



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

**Hacia una fundamentación del humanismo marxista: relecturas
antropológicas del corpus marxista en el siglo XXI**

Que para obtener el título de:
Licenciado en Filosofía

Presenta:
Mario Alberto Jiménez Velázquez

Asesor:
Dr. Juan Jesús Monroy Mendoza

Toluca, Estado de México, 2026

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I	3
1 DESMITIFICANDO EL COMUNISMO	3
1.1. Obstáculos para la comprensión del comunismo, disertación entre Ramos y Fromm	3
1.2. Más allá de la desviación: una revisión desde los padres fundadores	9
1.2.1 El comunismo para Engels, antecedentes del <i>Manifiesto del partido comunista</i>	9
1.2.2 El comunismo para Marx, lecturas desde el <i>Manifiesto</i>	12
CAPÍTULO II	18
2 EL HUMANISMO MARXISTA	18
2.1 ¿Qué es el humanismo marxista?	18
2.1.1. Orígenes y antecedentes	18
2.2 Exponentes y pioneros, lecturas desde una óptica antropológica	22
2.2.1 Aníbal Ponce, lectura desde <i>Humanismo burgués y humanismo proletario</i>	23
2.2.2 Rodolfo Mondolfo, una interpretación desde <i>El humanismo de Marx</i>	34
2.2.3 Raya Dunayevskaya, un análisis desde <i>Marxismo y libertad</i>	41
2.2.4 Erich Fromm, una aproximación desde <i>Marx y su concepto del hombre</i>	63
2.2.5 Herbert Marcuse, un acercamiento desde <i>Razón y Revolución</i>	72
CAPÍTULO III	89
3 MARX Y MARXISMOS	89
3.1 La vigencia de Marx en nuestros días.	89
3.2 Diferenciación entre escuelas y perspectivas	90

3.2.1 Marxismo cultural, fruto de la Escuela de Frankfurt	91
3.2.2 Marxismo imaginario, entre Castoriadis y Aron	91
3.2.3 Marxismo gótico de Mark Fisher	93
3.2.4 Cibermarxismo de Nick Dyer-Witheford	94
CONCLUSIÓN	95
BIBLIOGRAFÍA	98

INTRODUCCIÓN

Los escritos en torno al marxismo representan una parte fundamental en el desarrollo del pensamiento tanto latinoamericano como occidental. Quienes lo han tratado estriban sus trabajos, en mayor o menor medida, en una afirmación de la necesidad del pensamiento marxista en cara a los retos o en su detrimento en el orden social actual. Algunos incluso plantean la incógnita sobre si realmente es pertinente seguir hablando de marxismo en la actualidad o si es mejor considerarlo ya como una metáfora superada. Para muchos, esta vertiente significa una revolución en la estructura social, mientras que, para otros, solo representa un retroceso del razonamiento. Sea a favor o en contra, todos estos trabajos reflejan la magnitud del escándalo que enmarca esta corriente filosófica y, sobre todo, dejan entrever el gran potencial de discusión que presenta.

¿En verdad se sabe qué es el comunismo? Sobre todo, ¿cuál era la finalidad del comunismo bajo la óptica de Marx? ¿La historia habrá de guardar al comunismo como un fatídico fracaso o como una utopía? La pretensión de esta investigación se funda en intentar separar el ideal de Marx de aquel enredado esquema que distorsiona y aniquila el proyecto comunista. Esto se hace con el propósito de conferir a la historia la interpretación antropológica —la interpretación de Marx— que permite trazar y descubrir los modos de vida a los que se ha enfrentado el hombre.

Cuando se habla de Marx o de marxismo, es inevitable evocar en la imaginación la gran bandera roja con la hoz y el martillo ondeando, tal imagen nos remonta a naciones, a estos totalitarismos como la Unión Soviética, China y Cuba. Asimismo, se identifica casi inmediatamente a los líderes comunistas de esas naciones: Stalin, Mao Zedong y Castro. Pero, ¿qué ocurre con estas representaciones conceptuales que imaginamos? No se alude a un tiempo de esplendor, sino a un fracaso del Estado, a una dictadura, a un rezago intelectual, cultural y económico que carece de sentido. Estas concepciones han sido señaladas por autores como Erich Fromm, Rodolfo Mondolfo y Samuel Ramos como expresiones de un marxismo-comunismo deformado y malentendido, que se aleja de la verdadera pretensión social que

promulgaba Marx. Por lo tanto, se requiere una reformulación de esta teoría, que permita la superación de estos esquemas de comunismo.

Capítulo I

1. Desmitificando al comunismo

1.1. Obstáculos para la comprensión del comunismo

En su artículo “La filosofía de Marx en México” del año 1939, Samuel Ramos, uno de los principales exponentes de la filosofía mexicana, nos devela un aspecto del ambiente general del acontecer marxista. Sus comentarios alcanzan en sentido pleno un gran logro, pues, a entendimiento de esta investigación, se juzga que Ramos identificó y enjuició los problemas que impiden al marxismo —estos siendo, por un lado, instaurarse dentro de un esquema social determinado y, por otro, como un sistema de pensamiento riguroso—, lo cual lo llevó a la conclusión de que, más que una falta de fundamentación, hay un fallo en la divulgación.

A partir de este punto, Ramos desarrolla los dos matices que originan tal problemática: primero, se encuentra la incapacidad de los propios marxistas para explicar el ideario marxista; y segundo, se señala la tergiversación que sufre esta teoría cuando entra en los campos de la opinión popular. Respecto al primero, Ramos señala:

Es natural, dentro de una lógica de la pasión, que el marxismo no sea presentado por sus partidarios como una materia a discusión, sino como un dogma que solo cabe aceptar o rechazar, invalidando cualquier otra doctrina filosófica con el calificativo de “burguesa”.¹

Este dogmatismo al que someten los pensadores marxistas a su doctrina es la causa de que la filosofía de Marx no solo derive en su incompreensión, sino que también influya en una mala interpretación; por ello no se ha podido manifestar un proyecto concreto que ayude a consolidar la dictadura del proletariado. Siguiendo las líneas de Ramos:

Reconozco que el marxismo tiene un valor filosófico y merece tener un lugar en la historia de las ideas en México. Pero a ello se oponen los marxistas que son, en este sentido, los peores enemigos del marxismo, al creer que sus doctrinas son la expresión de una filosofía popular al alcance de todas las inteligencias. En México el marxismo se ha trivializado y sus tecnicismos andan en boca de todo el mundo

¹ Samuel Ramos, “La filosofía de Marx en México”, en *Artículos, entrevistas y discursos*, ed. Tania López Ozuna, (México: Colegio Nacional, 2011), 269.

que los repite sin entenderlos: los términos filosóficos han contribuido a enriquecer la fraseología demagógica que amenaza convertir el marxismo en un verbalismo hueco.²

Esta incompreensión del marxismo se debe entonces a la carencia de un método riguroso que acerque y prepare al individuo a entender las conceptualizaciones y la orientación del pensamiento marxista. Dicha consideración se aprecia en una breve anécdota que Ramos narra:

Aldous Huxley comenta irónicamente un anuncio que se publicitaba en la prensa diaria y que leyó al pasar por México. El anuncio decía, poco más o menos, lo siguiente: “Si usted quiere entender el momento histórico que está viviendo, busque en cualesquiera de las bibliotecas públicas *El príncipe*, de Maquiavelo, *El contrato social*, de J.J. Rousseau, y *El capital* de Marx”. Este anuncio supone, como observa Huxley, que no se requiere de una preparación especial para entender esas obras, y, en efecto muchos marxistas creen que, sin ningún conocimiento filosófico previo, es posible entender, explicar, interpretar las doctrinas de Marx.³

Tal circunstancia evidencia la estructura del segundo reto para el marxismo: la opinión popular, que es un dogmatismo en su estado no teórico. La opinión popular surge de la impresión inmediata de las posturas teóricas con situaciones análogas a las del lector y que, sin juicio previo, son admitidas como verdaderas. Por tanto, Ramos señala:

He conocido personas que, después de enterarse del marxismo por la superficie, creen saberlo todo y no sienten ya la necesidad ni la curiosidad de estudiar otras cosas. Cualquier asunto de historia, de arte, de moral, de derecho, de filosofía y de ciencia, se resuelve aplicando la consabida fórmula de los “factores económicos” o del “materialismo dialéctico”.⁴

En resumen, según se ha analizado, la aportación que entrega Samuel Ramos al estudio de las problemáticas del marxismo es a lo que se puede bautizar como una doble dogmatización: la primera radica en la creación de tecnicismos que alejan la comprensión concreta de su filosofía, y la segunda se da por medio de la opinión popular, la cual aleja al propio marxismo de la comprensión concreta de su actualidad social. Superando estos dos retos, es posible la instauración del marxismo.

² Ramos, “La filosofía de Marx en México”, 270.

³ *Ibíd.*

⁴ *Ibíd.*

Bajo la misma línea, encontramos las aportaciones realizadas por Erich Fromm, quien en su obra *Marx y su concepto del hombre* analiza y compara las doctrinas teóricas consideradas marxistas, y evalúa la pertinencia de las mismas, identificando en qué medida sus postulados se alinean con el humanismo de Marx. Además, propone una revisión y reformulación para entender el ideario de Marx, discriminando las concepciones arcaicas que se alejan del sentido antropológico marxista

Comentado lo anterior, el análisis que realiza Fromm parte de regresar a la doctrina misma, es decir, volver a Marx para entender qué falló y cómo es posible corregirlo. Para ello, Fromm examina cuál es el interés de Marx:

El fin de Marx era la emancipación espiritual del Hombre, su liberación de las cadenas del determinismo económico, su restitución a su totalidad humana, el encuentro de una unidad y armonía con sus semejantes y la naturaleza.⁵

Con lo previamente dicho, así queda expuesto que uno de los principales motores del marxismo es que busca rescatar la condición humana al develar la realidad que la rodea, liberando al Hombre de las cadenas económicas y de la servidumbre ideológica. Solo así se puede comenzar la realización plena de los individuos y de las sociedades en un mundo común y libre. Fromm se pregunta ahora cómo es posible que se dé tal tergiversación del proyecto marxista, a lo cual responde:

Hay varias razones. La primera y más obvia es la ignorancia. Parece que se trata de cuestiones que, por no enseñarse en las universidades y no constituir tema de ningún examen, se prestan “libremente” a que todo el mundo piense, hable, escriba sobre ellas como se le antoje y sin ningún conocimiento. No hay autoridades reconocidas que puedan insistir en que se respeten los hechos y la verdad. Por eso todos se sienten con derecho a hablar de Marx sin haberlo leído o, cuando menos, sin haber leído lo suficiente para tener una idea de su complejo, intrincado y sutil sistema de pensamiento.⁶

A partir de esta sentencia, Fromm señala que el mayor peso de la malformación de la filosofía de Marx no proviene necesariamente de un sector culto o académico; esto es, que las opiniones que se forman respecto al marxismo no siempre emanan de alguien especialista en filosofía, sino que otros sectores del conocimiento ayudan a reafirmar esos prejuicios. De la mano de Samuel Ramos, cabe destacar que gran

⁵ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2019), 17.

⁶ Fromm, *Marx y su concepto de hombre*, 19

parte del malentendido del marxismo se origina en la opinión popular. Sin embargo, en el ámbito académico, existe una gran discriminación hacia estos temas; parece que la filosofía está más ocupada con el noúmeno kantiano, o al menos, más entretenida revisando las aventuras de Sócrates y su búsqueda del hombre más sabio. Incluso en la política y el Derecho, no se interesan tanto por la apuesta social y antropológica, sino que tienden a lo abstracto, descifrando las teorías puras del derecho. Así, el marxismo se reduce a aquello que alguien encuentra y en la medida en que le interesa. Fromm también afirma que “otra razón descansa en el hecho de que los comunistas rusos se apropiaran la teoría de Marx y trataran de convencer al mundo de que su práctica y su teoría siguen las ideas de aquel”.⁷

Se refería, entonces, a los esquemas de comunismo que deben ser superados, principalmente al denominado comunismo soviético, del cual emanan las doctrinas china y cubana. Es imperativo superarlos no solo porque fracasaron en liberar al hombre y a la sociedad, sino porque llevaron la doctrina de Marx en su sentido opuesto: hicieron del hombre una herramienta del Estado y convirtieron a la sociedad en el escudo del Estado, lo que resultó en una pobreza y explotación y marginación casi equiparables a las del modelo capitalista. Los ideólogos marxistas de estilo soviético, más que revolucionar la doctrina, dieron un retroceso que enfermó de muerte al marxismo.

Partiendo de la contrastación del fuerte teórico marxista y la práctica concreta de los modelos comunistas, Fromm comienza a presuponer los alcances ideales o los objetivos reales que contiene el verdadero comunismo. Este análisis es el resultado de la mirada antropológica de la historia que se ha seguido en la óptica marxista. Fromm parte diciendo:

Para Marx, el socialismo (o el comunismo) no es una huida, abstracción o pérdida del mundo objetivo que los hombres han creado objetivando sus facultades. No es una vuelta empobrecida a la simplicidad primitiva y antinatural. Es, más bien, el primer surgimiento real, la actualización genuina de la naturaleza del hombre como algo real[...] Es nada menos que la creación de las condiciones para un hombre

⁷ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 20.

verdaderamente libre, racional, activo e independiente; es la realización del fin profético: la destrucción de los ídolos.⁸

Se recordará que uno de los impedimentos que presenta el comunismo para su realización son los prejuicios que giran en torno a él. Fromm aquí lo ejemplifica de una manera precisa. Se proyecta que el comunismo, al abolir la propiedad privada, rompe la historia no como un cambio, sino como un retroceso; el hombre se queda estancado, quedándose aislado de la razón y la técnica para volver a construirla. Sin embargo, resulta ser todo lo contrario: si bien se destruye la técnica —la forma de realizar el trabajo—, es la técnica del capitalismo. El hombre no se queda varado sin razón, sino que, al concentrar sus facultades, puede replantearse la actualización de la propia técnica; esto es que, al abolir la propiedad privada, se eliminan también las formas de explotación, deviniendo entonces que el hombre replantee la técnica en una técnica libre. Esto vendría a desembocar en una triple vertiente: a) el hombre adquiriría autonomía real en el trabajo; b) se establecería una nueva forma de relación con la naturaleza; y c) de la apertura autónoma del hombre y el nuevo entendimiento de la naturaleza se seguiría la reestructuración de las necesidades humanas, principalmente de las sintéticas. Por ello, Fromm continúa:

El socialismo, según Marx, es una sociedad que sirve a las necesidades del hombre [...] Las verdaderas necesidades del hombre son aquellas cuya satisfacción es necesaria para la realización de su esencia como ser humano [...] las necesidades falsas son experimentadas como si fueran tan urgentes y reales como las verdaderas [...] Con frecuencia el hombre solo es consciente de sus necesidades falsas y permanece inconsciente ante las verdaderas. La tarea del estudioso de la sociedad es, precisamente, despertar al hombre para que pueda cobrar conciencia de las falsas necesidades ilusorias y de la realidad de sus necesidades verdaderas.⁹

Las necesidades sintéticas son la herramienta y fruto de la enajenación, en tanto que la producción escapa a la satisfacción y entendimiento del obrero. Solo cuando el hombre dirija la producción, planteándose el por qué y el para qué, y partiendo de la noción colectiva de realización, podría tener claro qué es ser hombre. No se ha tocado tanto lo relativo a las necesidades verdaderas, como la comida o el sexo, dado que estas son precisamente inherentes a la condición humana. No obstante,

⁸ Fromm, *Marx y su concepto del hombre.*, 82.

⁹ *Ibíd.*, 83-84.

estas no dejan de ser objeto de la propia enajenación (en tiempos modernos, podríamos poner ejemplos como la producción y consumo de la pornografía o la necesidad de lujo), porque se intuye que, al eliminar la enajenación, este tipo de necesidades regresará a responder a su orden natural, dado que se conoce la conducta del hombre. Para aclarar, el hombre de nuestros tiempos podrá dar noción de lo que significa ser hombre siempre y cuando conozca las formas en que produce y las formas en que consume.

Finalmente, Fromm evoca los puntos esenciales del proyecto socialista, resumiéndolos de la siguiente manera:

Marx expresa aquí todos los elementos esenciales del socialismo. Primero, el hombre produce en una forma asociada, no competitiva; produce racionalmente y sin enajenación, lo que significa que la producción está bajo su control, en vez de dejarse dominar por ella como por una fuerza ciega [...] el individuo participa activamente en la planeación y en la ejecución de los planes; significa, en una palabra, la realización de la democracia política y laboral [...] el hombre sería verdaderamente el dueño y creador de su propia vida y que comenzaría a hacer de la vida su principal ocupación, en vez de que ésta fuera la producción de los medios de vida. El socialismo, para Marx, nunca fue como tal la realización de la vida, sino la condición de esa realización.¹⁰

Aunado a lo anterior, Fromm señala que, sin enajenación, cuando el hombre moldea la técnica, cae la falsedad ilusoria del mercado; ya no hay fetichización de la mercancía. La labor del obrero ya no es simplemente producir; dado que ha dejado de ser obrero y tiene una conciencia que atisba las bondades humanas, puede mirarse a sí mismo y al otro en la colectividad. Ya no se pregunta qué hará para ganarse la vida, sino qué hará para vivirla. El hombre vuelve a mantener los matices sagrados que el capital había abolido. El Estado, como institución coercitiva del capital, ahora funge como la conciencia viviente de las sociedades. Todos estos cambios se resumen brillantemente cuando Fromm afirma:

El fin del socialismo es el Hombre. Es crear una forma de producción y una organización de la sociedad en que el hombre pueda superar la enajenación de su producto, de su trabajo, de sus semejantes, de sí mismo y de la naturaleza; en la que pueda volver a sí mismo y captar al mundo con sus propias facultades, haciéndose uno, así, con el mundo.¹¹

¹⁰ Fromm, *Marx y su concepto del hombre.*, 81.

¹¹ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 79.

Pareciera utópico el postulado comunista, no solo por sus antecedentes en China, la Unión Soviética y Cuba, sino también porque el capital controla o presupone un control sobre todos los aspectos de la vida del hombre: el trabajo, la producción, la manera de distribución de los recursos naturales, etc. Sin embargo, visto lo anterior, sería muy necio afirmar que existe un control absoluto. Se ha visto que el capital ha sido la máxima transgresión de la condición humana, una mutilación; por ello, la propuesta comunista no es para nada una fábula. Estos prejuicios han sido condicionados por el propio desenvolvimiento del capital; el propio Marx afirma que no debemos confundir por natural algo que es histórico. Por tanto, el fin del dominio del capital se vaticinó desde su instauración; ya sea por fuerza externa o por su propio peso, el capital será el sendero hacia un nuevo modo de producción.

1.2 Más allá de las desviaciones: una revisión desde los padres fundadores

1.2.1. El comunismo para Engels, antecedentes del *Manifiesto del partido comunista*

Los Principios del Comunismo, escrito por Engels en 1847, podría considerarse una obra puente que reúne el conjunto de las ideas de Marx y Engels. Por una parte, recoge ciertas formulaciones de los *Manuscritos de París* de 1844 y, por otra, es pionero de lo que conoceríamos después como el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848. En esta obra, Engels trata de ofrecer una exposición detallada y precisa de las primeras expresiones concretas de lo que se entiende por comunismo. En las primeras líneas, podemos encontrar la noción que compete al objeto de esta investigación: una definición que comprende el núcleo de la teoría antropológica de la filosofía marx-engelsiana. En sus propias palabras: “¿qué es el comunismo? El comunismo es la doctrina de las condiciones de la liberación del proletariado”.¹²

En el mismo instante en que Engels suscribe este concepto, se puede visualizar el vigor con el que el ideario marxista aborda al ser humano en su acontecer. La evaluación de las condiciones socioeconómicas es una parte sustancial para

¹² Friedrich Engels, *Los Principios del Comunismo* (Santiago de Chile: Editora Nacional Quimantú, 1972), 7.

entender el propósito de Marx y Engels, sin embargo, su propuesta no se limita a ello, a partir de esas mismas indagaciones, surge el proyecto humanista del comunismo.

¿Qué es el proletariado? El proletariado es la clase de la sociedad que gana su subsistencia exclusivamente con la venta de su trabajo[...] El proletariado o clase de obreros es, en una palabra, la clase trabajadora de la época actual[...] La clase de los que no poseen nada y están obligados a vender su trabajo a los burgueses, para recibir de ellos los medios de subsistencia necesarios para su sometimiento, esta es la clase de los proletarios o proletariado.¹³

Esta valoración sobre qué es el proletariado despierta la pregunta: ¿son el proletariado y el burgués accidentes nacientes del capitalismo, así como el siervo y el señor lo eran en el feudalismo y en otros modos de producción?, ¿o son el capitalismo y el feudalismo, así como los otros modos de producción, los resultados de las relaciones entre el siervo y el señor o entre el proletariado y el burgués? Para responder a estas interrogantes, es necesario exponer las siguientes consideraciones:

La clase de los grandes capitalistas que están [...] en posesión exclusiva de todos los medios de existencia y de las materias primas e instrumentos necesarios para la producción de los modos de existencia, es esta la clase de los burgueses o burguesía.¹⁴

Dadas ya las definiciones de nuestros personajes conceptuales, es necesario revelar cuál es la relación que sostienen ambos, para contestar si ellos son la causa o el resultado de los bloques de producción. Para Marx y Engels, este vínculo se produce por la condición del trabajo:

El trabajo es una mercancía como cualquier otra y su precio es, por consecuencia, fijado según las mismas leyes que el de cualquier otra mercancía. El precio del trabajo es, pues, también, igual al costo de producción del trabajo. Pero el costo de producción del trabajo consiste precisamente en la cantidad de medios de subsistencia indispensables para poner al obrero en condiciones de continuar trabajando y no dejarle morir.¹⁵

La investigación se suscribe al planteamiento de que la relación de sometimiento que se da entre obrero y burgués, o entre siervo y señor —es decir, el trabajo— es

¹³ Engels, *Los Principios del Comunismo*, 7-9.

¹⁴ *Ibíd.*, 9.

¹⁵ Engels, *Los Principios del Comunismo.*, 10.

el acto que condiciona toda una época y, por tanto, origina los modos de producción. El desarrollo natural no dicta al hombre cómo aplicar la técnica para producir sus medios de vida; el Hombre lo hace, y así se forja la historia. Por ello, Engels analiza los otros modos de producción o bloques de dominación, puntualizando en esa dialéctica de dominación:

¿En qué se distingue el obrero del esclavo? El esclavo es vendido una vez y para siempre. El obrero tiene que venderse cada día. El esclavo aislado, propiedad de su dueño, y en interés de este, tiene ya una existencia asegurada, por miserable que sea. El proletario, propiedad, por así decirlo, de toda la clase burguesa y cuyo trabajo no se compra más que cuando se tiene necesidad de él, no tiene la existencia asegurada.¹⁶

Respecto al siervo continúa:

¿En qué se distingue el proletario del siervo? El siervo tiene la propiedad y el disfrute de un instrumento de producción o de un pedazo de tierra, contra entrega una parte del producto o a cambio de algún trabajo. El proletario trabaja con los instrumentos de producción de otro, por cuenta de este y contra la recepción de una parte del producto.¹⁷

Se puede observar una notable diferenciación entre las fases de dominación y entre las distintas clases dominadas. Es necesario hacer esta distinción, que parece contradecir la dialéctica de dominación propuesta por Marx y Engels. Según su perspectiva, el esclavo, el siervo y el obrero pertenecen a una misma línea: la de la clase dominada. Este marco conceptual, desarrollado por estos filósofos, se basa en la influencia de las ideas darwinistas sobre la evolución y en las ideas recuperadas de las lecciones de historia de Hegel. Marx y Engels presentan la dialéctica de la dominación como un proceso que podría entenderse incluso como fases biológicas que la humanidad debe atravesar para alcanzar una sociedad plena, comenzando desde la sociedad primitiva hasta el progreso histórico del ser humano.

Presentado ese análisis, no hay razón para quitarle mérito al esquema de Marx y Engels; no obstante, no se debe considerar en una línea uniforme, dado que ni el obrero, ni el siervo, ni el esclavo tuvieron los mismos hábitos de vida. Por tanto, si bien se refiere a la clase dominada, se entiende que fueron o que son distintas

¹⁶ *Ibíd.*, 11.

¹⁷ *Ibíd.*, 12.

clases que han sido dominadas. Además, partiendo de este análisis, también pueden identificarse diferentes tipos de clases dominantes: el esclavista, el feudal y el burgués. Marx y Engels dejaron la puerta abierta para elaborar la construcción de una teoría que permita evaluar esas condiciones materiales y espirituales de vida de estos bloques de producción.

1.2.2 El comunismo para Marx, lecturas desde el *Manifiesto*

En las primeras líneas del *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx nos enseña cómo se han dado las condiciones históricas del surgimiento y evolución de la industria, lo que permitió el cambio del modo de producción, resultando en el nacimiento de dos polos sociales o clases: la burguesía y el proletariado. Dicho esto, el análisis al que nos referiremos se aleja de la concepción tradicional de evaluar el marxismo solo por su esquema político-económico; en su lugar, mantendremos el perfil del trabajo bajo una óptica antropológica y humanista, rasgos que se han dejado de largo abandonados en las reinterpretaciones de los esquemas marxistas.

Marx parte situando al hombre como director de la historia, de la historia social y de la historia de los modos de producción; de ahí que se desprenda su tan aclamada dialéctica de los modos de producción (de la comunidad primitiva a la esclavista, de la esclavista a la feudal, de la feudal a la capitalista y del capitalismo al socialismo). Tal sucesión de estos modos queda visualizada con la siguiente sentencia que Marx tan acertadamente afirma:

La sociedad burguesa moderna, salida de la decadencia de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clase. Ha puesto simplemente, clases nuevas, condiciones nuevas de la opresión, nuevas formas de la lucha en el lugar de las antiguas (Marx, 2023: 316).¹⁸

Pero, a diferencia del resto de los modos de producción, Marx se da cuenta de que, si en el feudalismo o en el esclavismo el oprimido se sentía parte de su opresor, en el capitalismo existe un desentendimiento del proletario con el burgués. Por lo tanto, cabe la pregunta: ¿de dónde surge esta tensión? Marx, respecto a la burguesía, afirma:

¹⁸ Karl Marx, *Manifiesto del Partido Comunista* (Navarra: Gredos, 2023), 316.

Allí donde ha llegado al poder, la burguesía ha destruido todas las relaciones feudales, patriarcales, idílicas [...] Ha reducido la libertad personal al valor de cambio, poniendo en lugar de las incontables libertades estatuidas y bien conquistadas una única desalmada libertad de comercio [...] La burguesía ha despojado de su halo sagrado a todas las actividades que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Ha convertido al médico, al jurista, al cura, al poeta y al hombre de ciencia en asalariados suyos.¹⁹

¿De qué manera puede el proletario dilucidar un sistema de opresión tan riguroso, si solo vive mientras encuentra trabajo? O, como diría Marx, si sus condiciones materiales no le permiten mejorar sus condiciones espirituales. De aquí que nuestro filósofo encuentre la incongruencia, la paradoja del capitalismo: esta es que el propio capital no satisface ni cumple los requisitos de dominación. Para ello, Marx dice:

Para poder oprimir a una clase es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, sobrellevar su existencia esclavizada [...] el obrero moderno, por el contrario, lejos de elevarse con el proceso de la industria, se hunde cada vez más por debajo de las condiciones de su propia clase [...] No es capaz de dominar [la burguesía] porque no es capaz de asegurar a su esclavo la existencia ni siquiera dentro de su esclavitud, porque se ve obligada a dejarle caer hasta el punto de tener que alimentarlo en lugar de ser alimentada por él.²⁰

El proletario no acepta el sistema de dominación; se resigna al mismo, porque se le arrebatada su capacidad de actuar, se le roba su mundo; de ahí surge su inconformidad y su lucha, su razón de ser.

La cuestión fundamental en el segundo apartado del *Manifiesto Comunista* es la importancia que Marx da, aunque no lo señala explícitamente, al sentido de pertenencia al grupo y a la unión social. Un proletario no es un ser aislado en la continua lucha de clases; un trabajador se excluye únicamente cuando no participa en la sociedad, en el mundo, cuando es un ser enajenado. El comunismo y el proletariado comulgan en el sentido en que ambos buscan, por un lado, reintegrar al hombre como un ser libre de las cadenas de la clase dominante, y por otro, crear una comunidad donde exista un desarrollo pleno de los individuos. En este sentido, el comunismo es la primera instancia que permite al proletario reconocer su condición y, a partir de ello, actuar. Por ello, Marx afirma:

¹⁹ Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, 318.

²⁰ *Ibíd.*, 327.

Los postulados teóricos del comunismo no se fundan en modo alguno en ideas, en principios, que hayan sido inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. Solo son expresiones generales de relaciones efectivas de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que transcurre ante nuestros ojos.²¹

Un simple obrero no puede comenzar o incitar al análisis de sus circunstancias inmediatas; tiene que partir de la unión, no solo en la unión de ideas, sino en la unión de necesidades. Uno no se reconoce hasta que se advierte en el contexto del otro; esta es la razón del ser social, del desarrollo común. Solo entonces la comunión del proletario con otro proletario pasa de ser una carencia a ser un principio de acción, una renovación de su relación con la naturaleza y con el otro. La misión proletaria es unir la mayor cantidad posible de cabezas para crear una identidad, una conciencia de clase:

Los obreros no tienen patria. No es posible quitarles lo que no tienen. Puesto que el proletariado aún tiene que conquistar para sí el poder político, aún tiene que elevarse a clase nacional, aún tiene que constituirse como nación.²²

De aquí surge, y Marx lo señala, la confrontación entre el burgués o capitalista y el comunista. Mientras el primero solo disfraza las formas de dominación para seguir explotando, el segundo critica esas estructuras y busca su superación, estableciendo principios que le permitan dirigir la vida colectiva de los individuos y sentar las bases del siguiente paso en la historia humana.

Hay además verdades eternas, como libertad, justicia, etc., que son comunes a todas las situaciones sociales. El comunismo suprime las verdades eternas, suprime la religión, la moral, en lugar de darles nueva forma; contradice, pues, todas las evoluciones históricas existentes hasta la fecha.²³

Marx —con la ayuda de Engels— desarrolla cinco conceptualizaciones de lo que ha sido el socialismo a lo largo del tiempo, por lo que se puede deducir que el socialismo no es un dogma, sino un parámetro para la clase oprimida. Esto implica que el socialismo se va construyendo a partir de la tensión existente entre clases. Para constatar este punto, es necesario desglosar cada definición, comenzando por la primera definición que da respecto al socialismo feudal:

²¹ Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, 330.

²² *Ibíd.*, 335.

²³ Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, 336.

La aristocracia estaba obligada a aparentar que no tenía en cuenta sus propios intereses, que formulaba su acta de acusación contra la burguesía en interés exclusivamente de la clase obrera explotada [...] En la práctica política participan, consecuentemente, en todas las prácticas represivas que se toman contra la clase obrera, y en la vida cotidiana se las arreglan, a pesar de toda su retórica ampulosa, para recoger las doradas manzanas.²⁴

En esta primera etapa del socialismo, se puede ver cómo la “clase en crisis”, la aristocracia, induce a la clase dominada a un determinado comportamiento. Se podría afirmar incluso que el socialismo no surge de las masas, sino que pretende ser una herramienta reaccionaria contra el avance de la burguesía en el poder hegemónico vigente. Ahora, respecto al socialismo pequeño burgués, Marx dice:

Pequeña burguesía que oscila entre el proletariado y la burguesía [...] una clase cuyos individuos se ven de continuo precipitados por la competencia a las filas del proletariado, teniendo incluso que enfrentarse a su próxima desaparición general[...] Demostró de una manera irrefutable los efectos destructores de la maquinaria y de la división del trabajo, la concentración de los capitales y de la propiedad territorial, la superproducción, la crisis, la miseria del proletariado, la anarquía de la producción, las desigualdades escandalosas en la distribución de las riquezas.²⁵

Esta forma de socialismo parece repetirse la misma secuencia de su fase anterior: un grupo selecto, por encima de la clase oprimida, se sirve de las masas para mantener su *status quo*. ¿Cuál es la diferencia o la impronta que perfila al socialismo real? En este tipo de socialismo se denuncia no solo el peligro que corre el pequeño burgués, sino que también existe el primer señalamiento de la opresión de la clase trabajadora. Hay una denuncia social y económica, y, si se observa bien, se percibe lo que Marx denominará como la fetichización de la mercancía y la enajenación. Con mención al socialismo alemán o “verdadero”:

Para los filósofos alemanes del siglo XVIII solo tenían, pues, el sentido de ser exigencias de la “razón práctica” en general, y, a sus ojos, las manifestaciones de la voluntad de la burguesía revolucionaria francesa significaban las leyes de la voluntad pura, de la voluntad tal como esta debe ser, de la voluntad verdaderamente humana [...] Y como en manos de los alemanes dejó de expresar la lucha de una clase contra la otra, el alemán se convenció de superar la “unilateralidad francesa”, de haber abogado por la necesidad de la verdad en lugar de haberlo hecho por necesidades reales, por los intereses de la esencia humana en lugar de por los del proletariados.²⁶

²⁴ *Ibíd.*, 340.

²⁵ *Ibíd.*, 342.

²⁶ Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, 343-344.

Esta clase de socialismo carece de mayor vigor, dado que pierde su valor social y busca fundamentar o desarrollar la idea abstracta del hombre libre, lo que desfigura todo el plan socialista naciente. Sin duda, esta clase de socialismo, aunque no es una pausa, sí vino a frenar todo acto de revolución social. En cuanto al socialismo conservador o burgués, Marx dice:

Los burgueses socialistas están a favor de las condiciones de vida de la sociedad moderna, pero sin las luchas y peligros que surgen necesariamente de ellas. Quieren la sociedad existente, pero eliminando de la misma los elementos que la revolucionan y disuelven. Quieren la burguesía, pero sin el proletariado. Como es natural, la burguesía se representa el mundo en el que domina como el mejor de los mundos [...] intentó disuadir a la clase obrera de cualquier movimiento revolucionario, haciéndole ver que no es tal o cual transformación política, sino solo una transformación de las relaciones materiales de vida, de las relaciones económicas, podría serle de utilidad.²⁷

Resulta que, desde hace 176 años, la historia de la humanidad no ha logrado superar este tipo de socialismo. En los tiempos actuales, el socialismo burgués está tan vigente como cuando Marx lo escribió. Esta etapa del socialismo separa al hombre de las actividades políticas, revolucionarias y cívicas, y prepara a los individuos para el proceso de enajenación, pretendiendo mostrarse como la vía para el mejoramiento de las condiciones materiales con la promesa de mejorar las condiciones espirituales, lo que arrebató al individuo de su ser social. Por último, Marx nos habla del socialismo y el comunismo utópico-críticos:

Los inventores de esos sistemas perciben, ciertamente, el antagonismo de las clases [...] pero no vislumbran, en lo que hace al proletariado, iniciativa histórica propia alguna, no divisan movimiento político alguno específico del mismo. Como la evolución del antagonismo entre las clases va de consuno con la evolución de la industria, tampoco encuentran las condiciones materiales para la liberación del proletariado y buscan una conciencia social, buscan leyes sociales para crear estas condiciones [...] Rechazan por ello toda acción política, en especial toda posible acción revolucionaria; pretenden alcanzar su objetivo por vía pacífica e intentan con ayuda de pequeños experimentos, naturalmente fallidos, abrir camino al nuevo evangelio social por medio del ejemplo.²⁸

Este último estilo de socialismo, al igual que el socialismo conservador, arrebató algo de vital importancia para el individuo: su ser histórico. Aunque existe dominación y explotación, no hay un momento de acto social, ya que no hay lugar

²⁷ *Ibíd.*, 346.

²⁸ Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, 349-350.

en el tiempo donde el proletariado pueda encontrar las herramientas que le ayuden a reconocerse como humano y formar un proyecto de comunidad. Este tipo de socialismo alimenta la mayoría de los ideales del socialismo, pero no propone vías de solución.

En consideración a la exposición anterior de los tipos de socialismo, podemos distinguir entre socialismo y comunismo. Aunque la tradición señala que ambas van en una misma y única dirección, es importante recordar que el socialismo es la base que permite el surgimiento del comunismo. El socialismo, según lo resumido anteriormente, es la figuración teórica resultante de las tensiones entre las clases sociales; es el desarrollo que permite a la clase trabajadora despertar la conciencia de clase y entender el lugar en el mundo al que se le restringe. Por otro lado, el comunismo es precisamente la plena liberación del oprimido, consagrándose en un mundo libre, libre de explotación y de enajenación, cuando el individuo pasa de la lucha al proyecto civilizatorio.

CAPITULO II

2. EL HUMANISMO MARXISTA

2.1 ¿Qué es el humanismo marxista?

2.1.1 Orígenes y antecedentes

¿Qué es el humanismo marxista? ¿De dónde viene la particularidad de revisar el contenido teórico de Marx y Engels bajo el espectro antropológico? Para ello habremos de realizar una breve exposición historiográfica de lo que refiere a las mismas obras de Marx.

En nuestros días, la era digital, el acceso y la búsqueda de la información resultan demasiado rápidos y demasiado fáciles: basta con abrir cualquier ordenador o cualquier dispositivo inteligente para que con una palabra la interfaz de internet despliegue cientos de páginas relacionadas con lo que se investiga.

Acoplando la circunstancia anterior con el autor de *El Capital*, los hombres de nuestro tiempo ya disponen de todo su material de trabajo al alcance de la mano; más aún, no solo de los propios escritos de Marx, sino también de todos los comentadores posteriores a este. Nosotros lo tenemos como lo “ya dado”; sin embargo, situémonos en el punto del descubrimiento. Todo descubrimiento trae consigo la revolución de lo ya dado, replantea esquemas y propone nuevas rutas de innovación. Piénsese en el caso del descubrimiento de América: no solo refutó el entendimiento del mundo europeo, sino también sus concepciones respecto a él. Así también con el descubrimiento de la rueda o de la máquina de vapor: trae una completa revolución. Preguntémonos: ¿qué obras de Marx fueron descubiertas y cuál fue su importancia?

La mayor parte de las obras de Marx se conocieron y vieron la luz en vida; por mencionar algunas, como lo son *La sagrada familia*, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, *Miseria de la filosofía*, entre otras. Después de su muerte, Engels se encargó de ordenar y publicar los siguientes dos volúmenes de la obra magna del

ideario marxista, *El Capital*, el cual, como es de conocimiento general, solo el primer volumen salió en 1867 —16 años antes de la muerte del autor del *Manifiesto*—; los otros dos tomos se publicaron a 2 y 11 años de su fallecimiento, respectivamente.

¿Dónde está nuestro punto de interés? Pues durante mucho tiempo la obra de Marx y Engels quedó encasillada en una serie determinada de textos. Se construyó un canon respecto a lo que se entendía por comunismo y se siguió a ciegas, dando como resultado los modelos tales como el de la Unión Soviética —siendo este el más representativo—, así como también lo fueron el comunismo chino y el cubano. La Unión Soviética se consideró por mucho —y si vale la expresión— como la Atenas del comunismo: era el epicentro que dirigía el cauce de los movimientos obreros bajo el ideario marx-engelsiano del resto del mundo. La apropiación de ciertos logros sociales e intelectuales rusos fue copiada por los programas chino y cubano.

Gracias a las labores modernas de estudio filosófico que hizo la URSS —destacándose entre ellas la fundación del Instituto Marx-Engels en 1920 (bautizado después como Marx-Engels-Lenin)—, es que se puso a disposición, tanto para eruditos como para el público general, ediciones completas de la fundamentación filosófica, política y económica que suponía la doctrina de los autores de *La sagrada familia*.

Y es precisamente que, bajo la disposición y el estudio de los textos de Marx, once años después de la fundación del Instituto Marx-Engels, es decir en 1932, ve la luz un manuscrito totalmente inédito, que recibió el nombre de *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844* o llamados también *Los manuscritos de París*. Así también, poco más tarde —7 años después de la publicación de los *Manuscritos*— se llega al descubrimiento y publicación de lo que conocemos como *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* o, en su aceptación más general, llamada la *Grundrisse*. Esta obra tiene un discurrir ciertamente interesante, dado que para consolidarse como un texto formal tuvo que pasar hartos ratos; la obra fue mutilada, revisada y publicada bajo otros títulos y conceptualizaciones.

¿Por qué está tan importante la labor realizada por los intelectuales y estudiosos del Instituto Marx-Engels, mismos que en su conjunto resultaron ser, a la manera de Apolonio de Rodas, los grandes organizadores de la obra marxista? Las investigaciones realizadas por estos críticos sustentan la creación de estos dos textos en fechas demasiado remotas: como se dijo, los *Manuscritos* fueron escritos en 1844 y publicados en 1932; es decir, que Marx los escribió a la joven edad de 25 años, siendo parte de sus escritos de juventud, mas fueron publicados casi 50 años después de la muerte de nuestro filósofo de Tréveris. Se está dando entonces que, durante casi 88 años (tiempo comprendido entre su creación y su primera publicación formal), estos documentos —de los cuales no negamos que en el círculo cercano de Marx y Engels se haya sabido de su existencia, y que, sin embargo, bajo el ojo público y el del estudioso de la doctrina, pasaron casi que totalmente desapercibidos—.

Lo mismo ocurre con la *Grundrisse*: escritos durante los años de 1857-1858, esbozando ya el pensamiento maduro de Marx, escritos a sus casi 40 años de edad, contienen en ellos todo el trayecto y desarrollo del pensamiento conglomerado en El Capital. Del año de su creación a su publicación comprende un periodo de tiempo de casi 82 años de desconocimiento del valor académico.

La cosa aún se pone peor: comprendiendo el periodo histórico en el que fueron publicados —el ascenso del Partido Nacionalsocialista y el posterior inicio de la Segunda Guerra Mundial, entre otros factores— hacían que el escenario mundial no prestase importancia a la publicación de estas obras. Fue hasta la década de los años sesenta, en la época de la posguerra, que un grupo de intelectuales que, habiendo hecho crítica social al poder y a la dinámica de grupos, redescubre las lecturas de Marx, alejándose de la figura del economista y del científico, optando por una lectura antropológica y fijando a su vez la atención tanto en los *Manuscritos* como en la *Grundrisse*.²⁹

²⁹ Para complementar esta perspectiva, confróntese en Eric Hobsbawm, “Descubriendo los *Grundrisse*”, *Cómo cambiar el mundo* (México: Paidós, 2020), 131-136.

Esta concepción del marxismo nace en el seno de la Escuela de Frankfurt. Me atrevo a señalar que el humanismo marxista solo fue posible gracias a la óptica de la corriente freudo-marxista, de la cual destacan dos pensadores imperdibles para la introducción y el desarrollo de esta nueva vertiente del pensamiento: Erich Fromm con su obra *Marx y su concepto del hombre* (1961) y Herbert Marcuse con su obra *El hombre unidimensional* (1964). Lo dicho: las relecturas de estos textos y tratados hicieron que Fromm invitara a una serie de intelectuales para escribir y enriquecer esta nueva concepción del marxismo, entre los que destacan Louis Althusser, Jorge Semprún, Marcuse, entre otros. Fue tal la repercusión de este hallazgo que no solo se concentró en reinterpretar a Marx desde Europa, sino que también en América Latina las nuevas formas de descifrar a Marx se dieron casi a la par que los avances de investigación de los pensadores de Frankfurt, aun sin tener contacto o intercambio de ideas con estos. Tales son las investigaciones de los pensadores latinos como Rodolfo Mondolfo, Aníbal Ponce, Juan David García Bacca, entre otros, que lograron no solo complementar, sino proponer a su vez matices que fortalecen al humanismo marxista como una corriente de pensamiento rigurosa y vigente.

Como se ha expuesto, para que el humanismo marxista pudiera ver la luz como una corriente nueva de pensamiento tuvo que pasar por un proceso: desde el descubrimiento de los *Manuscritos* y la *Grundrisse* hasta su publicación y su relectura transcurrieron poco más de 100 años. Tuvo que pasar un siglo para que una corriente de pensamiento que todavía en nuestro tiempo (a casi 200 años de las publicaciones originales de tales textos y a casi 100 años de las publicaciones de la década de los años 30) sea inexplorada y desechada, pues el Marx ortodoxo, el económico-político, el que fue estandarte de los soviéticos, chinos y cubanos, es el que predomina en su enseñanza en las escuelas y universidades, si es que este aparece en los planes de estudio.

Sin duda alguna, las improntas que encuentran nuestros autores respecto al humanismo marxista se hallan en mayor o menor medida en la mayoría de los escritos marx-engelsianos, haciéndose mayor hincapié en la *Grundrisse*,

los *Manuscritos* y *El Capital*; dado que en tales investigaciones el objeto primordial de análisis es el Hombre, su lugar en el mundo —un mundo dominado por el capital—, un mundo que le es arrebatado desde lo más íntimo de su ser, donde se ve inmerso en la nada absoluta del espíritu humano y se entrega sin cuestionamientos a la dictadura del mercado, la industria, el Estado y la ideología.

Por tanto, se llama humanismo marxista a la interpretación antropológica del ideario de Karl Marx, cuando la revisión de la ciencia económica deja de ser el análisis de una ciencia abstracta para ser entendida como una relación entre hombres, pasando a dimensionar sus efectos en la sociedad y en el hombre mismo.

2.2. Exponentes y pioneros, lecturas desde una óptica antropológica

Como se hizo alusión anteriormente, es importante señalar, como lo hace Rolf Wiggershaus con respecto a la Escuela de Frankfurt, que si bien hubo una pretensión de crear un programa que estudiará y consolidara estas improntas respecto al humanismo marxista³⁰ no existe formalmente un proyecto a manera institucional³¹, pues la mayoría de los autores escribían desde su lugar y desde sus tiempos, y como se señaló, muchos de ellos ni siquiera tenían contacto entre ellos, como es el caso de Aníbal Ponce, que escribía mientras daba sus seminarios de filosofía en México y sus viajes constantes a su tierra natal no le permitían fraternizar sus ideas con los exponentes de este programa, o incluso la controversia entre Fromm y Althusser, donde Fromm rechaza los escritos de Althusser por no compaginar completamente con su visión antropológica de Marx.

Ahora bien, esto más que suponer un obstáculo para el desarrollo de esta visión, tal parece que enriqueció y fortaleció la cimentación de la perspectiva de un humanismo en Marx, pues, aunque en lugares y tiempos distintos, las improntas de

³⁰ Véase en Louis Althusser, "Introducción", *Polémica sobre humanismo y marxismo* (México: Siglo XXI, 1968), 1-2. Como un registro del programa emprendido por Erich Fromm a mediados de la década de los 60 donde reclutaba a una serie de intelectuales a inscribir sus trabajos respecto al humanismo en Marx, después de la relectura de obras como *El Capital*, *La Grundrisse* y de los *Manuscritos de París*.

³¹ Consultar en Rolf Wiggershaus, "Introducción", *La Escuela de Fráncfort*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 9-17.

cada pensador parecen comprender la misma base teórica sin tener común acuerdo, lo que quiere decir que identificaron la directriz fundamental de esta nueva doctrina.

2.2.1 Aníbal Ponce, una lectura desde *Humanismo burgués y humanismo proletario*

El trabajo realizado por Aníbal Ponce en torno al humanismo de Marx representa, para los criterios de esta investigación, la gran insignia de ser un parteaguas en el curso de la discusión; dentro de los matices que se encuentran en su obra *Humanismo burgués y humanismo proletario*, Ponce presenta, ante todo, la forma que tiene la praxis del humanismo. Como se ha mencionado anteriormente, el autor señala correctamente la praxis del humanismo en que este pasa de ser una doctrina —es decir, un ideal, un prospecto— para conferirle una realidad, tornarse en una teoría, en un plan; por ello Ponce describe dos maneras del humanismo: el burgués y el proletariado, dado que la división de clases sociales trae consigo la división o diferenciación de la concepción del mundo o del ver la vida. Esta idea se condensa en la propia definición que presenta respecto a qué se entiende por humanismo burgués y por humanismo proletario:

Las dos opuestas maneras de concebir el humanismo; de una parte, un puñado de hombres ricos, para quienes la cultura debe ser el regalo de pocos iniciados; de la otra, millones de hombres libres que, después de renovarse el alma al abolir para siempre la propiedad privada, han abierto de par en par las puertas hasta ayer inaccesibles del banquete platónico.³²

Se entiende entonces que el humanismo burgués no es otra cosa que utilizar la cultura como un medio ideológico que oprime a las masas, mientras que el humanismo proletario supone la liberación del hombre por medio de la cultura y la creación cultural. Para ambos casos, fue necesario que un grupo selecto de personas haya desarrollado los esquemas de liberación y de dominación, siendo los segundos a quienes Ponce dedica gran parte de la obra, donde deja ver cuál fue la posición y función de este grupo de personas, los filósofos, que en la terminología ponciana son acuñados como “los humanistas”. Describiendo Ponce el *ethos* de los humanistas como un “intelectual al servicio del señor que lo pagaba; el humanista

³² Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario* (México: Editorial América, 1938), 25.

cambiaba de opinión como de climas; aceptaba los más bajos menesteres, importunaba día y noche en busca de limosnas”.³³

Ideólogos fieles de la gran burguesía, los humanistas no solo no se interesaron en lo más mínimo por la suerte de los trabajadores, sino que contribuyeron a mantener su ignorancia y prolongar su mansedumbre [...] Pedagogos de los hijos de los banqueros, los humanistas vuelven las espaldas con desprecio al bajo pueblo.³⁴

Ponce realiza un recuento breve de filósofos que se sabían cómodos del lado de la burguesía. Personajes como Ficino, Guicciardini, Meffeo Viego y compañía, no hacían más que justificar los actos de la burguesía y la aristocracia desde el campo ético y estético, siempre desacreditando la capacidad intelectual de la conciencia de las masas. Viéndose esto, ¿en qué momento de la historia el filósofo comenzó a escribir para el pueblo? Maquiavelo, Hobbes, Lutero, Moro, Voltaire, Rousseau, todos gozaban de los favores de la iglesia y la monarquía; incluso en tiempos más modernos Wittgenstein, Russell, Sartre venían de una situación privilegiada; incluso el mismo Aristóteles se refugiaba en el manto y la gracia de Alejandro Magno. El humanista nunca tuvo interés en el pueblo; es por ello que toda doctrina emanada de aquellos que buscan ensalzar la condición del hombre, sus valores, su arte, su pensamiento y sus tradiciones no son las del hombre concreto, sino las del hombre alienado. Por ello, Ponce afirma:

Después de haber batallado varios siglos para arrancarle al feudalismo, entre otros privilegios, el privilegio de la cultura, la burguesía se alzaba ahora frente al pueblo para defenderlo como suyo, con igual desprecio de las grandes masas[...] Abanderados de la burguesía en las primeras luchas contra el feudalismo, los humanistas no ignoraban que para asegurar plenamente su victoria no debían arrancar de la sumisión y la ignorancia al explotado.³⁵

De todos los representantes del humanismo burgués, Ponce hace especial hincapié en un personaje célebre en la historia del pensamiento filosófico, Erasmo de Rotterdam, el genio de la locura, y lo hace en función de que Erasmo encierra y congrega todo el pensamiento y el actuar de la ideología burguesa; tanto así fue que incluso las improntas de Erasmo siguen permeando en la manera en que se continúa filosofando actualmente. Ponce señala:

³³ Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, 39.

³⁴ *Ibíd.*, 42.

³⁵ Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, 45.

Para Erasmo, las grandes cuestiones que interesan al mundo no debían ser discutidas sino por las élites ¡Las élites! Erasmo ha sido el primero tal vez en acariciar amorosamente esa creencia que estaba en la entraña del humanismo burgués, y que bajo formas tan diversas reaparece todavía en el “intelectual” y en el “letrado”.³⁶

Aquí se encuentra el supuesto de la separación entre el pensamiento y la acción social; es decir, la élite es aquella fracción de la sociedad que, aunque se encuentra rodeada de las problemáticas sociales, económicas o políticas, no las padece, dado que su privilegio, sea este el pensamiento o el *status*, le permite no involucrarse en el acontecimiento, mas sí opinar; se considera que, al encontrar y proponer las mejores formas de solución a tales problemáticas, las élites han superado todos los estadios de la raza humana, siendo ellas el pináculo del entendimiento humano, ¿no así los filósofos se han encerrado en las universidades y academias discutiendo y discutiendo respecto a todo, pero nunca estar en la calle, pronunciándose respecto a algo? Ponce continúa:

Mas tan pronto se encontró en posesión de esa cultura, el “intelectual” no quiso arriesgar con un gesto de intrepidez el goce de un privilegio que quería disfrutar en la tranquilidad y el egoísmo. Para defenderlo, propuso la formación de las élites: para no comprometerlo en el tumulto, proclamó a todos los vientos que la inteligencia está por arriba de los partidos y que a la verdad le basta con ser enunciada para imponerse sin esfuerzos.³⁷

El filósofo hace de la razón, del entendimiento, un privilegio, un tesoro y, por lo tanto, algo inaccesible para la gran mayoría. Solo aquellos que buscan las mieles de la inmortalidad se consideran dignos en la búsqueda de la verdad pura. No todos tienen el derecho de magnificarse en la historia ni de admirar el mundo en sus completas dimensiones. Esto queda en la reflexión de que la manera en que se ha concebido la filosofía, el cómo se ha filosofado, ha sido siempre a la manera del burgués. La filosofía misma, como diría el propio Marx, se ha invertido para servir a los intereses del capital. Que la filosofía se haya invertido representa que, de ser la herramienta liberadora del espíritu y las bondades humanas, tornó a fracturarlas, haciendo de estas las quimeras que el hombre ha de discutir sin nunca encontrar.

³⁶ *Ibíd.*, 71.

³⁷ Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, 74-75.

Hasta este punto, se ha revisado cómo se justifica el humanismo burgués. Ponce también explica cómo era su proceder, su praxis; esta se deriva de la distinción de clases sociales y de lo que involucra tal división

La apoteosis del espíritu que el humanista inicia, la exaltación de los valores racionales, la separación del entendimiento de todas las otras funciones que la acción exige y el trabajo impone no eran en el fondo más que un reflejo, sobre el plano de las ideologías, de la separación profunda entre las clases que la sociedad de su tiempo había realizado: para que existan hombres libres, despreocupados del trabajo, era menester una turba de asalariados y de siervos que asegurasen el ocio de los amos.³⁸

Como se ha dicho, el humanista se reserva el derecho de actuar por el privilegio de pensar; se sabe exento a cualquier consecuencia, pero ganador de las mayores recompensas. En lugar de la crítica a las condiciones de vida en las que se encuentran involucrados, sigue repitiéndose el esquema de que el único interés que pueda presentarse en el estudio del hombre sean sus potencialidades espirituales. El filósofo, bajo la protección burguesa, se siente como motor del mundo, el pionero de las luces. El buscar la grandeza del intelecto se convirtió en la arrogancia del espíritu.

El desprecio de la acción es, en el fondo, la voluptuosidad de la inteligencia que saborea en el aislamiento su propio egoísmo, y que se siente tan alejada de la vida práctica que hasta las ciencias naturales solo le merecen orgulloso alejamiento [...] El espíritu será tanto más digno cuanto más alejado se encuentre del trabajo [...] De un lado, pues, los hombres que viven: de otro, los hombres que piensan.³⁹

El humanismo burgués se ha justificado y conducido bajo la premisa de que algunos están destinados al «ocio digno» y otros al trabajo abrumador, y, como se ha visto, ambas circunstancias no presentan más que un juego del capital, dado que los que piensan no piensan para sí mismos, sino que las resoluciones del entendimiento son abstracciones o prospectos del porvenir, alejándose del otro, del proyecto liberador; paralelamente, los que trabajan no se contemplan a sí mismos como la fuerza del mundo, y cosa curiosa, aman al explotador y odian al que piensa. Dicho de otra forma; la forma de pensar, en sustrato, no cambia mucho de la forma de

³⁸ *Ibíd.*, 83.

³⁹ Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario.*, 84.

trabajar pues el que piensa no piensa libremente, sino en función en que sirve o se arrastra ante el poder.

¿Cuál es la posibilidad de liberación de la clase proletaria? Ponce realiza un análisis estructural, no del trabajo particular, sino del trabajo concreto, el sistema en el que este se encuentra: el sistema de explotación y enajenación, para así también ofrecer una alternativa que haga del trabajo un acto de creación humana. El propio Marx había descrito los modos en los que se puede llegar a realizar la explotación; por un lado, incrementando la duración de las jornadas de trabajo, y por otro, mejorando los instrumentos e implementando maquinaria para incrementar el tamaño de la producción. Esta segunda forma de explotación ha sido la que ha perdurado en los últimos años, renovándose constantemente, no solo por el mejoramiento de la maquinaria, sino por el efecto que esta produce: estándares de productividad. El *ethos* que rige al capitalista respecto a la técnica se describe así:

La máquina tritura al obrero y lo degrada cuando la máquina está al servicio de un régimen social que sólo ve en el provecho privado el único móvil de la vida: para ese régimen es justo y moral que el obrero que está junto a las máquinas no tenga ni el derecho de pensar.⁴⁰

Este ideal de ser productivo somete aún más la capacidad intelectual y la voluntad del obrero, dado que la máquina es el más alto grado de abandono de la intervención humana en el producto, teniendo en cuenta que ahora una máquina, que es un ente que no padece, que no sufre y que realiza con más eficacia la labor del hombre, es el centro del trabajo, y lo humano queda como un engranaje que se puede quitar o poner, según se requiera. Sin embargo, esto solo es una manera de ver a la máquina, más no el problema central para el logro socialista. Ponce responde al respecto:

La máquina, en cambio, libertará al hombre dentro de un régimen social en el cual haya dejado de ser un instrumento perfeccionado para intensificar la explotación, y en el cual, lejos de llevar consigo la desocupación, el salario exiguo y la vejez precoz, aporte al contrario con la reducción de la jornada y el bienestar creciente, la posibilidad de asomarse por fin a ese mundo de la cultura que con tanta obstinación se le ha rehusado.⁴¹

⁴⁰ Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, 107.

⁴¹ *Ibíd.*

Como se dijo anteriormente, la labor del factor humano se ha reducido a la supervisión de la función de la máquina, porque ahora la máquina es el centro del trabajo —y, como se ha dicho, ya es la máquina abstracta; el ideal de eficiencia-eficacia que somete al obrero—. Pero todo eso puede llegar a transformarse; la máquina no tendría que suplantar funciones humanas, sino, más bien, tendría que ser la herramienta que le permita a los hombres recobrar el acto creador, crearse a sí mismo.

Dada esa particularidad, la conciencia de una necesidad —la de libertad— es que el proletario comienza a agruparse en el gran colectivo; la conciencia de clase da una identidad cultural de proyectos y carencias, de actos y propuestas. Ponce, respecto a esto, afirma:

Porque todos saben que luchan por un bien que es común, el obrero no se contenta con poner las máquinas en marcha y controlar las palancas de comando; es él mismo que aporta, en la organización, los perfeccionamientos en la técnica.⁴²

El Hombre es el motor, no la fuerza ciega; es el fin y el proyecto de la cultura y de la humanidad, así como de todo aquello que lo rodea. Las condiciones materiales son accidentes de la imposición o el desvío; solo en tanto que el hombre pueda reflejar su libertad en el trabajo, en la cultura y en el pensamiento, la historia tendrá registro del progreso y la resistencia de lo humano.

La revolución ha creado precisamente la atmósfera moral que hace del trabajo productivo una función real de todo el mundo, y que por lo tanto sitúa al muchacho desde sus comienzos en una sociedad cuyos destinos conoce, cuya suerte comparte, cuyos sobresaltos le estremecen.⁴³

Este retorno de la cultura a manos proletarias implicaría, a grandes rasgos, la evaluación y la pertinencia de las doctrinas burguesas en torno al hombre abstracto para con el hombre concreto o en la creación de nuevas éticas, nuevos valores al alcance de todos los entendimientos de la sociedad.

Al pasar de una clase a otra, la cultura, una vez más, debía de ser asimilada y repensada [...] recoger una herencia y recrearla significa, pues, algo más que un legado pasivo: una radical transfiguración; pues al mostrarse ante los ojos de una

⁴² Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, 116.

⁴³ *Ibíd.*, 115

nueva clase social se incorpora de hecho a otras formas de vida, renace con una frescura de amanecer.⁴⁴

Cabe cuestionar ahora: ¿es el mejoramiento de las condiciones materiales la apertura para las condiciones espirituales? ¿o es al revés? Una vez resulten las condiciones materiales de los hombres, donde se deje de preocuparse por lo que calzaré, no se mendigue el pan y no se vea morir a los padres e hijos por la carencia, es cuando el hombre puede pensar en lo humano y en el otro como un igual; es cuando está en condiciones de ayudar y crear una civilización.

Estudiar, criticar y asimilar los “clásicos” desde el punto de vista del proletariado revolucionario suponía naturalmente un elevado nivel de cultura general, de bienestar colectivo, de desahogo económico. Sin la transformación correlativa en la higiene y el confort, en la alimentación y el reposo, todo hubiera quedado en el aire, como una construcción artificial y caprichosa.⁴⁵

Viéndose esto en el plano de la historia, llegaría a juzgarse que hasta este punto no se ha hecho más que seguir alimentando la corriente del socialismo utópico, error que, como se ha visto, ha sido señalado por autores como Rodolfo Mondolfo y Erich Fromm, dado que se presenta el modelo socialista como algo ya dado y solamente es necesario alcanzarlo para el mejoramiento de la sociedad. Ponce está muy consciente de ello; sabe que no se puede proponer una teoría de la nada, y, a la manera de Marx, realiza la evaluación de las condiciones que permitan la realización teórica marxista. O como diría nuestro autor: “[El proletariado], separándose de las filas de la burguesía y ocupando un puesto en la única clase social que por lo mismo que no tiene privilegios que defender, no tiene tampoco verdades que desfigurar”.⁴⁶

Acorde con aquellas palabras, para la liberación de la clase dominada, no es necesario que acuda a mitos y quimeras ni tampoco a falsas conciencias. Con el materialismo histórico, el obrero tiene la apertura de contemplarse no como una fuerza de producción, sino como el motor de cambio, que, como se ha dicho, permite ver su historia desde un punto de vista antropológico. El obrero no necesita

⁴⁴ *Ibíd.*, 125.

⁴⁵ Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, 130.

⁴⁶ *Ibíd.*, 153.

inventarse necesidades para comenzar la revolución; solo con mirarse sabe que la dignidad y voluntad arrebatada es suficiente para buscar el fin de la lucha de clases.

El sueño socialista representa, en cambio, dinamismo, fortaleza, confianza en la vida, seguridad en la victoria. Pero si ese sueño se exaltara hasta perder el control de sí mismo, si cobrara las amarras que a la realidad lo unen, por eso solo perdería el derecho de llamarse socialista [...] Dentro del realismo socialista no se conciben los sueños que desfiguran la vida, ocultan los defectos o sobrestiman las fuerzas; solo tienen derecho a vivir los sueños que hacen comprender mejor la realidad, los que ayudan a penetrarla y dirigirla.⁴⁷

“Los proletariados no tienen nada que perder en ella [la revolución socialista] que sus cadenas. Tiene un mundo que ganar”.⁴⁸ Estas palabras son las líneas finales con las que Marx cierra el Manifiesto del Partido Comunista. Cuando la clase dominada se encuentra liberada, no se debe suponer que vive en la ignorancia, no es cuando por vez primera se le quita el velo de los ojos y se le deja por el mundo para que comience apenas a configurar qué puede lograr, al contrario. Y si se quiere mirar a manera de teoría del conocimiento, el hombre, al ser emancipado, debe ser educado, orientado; ya no es el ser negado y ciego, sino el consciente y activo. No se puede llevar a la liberación humana prometiendo mundos de fantasía e irrealizables; no hay un suprahumano, un mundo ilimitado, un gozo sin fin: solo está el hombre que padece, ya no la imposición, sino ahora los límites de sus facultades, y el gozo de su creación y pensamiento. Así como afirma Ponce después que “mientras la burguesía se debate impotente frente a las mismas fuerzas sociales que ha desencadenado, el proletariado tiene en cambio en el marxismo no solo el instrumento más perfecto para comprender la sociedad, sino también para transformarla”.⁴⁹

Para describir tal circunstancia, Ponce hace uso del término “realismo socialista”, que resulta el más atinado y que, incluso, sería el sinónimo para la concepción marxista del “materialismo histórico”. Para ello, y sin intenciones de repetir la misma expresión, se ha comentado anteriormente que el materialismo histórico es la interpretación antropológica de la historia, esto es, la evaluación de las condiciones

⁴⁷ *Ibíd.*, 157.

⁴⁸ Marx, Karl, *óp. cit.*, 355.

⁴⁹ Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, 153.

materiales que permiten a los hombres la realización de los modos y posibilidades de vida, dicho sea, la relación entre el sujeto y el objeto, así como los frutos de esa condición. Así fue como Marx pudo presentar con gran maestría la dialéctica de la dominación y las clases dominantes. Ponce comenta que el realismo socialista implica que:

1º, la realidad debe ser descrita en su desarrollo revolucionario, es decir, en el conflicto de las luchas de clase, con todas las consecuencias que se derivan; 2º, la realidad debe ser presentada bajo su forma histórica concreta, es decir, los personajes deben vivir con vida propia, artísticamente propia, tal como resulta del análisis preciso y exacto de sus relaciones sociales.⁵⁰

Con eso queda expuesto que tanto el “materialismo histórico” como el “realismo socialista” son las teorías y pautas gnoseológicas que permiten la total comprensión de la vida humana en sus diferentes estadios, pues ya no solo es la narración cronológica de la dominación —en realidad nunca lo fue—, sino que se analizan las estructuras, condiciones, desarrollo y duración de los complejos de dominación, así como también se teoriza sobre las condiciones de liberación y de revolución.

Para referirse al resultado de esta inversión social, de esa irrupción histórica, Ponce utiliza el término “hombre nuevo”, que es el hombre que no solo se ha liberado de la opresión ideológica del capital —pues se ha de reconocer ahora que el capitalismo es, en todas las maneras, una ideología, una forma de vida, más que un sistema económico sin más—, que ha dejado de reproducirse en los esquemas de enajenación, sino que también se refiere a cuando el hombre comienza a labrarse así y generar una cultura. Dicho término, casi treinta años después de concluida la obra de Ponce, hace eco en uno de los personajes socialistas más destacados en la historia latinoamericana, Ernesto Che Guevara. Se desconoce la influencia de Ponce en la obra del Che Guevara, pero no habría que dudar de que durante su formación teórica el revolucionario haya entrado en contacto con los postulados poncianos, y que quizás de ahí haya retomado el concepto del “hombre nuevo”.

⁵⁰ *Ibíd.*, 158.

Tanto Ponce como el Che parecen seguir la misma línea respecto al prospecto de este nuevo ente social; para ello se habrá de considerar el análisis desarrollado por Manuel Lucas Villasenin, en su artículo «El humanismo marxista del Che Guevara», donde aborda la perspectiva guevarista del hombre nuevo. Para Villasenin, el hombre nuevo tiene su núcleo, su esencia, en el trabajo, o como él lo expresa: “La esencia del hombre, que es la actividad práctica consciente y libre —es decir, el trabajo—, es la que se encuentra fuera de sí, sin ser considerada como un fin en sí mismo, sino como un medio para la realización ajena”.⁵¹

Villasenin recupera también el sometimiento del hombre a instancias de un trabajo, de una técnica que no lo ve bajo sus carencias y necesidades, sino que lo ve como usufructo para la explotación y la ganancia, logrando ese usufructo bajo la enajenación, que es la forma pura de la ideología capitalista. La revolución socialista busca derribar todo el complejo de la enajenación; la revolución socialista no solo se limita a la apropiación de los medios de producción, sino a la superación y creación de sistemas de conexiones humanas, de comunidades libres, naturales.

Para que esto sea posible es necesario comprender la esencia del hombre liberado, es decir el trabajo desalienado y concreto, considerado como una finalidad en sí mismo, y cuyo producto no puede ser enajenado en el mercado. Este es un trabajo al que no se le huye, sino que es buscado como una necesidad para la autorrealización personal, sin requerir de coacción alguna [...] Este es un retorno del hombre a sí mismo, e implica llevar adelante lo que él considera la realización plena del hombre. La emancipación, como superación positiva de la alienación, en Marx adquiere una dimensión antropológica, psicológica, sociológica, estética y filosófica.⁵²

El régimen capitalista no promete la realización de los hombres, sino la posesión de las mercancías; esto es el desprecio de toda capacidad humana de admirar la belleza y cambiar el mundo. El hombre como mercancía es cambiante, pero, a diferencia del cambio de valor, cambia su uso únicamente, se vuelve un recurso

⁵¹ Villasenin, Lucas Manuel, “El humanismo marxista del Che Guevara”, *Jornadas de Estudiantes del Departamento de Filosofía*, Argentina, Universidad de Buenos Aires, 2011, 2, <http://eventosacademicos.filo.uba.ar/index.php/JEDF//paper/viewFile/1915/819>

⁵² Villasenin, “El humanismo marxista del Che Guevara”, 3.

sustituible, no habita el mundo, ni está en el mundo, sino que este se le escapa en la asfixia de no realizarse.

Este breve análisis revela los matices de la óptica del Che Guevara, lo que permite apreciar cómo existe una exigencia, casi imperativa, de una irrupción en el modo de vida de los hombres, una necesidad de recuperar y renovar las costumbres y los ritos, esto es, la creación de un hombre nuevo. Por ello, Ponce afirma:

En manos de la burguesía, la cultura y la técnica prometieron convertirse en instrumentos poderosos de liberación del hombre [...] en manos del proletariado, en cambio, la cultura no tiene secretos que esconder ni conquistas que renegar. Ha abierto para todos, las puertas de sus institutos y ha demostrado con el prodigioso empuje de su joven cultura que solo las masas son capaces de dar al hombre la totalidad de sus dimensiones.⁵³

El mundo es todo aquello de lo que el hombre es consciente, es aquello que percibe y propone. Por ejemplo, el agua de los ríos y lagos es percibida por los hombres y forma parte del mundo, pero no es el mundo hasta que llega el acto: el hombre bebe del agua o la utiliza para regar, generar energía o cualquier otra actividad. Esto quiere decir que el mundo es, a lo sumo, lo que los hombres hacen de él. El hombre mismo representa al mundo en dos dimensiones: la dimensión espiritual y la dimensión material. Al negar cualquiera de estas condiciones, el mundo pierde el sostén y el balance; los entes y las cosas quedan suspendidas en el espacio vacío, y es un espacio vacío dado que, sin la dimensión espiritual, el hombre no puede crear ritos ni alzarse con la palabra a lo bello. La poesía, la filosofía y la religión no tendrían lugar para desarrollarse; el cielo solo sería cielo, y no vendría de él un salvador, ni las emociones humanas sentirían el roce de las estrellas. Y sin la condición material, el arte como técnica y la ciencia no podrían mejorar la calidad de vida de las sociedades, dado que no tendrían un propósito ni un medio para habitar en el mundo.

De esta manera, queda plasmado, según se entiende, cómo funciona el fenómeno de la enajenación en los hombres; el trabajo fusiona ambas capacidades humanas: la espiritual, porque le permite establecerse a sí mismo como creador y renovador

⁵³ Ponce, *óp. cit.*, 170.

de las fuerzas humanas, y la condición material, porque permite desarrollar y acoplarse a modos distintos de vida, si se propone cambiar incluso las propias fuerzas salvajes de la naturaleza.

Si en el trabajo, que es el eje central de la condición de vida de cualquier modo de producción, se priva de cualquiera de estos matices del espíritu humano, ocurre la enajenación. Tales características del fenómeno nos hacen considerar los graves efectos que ha tenido en el curso de la historia y su importancia en la búsqueda de la libertad humana, tanto individual como social.

En una sociedad dividida en clases, el “interés común”, las “exigencias colectivas”, la “moral social” o la “justicia humana” son mentiras inicuas, ideales mentidos que no han coincidido jamás con los intereses verdaderos de todos los hombres. Expresión del dominio de una clase, la “cultura”, la “moral”, la “sabiduría”, nunca han sido hasta hoy valores absolutos, con alcance general.⁵⁴

La sociedad del hombre nuevo sería aquella en donde el mercado y la industria no inventen ni reinventen las necesidades materiales del hombre, sobre todo, que no condicione las necesidades espirituales con las materiales; la posesión, el lujo y la acumulación ya no son el objeto primario del ánimo humano, donde la ambición y la frivolidad minan la convivencia de los hombres en la nueva estructura social; el hombre comprende al otro, lo reconoce no como competidor, sino como un camarada que guía y aconseja sobre el bien común. El trabajo será libre, esto es, una elección concreta y coherente para la vida; no será más una subordinación a capricho del anónimo absoluto, sino que su exigencia social será gratificada y honrada.

2.2.2 Rodolfo Mondolfo, una interpretación desde *El humanismo de Marx*

Mondolfo presenta en el primer capítulo del libro las líneas que permiten vislumbrar el contenido teórico de Marx manifestado como un humanismo. Pero, ¿qué es lo que da pauta a este humanismo marxista? Para ello, el autor expone que un humanismo realista (*reale Humanismus*) debe aspirar a: “considerar al hombre en su realidad efectiva y concreta; a comprender la existencia del hombre en la historia,

⁵⁴ Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, 175.

y a la historia misma como realidad producida por el hombre a través de su actividad, de su trabajo, de su acción social”.⁵⁵

A lo largo y ancho de los escritos de Marx y Engels, se pone de manifiesto su preocupación por la vulneración que sufren los hombres en el desarrollo de los bloques de producción, siendo el bloque capitalista el de mayor análisis. Es por ello que desarrollan dentro de su pensamiento una herramienta, tanto intelectual como espiritual, que permita a los hombres no solo rebelarse, sino romper las cadenas de opresión que les impiden ser partícipes de una sociedad y del mundo que les rodea. Por tanto, entendemos que en su teoría el foco de atención es el hombre y su condición, de ahí que se derive la concepción de «realista»; precisando más en ese concepto, Mondolfo escribe:

Lo que debe inquirirse en el hombre es su actividad concreta, sensible: esa actividad crítico-práctica que puede también ser una actividad revolucionaria, en cuanto ésta debe partir del conocimiento efectivo de la realidad existente; realidad de la cual, a través de la propia reacción, debe tratar de provocar su modificación, su cambio histórico.⁵⁶

El humanismo marxista o realista no solo considera al individuo como un ser aislado, en una proyección respecto a lo que su condición le permite formar, sino que, partiendo de la factualidad de su pensamiento y acto, construye un sistema que analiza las relaciones sociales humanas y su fluctuación en el mundo. Esta inferencia toma lugar cuando nuestro autor asevera que “no solo el ambiente influye en el hombre, sino que, recíprocamente, el hombre crea el ambiente y lo va modificando, de manera tal que siempre existe una acción efectiva del hombre y no una receptividad pasiva frente a la acción del ambiente”.⁵⁷

Dicho lo anterior, Marx no presenta al Hombre como un ser desnudo, frágil, arrojado al mundo sin noción de lo que existe; todo lo contrario, lo ve como negado de la posibilidad de asumir un lugar en el mundo, sometido a no contemplar ni a contemplarse como proyecto, y rebajado, entonces, a ser un objeto más, una

⁵⁵ Rodolfo Mondolfo, *El humanismo de Marx* (México: Fondo de Cultura Económica, 1964), 12.

⁵⁶ Mondolfo, *El humanismo de Marx*, 13.

⁵⁷ *Ibíd.*, 14.

mercancía. Por tanto, es imperativo que el hombre desarrolle un sentido, una razón de su ser.

Marx habla del conocimiento humano y de su realidad, afirma que la cuestión de saber si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva, debe ser considerada en relación con la vida humana y con la actividad que desarrolla el hombre: el hombre necesita del conocimiento para obrar, pero de un conocimiento que sea previsión, que puede ser verdadera, pero a veces también errónea.⁵⁸

El autor realiza un análisis clave para la comprensión del surgimiento de la conciencia de clase, señala algo muy concreto: el hombre solo puede entender la realidad mediante el descubrimiento de las relaciones de su trabajo. Es decir, el hombre adquiere conciencia en tanto que se descubre o no dentro de su obra. Dicho argumento sugiere que, en un sistema de dominación, si el hombre se descubre en su obrar, se ve a sí mismo como un ser carente, y si, por el contrario, no halla su voluntad en su quehacer, se encuentra enajenado. Cuando el hombre se siente carente y enajenado, surge en él una necesidad distinta a las del cuerpo humano: una necesidad colectiva, una necesidad de emancipación.

Esta fuerza impulsora es la conciencia de una necesidad. La necesidad es una realidad que el hombre siente en su interioridad, de la que se da cuenta en su propia conciencia, es una necesidad subjetiva; pero cuando se comunica a una multiplicidad de personas y pertenece a toda la masa de una colectividad puede entonces convertirse de subjetiva en objetiva [...] El hombre debe ser estimulado por motivos; y los motivos que pueden impulsarlo a la superación de la situación existente deben ser necesidades que el hombre siente, deben ser una insatisfacción de la situación actual, que determina en él una exigencia de superación; solo así puede alcanzarse una verdadera comprensión de la historia.⁵⁹

Como se ha expuesto, el humanismo marxista se distingue de otros tipos de humanismo en el sentido de que considera las relaciones del hombre como la causa del desarrollo histórico. Esto plantea el supuesto de que el hombre tiene el control para dirigir el curso mismo de la Historia, siempre y cuando se cumplan las condiciones materiales y exista una conciencia de clase. Cuando no se cumplen estas condiciones, ocurren desviaciones del ideario social que no ofrecen un plan de acción.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ Mondolfo, *El humanismo de Marx*, 19.

Es indudable que algún individuo o grupo puede, en sus concepciones y aspiraciones, anticiparse a los tiempos; pero caemos entonces en las utopías, irrealizables en la historia por ausencia de las condiciones imprescindibles [...] se hallaba así en un conflicto insoluble entre lo que podía hacer en las condiciones reales existentes y lo que debía hacer según su programa.⁶⁰

El autor concluye que el materialismo histórico es un humanismo en tanto que determina al hombre no como un producto de la sucesión histórica, sino como actor que causa los movimientos históricos por medio de sus actos, el núcleo central de este pensamiento es la búsqueda de la libertad del Hombre.

Entender qué es el marxismo no es tarea fácil; requiere una ardua labor de análisis e interpretación para precisar a qué se refiere esta postura filosófica y antropológica. Dentro de todos los posibles frutos a extraer del contenido teórico de Marx y Engels, después del análisis, se puede percibir el núcleo de sus postulados: el humanismo. Un humanismo reaccionario, dado que no pretende descubrir qué es el hombre ni, a partir de la búsqueda del origen, intuir un propósito en su existencia. Marx tiene muy presente que el hombre es un ser social; por tanto, su orden natural es la convivencia con sus semejantes. Sin embargo, esta convivencia se ve negada por un complejo de dominación que lo aleja de los demás individuos y, sobre todo, de sí mismo. Por ello, parece preciso señalar la manera en que Mondolfo reivindica las pretensiones del ideario de Marx:

El carácter que adopta en Marx esta filosofía del hombre es una filosofía de la praxis, de la actividad humana que abraza todas las formas, intelectuales y materiales, teóricas y prácticas en que pueden manifestarse [...] Esta reivindicación del hombre real y activo debe servir, además, para mostrar que el hombre tiene en sí mismo, en su actividad, además del poder de crear la historia, también la capacidad de la libertad de la persona humana.⁶¹

Se ha enunciado que el hombre se encuentra ajeno y reducido a una fracción de nada debido a un complejo de dominación que lo oprime. ¿Cómo se realiza tal dominación? Dada la basta discusión concentrada en esta investigación, resulta limitado decir que la dominación es simplemente la pérdida de la relación entre el obrero y su trabajo. Como se verá más adelante, con la exposición de otros pensadores, este aspecto es solo la pauta mínima de todo el mecanismo de

⁶⁰ *Ibíd.*, 26-27.

⁶¹ Mondolfo, *El humanismo de Marx*, 30.

sometimiento. Es decir, la concentración de tal dominio es la pérdida de la relación que el hombre mantiene con el mundo real, su ser social, y con su mundo natural, que son los medios que le permiten realizar su vida. Por tanto, estas pautas son las premisas que confieren mayor relevancia en la apuesta antropológica.

El tránsito del naturalismo al historicismo se cumple a través de la consideración de las exigencias imprescindibles de la realidad del hombre, que es, ante todo, un ser natural viviente y por consiguiente no puede tener realidad si no es real el mundo exterior, que es su objeto; y en segundo lugar es un ser humano, y como tal vive y actúa en la especie humana.⁶²

Se entiende entonces que la distinción de esta vertiente del humanismo con respecto a otras posturas radica en que el hombre no es un ser extraviado que necesita encontrar un origen, sino que se reconoce como un ser sometido. No hay una necesidad ontológica de actuar en el mundo, como afirma la mayoría de los ideales del humanismo. La dignidad del hombre no descansa en estar en Dios o en proyectarse en algo, sino que, en el humanismo marxista, existe una exigencia de libertad, porque el Hombre ya es digno de estar en el mundo.

En todas estas doctrinas, el individuo resulta aniquilado y destruido en la masa, pierde toda realidad y actividad autónoma, pierde toda posibilidad de independencia personal de pensamiento y de acción. Marx, por el contrario, reivindica el valor espiritual que quiere ver realizado por la masa; reclama una colectividad compuesta de espíritus libres e independientes, es decir, quiere afirmar y reivindicar el principio de libertad universalmente extendido a toda la humanidad.⁶³

Se ha señalado ya cuál es el objeto contra el que se alza este humanismo marxista: la enajenación. Por lo tanto, el objetivo último del humanismo marxista puede encuadrarse de la siguiente manera:

Su preocupación fundamental, relativa al concepto del hombre real, se afirmaba ya como una crítica de toda concepción abstracta y sobre todo como defensa de la dignidad humana y exigencia de una revolución que rompa todas las cadenas radicales que humillan al hombre y le niegan una condición humana, y que cumpla en la lucha la reconquista total del hombre.⁶⁴

No resulta inadecuado decir, entonces, que la condición natural del hombre es incompatible con las exigencias del capitalismo. El hombre tiende a vivir y a

⁶² *Ibíd.*, 32.

⁶³ Mondolfo, *El humanismo de Marx*, 50.

⁶⁴ *Ibíd.*, 35.

expresarse, pero dentro de los esquemas de dominación solo encuentra un verdugo que lo exprime sin más. El ser humano es un proyecto inacabado; es decir, se renueva a sí mismo en la medida en que satisfaga sus motivaciones y necesidades. No es un ser estático y moldeable.

El hombre crea y produce sus medios de vida, se siente continuamente impulsado a modificar las creaciones antecedentes, a introducir innovaciones, a desarrollar en el curso de la historia sus invenciones; se siente impulsado por las mismas exigencias de su vida, por el desarrollo y la multiplicación de sus necesidades y deseos de mejoramiento [...] La creación que realiza el hombre es creación de su propia vida, en realidad, una creación progresiva de sí mismo.⁶⁵

Marx insiste en que debe producirse el tránsito a un nuevo bloque en la historia, a un nuevo modo de producción. Este tránsito solo puede ser posible si el hombre mismo es la causa de tal irrupción histórica. El producto de este cambio no es otro que el reconocimiento de los hombres en el ejercicio pleno de la libertad, ¿y libertad para qué? Libertad para poder ser en el mundo.

La esencia humana de la naturaleza existe solamente para el hombre social: en efecto, solo aquí la naturaleza existe únicamente para el hombre como vínculo para el hombre; como existencia de él para el otro y del otro para él, y así también como elemento vital de la realidad humana; solo aquí ella existe como fundamento de su propia existencia humana. Solo aquí la existencia natural del hombre se ha convertido para el hombre en existencia humana; la naturaleza se ha hecho hombre.⁶⁶

Queda entendido ahora que el humanismo realista es un humanismo, por un lado, en tanto que reconoce a los hombres como creadores de la libertad y, por otro, en tanto centra la acción del hombre como motor de la historia, la historia humana.

El desarrollo de la argumentación que persigue Mondolfo en este capítulo comienza con las discordancias que tiene con la teoría de Erich Fromm respecto al humanismo marxista; luego aborda las aseveraciones que considera adecuadas dentro del cuadro teórico de dicho humanismo. Por tanto, se han recuperado solo tres aspectos para analizar, dado que tocan partes clave para el desarrollo de la investigación: qué es el humanismo de Marx, el trabajo y la enajenación. Respecto

⁶⁵ *Ibíd.*, 42.

⁶⁶ Mondolfo, *El humanismo de Marx*, 46.

a qué es el humanismo de Marx, encontramos una diferencia entre ambos postulados teóricos. Mondolfo escribe:

La filosofía marx-engelsiana no es de ninguna manera un materialismo, a pesar del nombre que lleva habitualmente. Fromm la llama un “existencialismo espiritual”, cosa que no me parece exacta; sus autores le llamaron *reale Humanismus*, y este nombre corresponde justamente a su fin, que es la reivindicación universal de la persona humana. Por eso tampoco acepto decir con Fromm que ese fin es la plena realización del individualismo, porque el individualismo implica un antagonismo entre cada individuo y los demás, que se halla muy lejos de la aspiración marx-engelsiana.⁶⁷

Es comprensible, hasta cierto punto, entender la perspectiva que presenta Fromm al respecto. La liberación de los seres humanos comienza con la liberación del individuo; es decir, el despertar de la conciencia colectiva empieza con el despertar de la conciencia individual. Como psicoanalista, Fromm emplea una terminología diferente, que no ha sido abordada en el curso de esta investigación, lo que podría dificultar la explicación de sus ideas. Fromm denomina «existencialismo espiritual» al humanismo de Marx. Su propuesta analiza la emancipación del ser humano en tanto individuo, considerando que su yo es la primera fuente de conexión con el mundo. De ahí surge la oposición que mantiene Mondolfo, ya que el proceso emancipatorio no recae principalmente en la conciencia individual. Debe haber una conciencia de necesidad, la cual el individuo no necesariamente alcanza por sí mismo, sino que se le revela a través del movimiento revolucionario y de la unión de los hombres.

Mondolfo y Fromm parecen llegar a un acuerdo en lo que respecta al trabajo y a la enajenación, lo cual resulta sorprendente, dado que es el mismo Mondolfo quien afirma no haber mantenido un intercambio de ideas con Fromm. A pesar de ello, ambos llegan a conclusiones similares en estos temas. Respecto al trabajo, Mondolfo dice:

Si el trabajo es de este modo, la autoexpresión del hombre y el proceso de su autodesarrollo debería ser, pues, fuente de satisfacción para el hombre; pero pierde esta posibilidad en su enajenación, en la conversión del trabajador en mercancía

⁶⁷ *Ibíd.*, 63.

fuerza de trabajo: efecto de la división del trabajo que, asociada con la propiedad privada, lo reduce a una fracción de hombre.⁶⁸

El trabajo es una virtud de los hombres, virtud de cambiar y relacionarse con el mundo, pero esa actividad les es expropiada para que no dispongan de sus bondades intelectuales ni disfruten de unas condiciones materiales dignas; la enajenación impide la extensión de las capacidades humanas, por el contrario, se vuelve una mutilación de su ser. Más adelante nuestro autor también afirma que “la enajenación se engendra por la conversión del producto de la actividad creadora del hombre en una realidad en sí y por sí, dominadora del hombre mismo, en un fetiche, al que el hombre somete, despojándose de su mismo ser creador”.⁶⁹

La teoría de la fetichización del trabajo elaborada por Fromm se expondrá más adelante⁷⁰. No obstante, la impronta que deja en Mondolfo se relaciona más con el hecho de que en el fetiche se idolatra lo vacío y, además, lo producido por el hombre. La fetichización del trabajo ocurre, como decía el propio Marx, porque el obrero solo encuentra su lugar en la medida en que vende su propia fuerza de trabajo —sin trabajo el obrero es un ser vacío, por lo que busca afianzarse en el trabajo—. Además, refuerza su conciencia, su ser, en el trabajo de otro, en este caso, los medios de producción.

2.2.3 Raya Dunayevskaya, un análisis desde *Marxismo y libertad*

Las investigaciones realizadas por Raya Dunayevskaya respecto al humanismo marxista presentan, sin duda alguna, un gran avance para el mayor y mejor esclarecimiento de la idea central que la teoría antropológica marxista se propone. La autora comprende perfectamente cuál es el meollo del humanismo marxista: el hombre y su libertad; a lo que comenta:

Ciertamente estamos viviendo ahora el desarrollo ulterior de las contradicciones que surgieron con la creación de la industrialización. [...] El Estado totalitario unipartidista

⁶⁸ Mondolfo, *El humanismo de Marx*, 65

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ Si es necesario, confróntese en el apartado dedicado en esta investigación a la aportación teórica de Erich Fromm, particularmente; p. 66 y ss.

es la máxima expresión de estas contradicciones y el problema central persiste: ¿Puede ser libre el hombre?.⁷¹

A estas alturas del término de la investigación resultará ya no tan difícil discernir la relación y el problema que supone la producción y el trabajo enajenado con la libertad humana. Remontándonos al *Manifiesto*, el propio Marx señala que la gran industria pone en la vida de los hombres necesidades ajenas a la verdadera condición del hombre: en tanto más se produce, más necesidades el hombre tiene⁷². Se llega a tales extremos que, de tantas nuevas necesidades y tantas nuevas formas de consumo, la vida del hombre deja de ser una vida verdaderamente humana. Esto es, se deja de lado no solo las formas naturales de consumo — entendiéndose esto como las primeras formas del consumo de alimento, calzado, vivienda, etc.—, transgrediendo y desfigurando toda realización económica, política, artística, filosófica y metafísica del hombre. Es por ello que cuando Dunayevskaya sentencia tan clara como brutalmente: ¿puede ser libre el hombre?

Tratar la libertad del hombre no se remonta en absoluto al ideal abstracto de la Revolución Francesa, sino que apunta a otro extremo. ¿Puede el hombre libre volver a ser? Libertad, igualdad y fraternidad son las exigencias de los franceses; exigencias que constituirían el camino para la existencia del hombre universal y su sociedad, dado que estas tres máximas son, a lo sumo, necesidades casi innatas de los individuos. Esa es la concepción general con la que se acepta la discusión histórica de la Revolución Francesa. Sin embargo, como se desarrollará más adelante el punto que aquí se deja entrever: ¿no son la libertad, la igualdad y la fraternidad reacciones y acciones ante una fase de la historia más que su base?

Siguiendo la misma línea, ¿en qué consiste esa libertad del hombre? ¿Es la decisión consciente del acto? ¿Es la ilustración voluntaria de la conciencia? Si es así, en el primer aspecto se puede afirmar que la libertad es algo que se instruye, se inculca a los hombres. ¿Libertad para qué o sobre qué? No se pretende realizar una exégesis de la libertad, sino simplemente abordarla como fenómeno, pues la libertad

⁷¹ Dunayevskaya, Raya, *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días*, (México: Juan Pablos Editor, 2007), 45.

⁷² Consúltase en Karl Marx, *óp. cit.* 315-328.

es algo por lo que el hombre está dispuesto a matar o morir. ¿Es innata la libertad? ¿Una verdad indubitable? Quizás se pueda intuir la respuesta en una observación que la autora realiza en su análisis sobre la dialéctica hegeliana.

La libertad no sólo es un punto de partida en Hegel, sino su punto de retorno: “Cuando los individuos y los pueblos han acogido una vez en su mente el concepto abstracto de la libertad absoluta, ninguna otra cosa tiene una fuerza tan indomable, precisamente porque la libertad es la esencia propia del espíritu y es su realidad misma”.⁷³

Dunayevskaya expone cómo la libertad, en este caso, la libertad del sometido comienza en la rebelión, sin que nadie le adoctrine, sin necesidad de un guardador de rebaños que le diga que más allá de la jaula hay más cielo.

Las masas hicieron algo: lucharon por el pan y el abrigo concretamente, por armas para combatir al enemigo en el interior y en el exterior, por el control de precios. [...] Ligaron su demanda de pan y de trabajo a la demanda de la libertad política y la plena ciudadanía. Fue la necesidad y no la teoría la que les forzó a actuar directamente en la configuración de la nueva sociedad.⁷⁴

Esta idea se relaciona a un postulado que abordaba Aníbal Ponce⁷⁵. Recapitulando: las ideas abstractas de libertad, igualdad, etc., son postulados de una doctrina vigente, la burguesa o dominante. Es por ello que el hombre sometido y alienado, para poder alcanzar una nueva forma de organización social, debe reformar la apariencia cotidiana, ya sea empezando con una práctica sin teoría —como en el caso de la Revolución Francesa— o bien pensar y formular los estatutos de la práctica. O, como lo ejemplifica magistralmente Dunayevskaya:

Theophile Leclerc invitó a los legisladores a levantarse a las tres de la mañana y tomar su lugar entre los ciudadanos que asediaban las puertas de las panaderías: “Tres horas de espera en las puertas de una panadería le proporcionaría mayor aprendizaje a un legislador que cuatro años en los bancos de la Convención”. Para Robespierre, la razón era el “Ser Supremo” Pero la razón, decía Jean Varlet, vivía entre las masas.⁷⁶

Respecto a la alienación o enajenación, parece que Dunayevskaya recupera de Hegel una definición clara y precisa que señala puntualmente el fuerte de este fenómeno:

⁷³ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 53.

⁷⁴ *Ibíd.*, 48.

⁷⁵ Véase en esta misma investigación, 21

⁷⁶ Dunayevskaya, *óp. cit.*, 49.

El trabajo enajenado: “Entre más mecanizado el trabajo, menor su valor y mayor el esfuerzo del individuo”. “El valor del trabajo disminuye en la misma proporción que la productividad del trabajo aumenta... Las facultades del individuo se restringen infinitamente y la conciencia del obrero se degrada a su nivel más bajo de torpeza y negligencia”.⁷⁷

En la sociedad moderna y contemporánea se pueden ver a plena luz las manifestaciones del trabajo enajenado, que abarcan desde la explotación, el mal salario y la idolatrización de la máquina, y hacen que el hombre se descomponga en el trabajo más que realizarse en él. El trabajo humano se supone el motor de la historia, y bajo el yugo del capital, la historia se ha detenido por completo.

¿Por qué la historia se ha detenido con el capitalismo? ¿Qué ha pasado entonces desde Marx hasta nuestros días? ¿Qué significan entonces todas las guerras y las revoluciones? ¿O el avance de las nuevas tecnologías y de la medicina? Analicemos lo siguiente; nuestra autora refiere que para cada fase de desarrollo del pensamiento hay una fase correspondiente en el desarrollo del mundo, esto indica que no se niega la historia en su generalidad, aceptada como la ciencia que se encarga de narrar los acontecimientos del pasado para comprender nuestro presente; pero, analizando bajo la óptica antropológica marxista, ¿qué es la historia? Esta es la historia de los medios de producción. Esto ha sido repetido durante décadas y por cientos de estudiosos de la materia, y al margen de evitar una de las contradicciones que Ramos señala sobre los tecnicismos, parece pertinente ejemplificar, más o menos, cuál es la generalidad del término.

En la dialéctica del amo y el esclavo, tanto Hegel como Marx dejan entrever la tensión que existe entre la clase dominante y la clase sometida, y tal tensión es la que genera los cambios históricos. Esa tensión se define tanto como la confrontación como la reciprocidad de relaciones sociales existentes, y en cada fase histórica el esquema de tensión-reciprocidad es el mismo, aunque este derive en conductas distintas. Esto queda expuesto de mejor manera cuando la autora menciona que:

El punto de partida es la condición material para la libertad, creada por la Revolución Industrial, el elemento esencial es que: el hombre tiene que luchar para obtener la

⁷⁷ *Ibíd.*, 51.

libertad; es así que se revela “el carácter negativo” de la sociedad moderna [...] Lo que resulta crucial tanto para Hegel como para Marx es que existen obstáculos en la sociedad contemporánea que impiden el desarrollo pleno de las potencialidades del hombre, de la “universalidad” del hombre.⁷⁸

Cada sucesión histórica, cada nueva fase de la historia o cambio en los modos de producción, es siempre una nueva cadena, un nuevo mecanismo de dominación para que el esclavo, el siervo y el proletario se mantengan en el régimen de sometimiento, y el amo, el señor y el burgués sigan ejerciendo el rol del verdugo. Así, una visión antropológica de la historia podría definir que la historia —o más exactamente, la prehistoria, como diría Marx— es la sucesión del mecanismo de dominación, la técnica y la ideología, que impiden al individuo reconocerse y crear una identidad social; hasta que este no se apropie de esos dos agentes, no podrá hablarse de una historia auténticamente humana. Como señala Dunayevskaya “es así, y solo así, que el hombre finalmente logra la verdadera libertad, no como una posesión, sino como una dimensión de su ser”.⁷⁹

En torno a lo que ha discurrido esta investigación, y como se ha señalado en los capítulos anteriores con Rodolfo Mondolfo y Aníbal Ponce, el humanismo teórico de Marx se distingue por mucho de las antiguas doctrinas —ese es un punto magno importante de este escrito—, y se distingue precisamente porque Marx sitúa al hombre como agente de la historia. El motor de dicha historia son sus relaciones, por lo que todo acto y acontecimiento histórico es desarrollado por la mano humana y no al revés. El hombre aquí ya no padece la historia, como en el Medioevo, donde la figura de Dios y la naturaleza mediaban el acontecer humano de una manera tanto simbólica como real —en tanto que el símbolo configuraba el *ethos*—. Sin embargo, ¿qué hay del hombre ahí? Marx reivindica la presencia humana a manera de primer motor, como el fósforo que prendió la mecha de la civilización. Así podría verse reivindicado el análisis de nuestra autora:

Es esta deshumanización de la idea lo que Marx castiga sin piedad, como si los pensamientos flotaran entre el cielo y la tierra en vez de salir del cerebro humano: “En el lugar que le corresponde a la realidad humana, Hegel ha puesto el conocimiento absoluto”. Es aquí donde Marx tomó a Hegel —que estaba “de

⁷⁸ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 54.

⁷⁹ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 55.

cabeza”— y lo puso de pie, creando así la concepción marxista de la historia, el materialismo dialéctico.⁸⁰

Durante el desarrollo de este proyecto, se ha podido notar, casi como un trasfondo, cuál podría ser la última instancia del análisis antropológico marxista. Primero que nada, recapitulemos para dar cuenta de qué es lo que nos ha traído hasta este punto. Uno de los objetivos era dar cuenta de los retos que impiden la comprensión de lo que es el comunismo y el socialismo; en particular, cómo es que esta malformación del propio contenido teórico aleja de las pretensiones y del ideal de Karl Marx. Por ello, enfocándonos en la revisión antropológica de los escritos de Marx, se desentraña así lo que varios autores denominan “humanismo marxista”.

Dicho lo anterior, el humanismo marxista podría definirse como la revisión de la estructura de la ciencia económica, pasando de ser el análisis de una ciencia abstracta a ser entendida como mercado, es decir, una relación entre hombres, pasando a dimensionar sus efectos en la sociedad y en el hombre mismo. Son estos últimos términos los que despiertan un giro en el análisis del humanismo marxista: al dimensionar los efectos en el hombre, se vuelca hacia un fenómeno nuevo, el centro del análisis antropológico: la ideología.

Al dar una nueva revisión al ideario marxista, el espectro de la ideología se hace presente. ¿Qué es lo que da surgimiento al análisis de este nuevo fenómeno? Haciendo la revisión antropológica, se analizan dos factores: a) la producción — esto es, las formas en cómo se produce, la industria— y b) el mercado —siendo esto las maneras en que se consume—. Tales vertientes, encadenadas una a la otra, tienen una estructura que determina qué se produce y cómo se consume, y eso es lo que entendemos por ideología. Y esto no es nuevo: Marx, desde el *Manifiesto*, lo señala puntualmente, denominándolo “discurso dominante”. Ahondar en lo referente a la ideología es, en suma, un trabajo tan extenso como especializado, que no se abordará en este corpus, pero que era necesario señalar, pues su latencia en el humanismo marxista resulta incuestionable y es el punto final de la investigación actual. Sin embargo, cabe mencionar que este punto crítico ha

⁸⁰ *Ibíd.*, 57.

sido tratado por algunos autores como Louis Althusser, Antonio Gramsci y Bolívar Echeverría, así como se deja entrever en las investigaciones de otros autores.

Para finalizar lo que es de interés respecto a este tema, la ideología, definida en palabras de Althusser “la ideología es necesariamente una representación deformada de la realidad. Es la representación imaginaria que se hacen los hombres acerca de sus condiciones reales de existencia [...] La ideología cumple una función social: asegurar la cohesión de sus miembros”.⁸¹

El agente que media el mensaje ideológico entre el dominado y el dominante, como bien señaló Ponce, no es otro que el intelectual, aquel que justifica por qué el dominado debe permanecer sometido y por qué el dominante debe conservar su casta. Dunayevskaya, a la par que Ponce, parece rozar los mismos tintes hacia la crítica al intelectual. Al margen de Marx, de igual manera la autora cuestiona el desarrollo de los intelectuales partícipes del denominado “socialismo utópico”, cuyas incentivas, precisamente, más que introducir al individuo a una conciencia real, lo distanciaban de un proyecto concreto:

Mientras que Marx estuvo siempre del lado de la clase obrera revolucionaria, estos intelectuales, incluyendo a los que, como Proudhon, se formaron por sus propios esfuerzos, en la hora de la acción siempre se opusieron a ella [...] En lugar de analizar o alinearse con el desarrollo histórico real de las masas, Proudhon había planteado el desarrollo de una “razón universal”, la “verdad absoluta”, la que dio nacimiento a unas cuantas ideas morales “desclasadas” tales como “justicia” e “igualdad”.⁸²

Como también más adelante señala:

Mientras que Marx ubicó al proletariado en el centro de todo su pensamiento, Proudhon ubicó al pequeño productor y su meta era eliminar al intermediario entre el capitalista y el trabajador, repartir la tierra y la industria y establecer una sociedad de “productores en igualdad de condiciones”. Su concepción era que «el intercambio podía ser organizado equitativamente», solo si el comerciante y el banquero no tuvieran el poder monopólico concedido a ellos por el gobierno.⁸³

En las citas anteriores, se pone de relieve que el intelectual —que ha estado y está del lado de la burguesía o del poder— promueve el discurso ideológico no con otro

⁸¹ Véase en Louis Althusser, “Conversaciones con Fernanda Navarro”, *Filosofía y marxismo* (México: Siglo XXI, 2015), 51.

⁸² Dunayevskaya, *óp. cit.*, 71

⁸³ *Ibíd.*, 72.

objetivo que el de abolir la libertad, negar la posibilidad de hombres libres y contradecir su independencia de ser autónomo. Para aclarar mejor esta idea, Dunayevskaya rescata una semblanza de Marx, que enmarca una vez más la cuestión de la ideología:

“La libertad es la esencia del hombre, en grado sumo”, escribió Marx, “e incluso sus oponentes se dan cuenta de ello puesto que combaten su realidad... Ningún hombre combate la libertad, a lo sumo combate la libertad de los demás. Por lo tanto, todo tipo de libertad ha existido siempre, sólo que en una época como un privilegio especial y en otra como un derecho universal” (Dunayevskaya, 2007: 75).⁸⁴

Es imprescindible recordar un poco a Ramos y a Fromm en este apartado, dado que, según parece, a manera freudiana, el discurso de esta investigación tiene una compulsión de repetición. Esto es, que se ha manejado el contenido teórico de nuestros autores bajo el mismo matiz conceptual: enajenación, trabajo, propiedad privada, etc., desglosándolos según la postura de estos pensadores. Para evitar el verbalismo hueco, es necesario precisar que las categorías que se manejan son la fuente misma del corpus humanista de Marx y no solo arbitrariedades de la razón.

Estas formas conceptuales son las categorías antropológicas con las que Marx desarrolla sus indagaciones económicas, entendiéndolo de la siguiente manera: Marx, al estudiar, digamos, la gran industria, no solo se fija en qué es lo que se produce, sino en cómo es que se produce, teniendo claros dos aspectos que conforman la producción industrial: la condición material (cómo y con qué se produce) y la dimensión espiritual (quién es el que produce, entendiendo la dialéctica: burgués y proletario, o ideología y sometido). Esto es, que la revisión antropológica de la ciencia económica le permitió a Marx, por un lado, de la condición material, dar el paso de la “ley del excedente” de la economía política inglesa a encontrar la fórmula de “la plusvalía” y que, al mismo tiempo, en la dimensión espiritual, encontrara cómo es que en la plusvalía se encuentra escondida ya no la explotación, sino la forma matriz de esta: la enajenación, la pérdida de lo humano en el objeto. Marx, como científico y filósofo, pasó del flogisto a leyes formales económicas y antropológicas.

⁸⁴ *Ibíd.*, 75.

Es por ello que ahora resulta, sino evidente, por lo menos obvio, por qué al analizar la discusión del humanismo en Marx o el humanismo marxista los autores, casi a manera de soliloquio, cimientan sus trabajos en el mismo crisol categórico. Sin embargo, hay una razón más por la cual ocurre este fenómeno: la discusión en torno al humanismo marxista es relativamente nueva y a su vez desconocida. La primera vez que se consideró como un campo de estudio formal fue a finales de la década de 1960. Un grupo de intelectuales, encabezados por Erich Fromm, al redescubrir ciertas obras de Marx que habían permanecido ocultas —tales como *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844* y los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*—, que fueron desconocidos hasta su publicación en 1932 y 1939 respectivamente, lograron un avance. Desde su publicación hasta la intervención de Fromm distan aproximadamente 30 años. Aunado a que, por regla general, se ha visto que la enseñanza de Marx en las escuelas y universidades es casi nula y se ponderan los anacronismos, las tergiversaciones y el contenido anquilosado, la construcción de un campo fuerte para esta dimensión del marxismo ha sido pobre. Así pues, el reto actual, como diría Althusser, ya no se trata de hacer filosofía marxista, sino más bien una filosofía *para Marx*, por lo que los intelectuales que decanten su quehacer hacia el humanismo marxista tienen todavía mucho que pulir y pensar.

Por tanto, con el objeto de desentrañar este gran archipiélago sobre lo que dijo o no dijo Marx respecto a lo que es o no es el comunismo o el marxismo, para los términos de este trabajo se habrá de decantar que el marxismo —al centrar al hombre en sus dimensiones económicas, que no son otra cosa que las relaciones sociales históricas de intercambio, y no algo ajeno a la propia actividad del hombre— es un humanismo. Y acorde con ello, y como bien identificó Dunayevskaya, lo central a esta corriente humanista es nada más y nada menos que la posibilidad de libertad que tiene el hombre. Se habla de posibilidad en tanto que el hombre alcanza la libertad al reconocerse a sí mismo y no como instrumento del Estado ni como un engranaje industrial. Al respecto, la autora recupera estas palabras de Marx, que dicen:

Las relaciones jurídicas, al igual que las formas de Estado, no podían ser entendidas por sí mismas, ni explicadas por el llamado progreso de la conciencia humana, sino que están basadas en las condiciones materiales de vida... No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.⁸⁵

¿Son la industria y el Estado las únicas posibilidades de alcanzar la libertad? En la teoría clásica humanista, muchos afirmarían que no, pues el hombre podría manifestar su libertad a través de formas singulares como el arte, cualesquiera de sus manifestaciones, que el ingenio del hombre —a la manera de Da Vinci o Maquiavelo— siempre es la revolución viva que puede encontrar vías para no saberse naufragado. Sin embargo, nosotros responderíamos que sí: tanto el Estado como la industria son las dos vías principales por las cuales el hombre alcanza su libertad. Industria y Estado, ambas a la par, orientadas a un objetivo, pueden determinar el ritmo de una nación; la industria, en el sentido del capital, a mayor producción y consumo, se traduce en tiempos de prosperidad y ganancias estables; y el Estado, a manera positivista —en tanto que orden y progreso—, supone una regulación del temperamento social de la población. Cuando el Estado y la industria trabajan en conjunto, dan a luz a lo que se conoce como la ideología, resultando de esta conjunción de fuerzas que la hegemonía de poder recaiga en la industria, y el Estado solo se encarga de hacer prevalecer las disposiciones que a la gran industria le son convenientes.

El trabajo, entendido como la facultad que el hombre tiene para interactuar, modificar y crear objetos con la naturaleza para el bien común o el uso personal —facultad donde se combinan cuerpo y espíritu, razón y fuerza, y que el hombre en su articulación va desarrollando a lo largo de su vida—, pero que, como se ha visto, esta realización solo es de una manera aparente, dado que el trabajo, las condiciones y las exigencias del trabajo han sido predisuestas para enervar cualquier sentido de utilidad o creatividad al obrero y solo generar necesidad y dependencia.

⁸⁵ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad.*, 76.

En tales circunstancias, el trabajo deja de ser una dimensión humana y pasa a convertirse en una clase de sayón, que no lo ejecuta de tajo, sino que, dejando su vida en la máquina o en la institución, deja de vivir. El trabajo es enajenado cuando queda suspendido en la tensión industria/Estado, porque ambas directrices, más que enfocarse en el pleno desarrollo de los individuos, lo han reducido a la mínima condición de existencia posible, y esa mínima condición de existencia posible ha acorralado la disposición del hombre frente al mundo y frente al propio hombre. Dunayevskaya resalta un rasgo importante de este escenario y apunta que:

El trabajo es primero que todo, la función del hombre. Pero el trabajo, bajo el capitalismo, es la función específica del hombre que trabaja con las máquinas de las que se ha convertido en un mero apéndice. Por lo tanto, el trabajo no es la actividad propia, ni la función creativa que fue en el comunismo primitivo, donde al conquistar la naturaleza, el hombre también desarrollaba sus propias capacidades y talentos naturales. El trabajo en la fábrica es un trabajo alienado. La propiedad privada no surge porque los productos del trabajo sean ajenos a los trabajadores. Esto es solamente la consecuencia de que su propia actividad es una actividad enajenante y lo es tanto como un producto de la revolución industrial como lo es la máquina misma.⁸⁶

En el texto del *Manifiesto*, Marx apuntalaba que el sistema capitalista —que es el más paradójico, pues es el más insostenible— tiene como eje de funcionamiento al obrero, y que con cada día que pasa su miseria va aumentando, pues, además de que su salario no es más que la gratificación necesaria para que el obrero se mantenga de pie o no se deje morir de hambre, y como bien señala Dunayevskaya, el trabajo industrial ya es una actividad enajenante, tanto porque el obrero no puede disfrutar de los frutos de su trabajo, como porque sus dimensiones físicas se tornan ahora como las de la mula que tira del molino de maíz, sin preguntar, sin saber, solo reduciéndose a llover sobre mojado.

Muy probablemente, alguien se atreva a juzgar estas afirmaciones como anquilosadas, ambiguas y con claroscuros, y que habrá de contrastar si es que aún tienen validez con la vida laboral actual. Dado lo anterior, podemos juzgar que sí: evidentemente la distancia entre lo observado por Marx y lo que vivimos nosotros ronda aproximadamente los ciento ochenta años, por lo que en teoría tendría que

⁸⁶ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 78.

suponerse mejoras en las condiciones en cómo se ha desarrollado la actividad laboral. Pero la realidad es una cosa realmente distinta. Sí, hay sindicatos, hay prestaciones, se buscó regular la jornada laboral de doce a ocho horas; fatídico resulta saber que el cumplimiento mínimo de lo que llamaríamos «trabajo digno» no son más que las exigencias de los socialistas franceses de la década de 1840. No ha existido otra gran revolución obrera que modifique las condiciones laborales en más de 180 años.

Cuando todo el encanto del trabajo se ha perdido, el «trabajo simple» de ninguna manera se ha aligerado. Por el contrario, el peso y la agonía del trabajo van en aumento y se observa una prolongación de las horas de trabajo, un aumento en la velocidad del mismo y de la disciplina carcelaria. La fábrica transformó a los trabajadores en un ejército industrial bajo la jerarquía de oficiales y sargentos. Es por eso que la revolución técnica no significó un desarrollo armonioso, como se había concebido, sino la acumulación del capital en un polo y la acumulación de la miseria en el otro. Trabajo y capital son tan absolutamente opuestos, que la lucha de clases se está transformando en una verdadera guerra civil. Todo lo que se tiene que hacer para ver en teoría lo que es una verdad en la vida, es incluir al propio trabajador asalariado en el estudio de la producción de la riqueza capitalista.⁸⁷

El trabajo enajenado es la desconexión del hombre con su naturaleza técnica, que es el trabajo creador, y este fenómeno es tan profundo y se ha enraizado tanto, que nos es imposible poder configurar en nuestra imaginación cuáles serían las condiciones de ese trabajo libre y creador. Así como al pensar en la filosofía esbozamos en el pensamiento las grandes ciudades blancas de Grecia, al pensar en los inicios del trabajo creador nos figuramos una imagen arcaica, de civilizaciones primitivas, a la manera del alfarero, que, teniendo sus propios medios de producción combinados con su voluntad y creatividad sin restricción aparente —salvo por su propio criterio—, la labor podría mostrarse tanto como un resultado técnico como artístico a la vez: una vasija podía ser ornamento o herramienta.

Ejemplos como estos pueden dar una orientación o proyección del ideal de realización humana —utópico a primera instancia, y utópico en el sentido en que, como apuntalaba Marx, las condiciones materiales no llegan a cumplir la exigencia de la idea—. Por tanto, solo a través de la emancipación de los individuos, de la

⁸⁷ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 78

clase sometida, comenzaría la renovación de las condiciones que permitan que el espíritu humano consiga su realización:

El punto clave está en que, para Marx, como para nosotros actualmente, nada excepto una filosofía, una perspectiva total —que Marx al principio no llamó “comunismo”, sino “humanismo”— puede responder a las múltiples necesidades del proletariado. El hombre no volverá a enajenarse, no volverá a fragmentarse otra vez. Debe alcanzar su integridad total con la reunificación del trabajo intelectual y manual, en la vida del trabajador, cuya actividad propia le permitirá desarrollar todas sus potencialidades humanas: “El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del futuro inmediato, pero el comunismo como tal, no es la meta del desarrollo humano, es la forma de la sociedad humana”.⁸⁸

¿Pero cómo iniciar tal emancipación? ¿Cómo dar ilustración? Este movimiento, más que ser de cátedra, es por acto, de praxis; no se trata solamente de dar educación de qué es el hombre, qué es el trabajo, qué es la enajenación, sino de mostrar dónde los límites de lo humano se ven menguados, así como también de preparar las condiciones necesarias para el desarrollo de las potencialidades humanas. El trabajo —al final del día, y es ahí donde está su relevancia— es la actividad donde se juntan teoría y praxis, la aplicación de conocimientos técnicos y la socialización de usos y costumbres; esa es la dirección del trabajo, el deber ser, y no la corrupción por generar riqueza:

Por supuesto, decía Marx, el producto creado por el trabajador se le enajena al convertirse en propiedad de otro, del capitalista, y por supuesto que el obrero mismo se hace más pobre mientras más riqueza crea. Las contradicciones básicas del capitalismo no pueden ser superadas hasta que aquello que es lo más degradante y la causa de todas las otras contradicciones —el trabajo enajenado— no sea superado: “la enajenación sólo se cristaliza en la enajenación del objeto del trabajo, el extrañamiento, en la actividad misma del trabajo”. Esta es la esencia de toda la perversión del capitalismo. “La economía política”, escribe Marx, “parte del trabajo como el alma verdadera de la producción y, sin embargo, no le atribuye nada al trabajo y todo a la propiedad privada”.⁸⁹

Bajo tales premisas, solo entonces, cuando la revolución socialista haya triunfado y, por consecuencia, esto sea la abolición de la propiedad privada, se dará paso al reordenamiento de la estructura social, dado que la forma de trabajo dejaría de ser el ritmo anquilosado de explotación y servidumbre. El obrero dejaría de enfrentarse a las angustias existenciales, pues, una vez derrocada la forma de explotación

⁸⁸ *Ibíd.*, 81.

⁸⁹ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 82.

vigente, todas las otras funciones del capital que Marx señala en el *Manifiesto* —tales como la renta, la tierra, etc.— también serían abolidas, dejarían de ser vigentes y vendrían a ser reformadas para complementar el desarrollo de las potencialidades humanas, más que para sufragarlas.

Por mucho que cambiara el lenguaje, el punto principal siguió siendo que, en una sociedad nueva, el trabajo no seguiría siendo, de ninguna manera, el tipo de actividad que es bajo el capitalismo donde el hombre está limitado al ejercicio de su poder de trabajo físico. La división entre el trabajo intelectual y el manual sería abolida, imponiéndose bajo estas circunstancias “la individualidad libre del trabajador”.⁹⁰

A colación de lo anterior, recordando a Herbert Marcuse; señala que Marx incluso dudó de llamar “trabajo” al trabajo después de la abolición de la propiedad privada, puesto que el trabajo como facultad humana —susceptible de gozo, creación y perfección del espectro humano— es hasta nuestros días una dimensión desconocida. Además, habrá de recordarse que, en la tradición, la palabra trabajo proviene del latín *tripalium* o *tripaliare*, que significa “hacer torturar” o “sufrir”. Analizando lo anterior, no habría de sorprendernos cuál ha sido la ideología del trabajo durante estos dos mil años. Pasando por las diversas edades de la historia humana, el factor que ha movido todos los acontecimientos de la sociedad ha sido el trabajo, el sufrimiento de los oprimidos.

“Cuando el hombre habla de propiedad privada, cree que sólo aborda un hecho externo al hombre”, escribió Marx. “Cuando el hombre habla de trabajo tiene que tratar directamente con el hombre. Este nuevo planteamiento del problema ya incluye, en sí mismo, su solución”. Pero esa formulación incluye la solución solamente cuando la nueva concepción de la historia, que Marx llamó «humanismo», aborda el problema —no cuando los economistas burgueses se ocupan de ello, ni cuando los comunistas utópicos introducen la cuestión de “lo justo” en la cuestión de la economía.⁹¹

Por tanto, ¿cómo se le podría denominar a un trabajo libre y enriquecedor? ¿Bajo qué premisa o marco deberíamos referirlo? En efecto, no tenemos el concepto ni la manera de nombrarlo, porque no ha habido en la historia el impulso para tales condiciones de realización. Lo referente a la industria, el comercio, la producción y el capital ha sido arrebatado del entendimiento colectivo; la única consigna aparente

⁹⁰ *Ibíd.*, 83.

⁹¹ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 83.

para el obrero es seguir lo dictado por estas directrices para su cumplimiento, cuando en realidad es la condición obrera lo que debe determinar los principios de estas áreas. Más aún, nuestra autora responde:

El punto de vista de Marx es que resulta imposible disociar las formas de propiedad de las relaciones de producción, es decir, las relaciones entre los hombres en el acto de la producción. Para Marx la abolición de la propiedad privada significaba un medio para la abolición del trabajo enajenado, no un fin en sí mismo. No separó lo uno de lo otro y nunca se cansó de enfatizar que lo que es de primordial importancia no es la forma de la propiedad, sino el modo de producción y que cada modo de producción crea una forma correspondiente de propiedad [...] En cada época histórica la propiedad se desarrolla en diferente forma y en una serie de relaciones sociales completamente diferentes. De esta manera, definir la propiedad burguesa no es sino explicar todas las relaciones sociales de producción.⁹²

El comunismo, entendido como humanismo —como el comunismo verdadero—, nunca ha tenido una representación en la realidad, nunca se ha experimentado bajo un orden social determinado; esto no implica que su contenido teórico sea una serie de parafernalias incomprensibles, sino que ahora el orden social debe clamar y promover tal contenido teórico.

Para Marx, la propiedad privada es el poder de disponer del trabajo de otros. Es por eso que insistió tan enfáticamente que el hecho de convertir a la “sociedad” en el propietario, sin tocar el trabajo enajenado, es crear “un capitalismo abstracto”. [...] la abolición de la propiedad privada significaba una nueva forma de vida, un nuevo orden social solamente si “los individuos libremente asociados” y no la “sociedad” abstracta se transformaban en los amos de los medios socializados de la producción.⁹³

Marx nos da pautas tanto para cimentar las bases de esta nueva sociedad como para su desarrollo. En esta nueva estructura social ya no existirá el saqueo y abuso del trabajo; el obrero —si es que aún se puede llamar así en esa etapa de la historia, pero que referiremos así para no deformar el marco conceptual— se liberará del sometimiento ideológico que condicionaba su experiencia material y espiritual, y podrá acceder al mundo y a lo humano, reconquistando así su verdadera naturaleza.

Se llega al entendido de que, en efecto, la consecución del proyecto comunista no es la abolición del trabajo para que no haya más trabajo —ese es el argumento

⁹² *Ibíd.*, 84.

⁹³ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 84.

falsable más usado para desacreditar el ideario comunista—; se refiere más bien a un reordenamiento de la técnica —que es la forma de trabajo—, así como del producto de este mismo. El agente de trabajo, que es el obrero o artesano, verá finalmente una plusvalía de su labor y no un salario menguante. Si se permite un poco la comparación, este nuevo esquema de trabajo, esta nueva representación de la labor humana ensalzada por Marx y Engels, recuerda un poco también a los socialistas utópicos, tales como Lassalle o Fourier, donde en alguno de sus proyectos resonaba la idea de crear una religión donde el trabajo fuera el único mandamiento y la única facultad de los hombres.

Esta postura, a revisión crítica de esta investigación, puede llegar a compaginar con el ideario de la antropología marxista: religión como religar —en este caso— al hombre con sus facultades físicas y mentales para la producción o construcción de obras tanto intelectuales como materiales, que adecúen no a una vida más cómoda —como es el mito del capitalismo— ni a una vida más feliz —rozando la utopía—, sino a la constante renovación del espíritu humano. Una religión sin fetichizar el trabajo ni al hombre puede dar pie a la construcción del nuevo orden social, pues, así como en el principio de la civilización el orden mítico y religioso ordenaban el orden y el secreto de la vida, en esta nueva sociedad una religión materialista, edificante para el hombre, cimentaría la primera faceta de esta etapa histórica. Sin embargo, el grueso de la discusión no aborda el fallo o el favor entre estas dos posturas filosóficas; no obstante, da constancia de que, en efecto, puede vislumbrarse en la razón un arquetipo de lo que sigue después de la revolución.

El hegeliano Marx tenía una concepción del trabajo y de la libertad como actividad, completamente diferente de la concepción utilitaria de los economistas que, en el mejor de los casos, veían la libertad sólo como la satisfacción del hambre y de «cultura». [...] Marx vio el tiempo libre, liberado de la explotación capitalista, como un momento para el desarrollo libre del poder del individuo, de sus talentos naturales y adquiridos.⁹⁴

Una vez que el hombre se reconcilie con su poder creador y modificador, el tiempo, que hasta entonces había sido un engranaje de la dominación y dictador arbitrario de la realización humana, ya no dividirá, sino que reconciliará al hombre con sus

⁹⁴ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 86.

actividades, en lugar de buscar abarcar y dividirse al tiempo para su realización personal y profesional; este ya no podrá dictar, sino que ahora orientará la conciencia humana a la libertad. El ser humano dejará de retrotraerse como autómatas, como esclavo que sin el amo se sabe perdido, y podrá acceder a los fenómenos morales, sociales y culturales que son de su potestad.

Como vimos en sus primeros escritos, para Marx toda la historia humana se podía trazar siguiendo el desarrollo del trabajo. La evolución del hombre desde sus etapas inferiores hasta las superiores se lleva a cabo por medio del proceso en desarrollo del trabajo, el cual ha transformado las condiciones naturales de la existencia humana en condiciones sociales. En el comunismo primitivo, el trabajo era un modo de la actividad propia; la función creativa del hombre que brotaba de sus capacidades naturales y desarrollaba más sus talentos naturales. En su contacto con la naturaleza, el hombre primitivo, a pesar de las limitaciones de su conocimiento, no sólo ejercía su fuerza de trabajo sino también su juicio y de esta manera, se desarrollaba a sí mismo y a la naturaleza.⁹⁵

Eventualmente, después de Marx, el capitalismo continuó su programa para instalarse como objeto inamovible, operando, como ya se ha visto, dentro de las conciencias y la forma de vida de los hombres. La cita anterior denota un rasgo sumamente importante en la dialéctica de esta antropología marxista que hay que tener en mucha consideración. La imagen conceptual que tenemos cuando hablamos de trabajo en sentido marxista nos hace pensar directamente en el trabajo manual —dicho aquel del obrero, campesino o artesano—; dicho trabajo se ha visto, según proporciones, modificándose de acuerdo con los ritmos del sistema capitalista. Si bien esas modificaciones no son del todo inmediatas en la técnica de la labor, bien pueden verse en el consumo final de la obra del trabajo.

Dígase así: en épocas de Marx, la riqueza se generaba a través de la producción; entre más producías, más riqueza adquirías. Por eso, como señalaba Dunayevskaya, comenzaron a emitirse circulares estatales en contra de la vagancia y el desempleo. Así, sabiendo que el trabajo era forzado, se amasaba más fuerza de trabajo, que se traducía en más capacidad de producción. El ritmo de trabajo fue así en los tiempos modernos hasta que se presentaron las grandes crisis financieras, siendo el parteaguas la Gran Depresión de 1929. Es ahí cuando los

⁹⁵ *Ibíd.*, 127.

estudiosos del capital optaron por renovar lo que se entendía por riqueza. Es entonces cuando el eje cambió y pasó del poder producir al poder consumir; la riqueza ahora se manifestaba en quien compraba más que el otro.

Bajo este nuevo esquema, poco importa si eres obrero, labrador, médico o abogado; lo que le interesa al capitalista ahora es incluirlos a todos bajo su círculo de consumo. Si bien aún hay sesgos sobre esta articulación, es porque aquí se muestra en su forma simplificada. Sin olvidar la doctrina, hay otras vertientes del capital, como la renta, el suelo, etc., que aumentan las proporciones sobre las diferencias de consumo.

Un ejemplo muy vigente de este tipo de escenarios es la creación de plataformas como *UBER*, *DIDI*, etc. En este tipo de escenarios, el trabajador o el sometido ponen a merced del burgués sus propios medios de trabajo. ¿En qué parte de la historia se había visto tal sometimiento? Marx, en la dialéctica del amo y el esclavo, había investigado las relaciones entre estas dos clases en lucha y cómo estas se pertenecían recíprocamente. Tanto Engels como Marx habían desarrollado estas relaciones más o menos de la siguiente manera: el esclavo tiene su existencia asegurada, pues él es propiedad del amo, y el amo le dispone los medios necesarios para su labor; el siervo tenía en su poder cierta autonomía, pues disponía de medios propios para producir, pero el producto final de tal labor le era arrebatado; el obrero, al no disponer de propiedades ni medios de producción, había de venderse al mejor postor a cambio del robo de su tiempo de trabajo, recibiendo el salario. Sin embargo, bajo estos modos de trabajo, el trabajador —que, si bien tiene una motocicleta, la ofrenda al patrón para poder recibir un salario— se vende él, sus medios y el fruto de su trabajo. Este tipo de circunstancias representa la enajenación en una de sus máximas abstracciones. Bajo este tipo de interacciones, la autora muestra:

Con la división del trabajo —de la cual lo más monstruoso es la división entre el trabajo intelectual y el manual— surgieron las sociedades de clases. La separación del trabajo físico e intelectual interfiere en el desarrollo pleno del hombre. El trabajo en las sociedades de clases —ya sean esclavistas, feudales o capitalistas— no significa ya el desarrollo libre de la energía física e intelectual del hombre, sino que es bajo el capitalismo que ha alcanzado su aspecto más enajenado, donde no solo el producto del trabajo está enajenado del obrero, sino que lo está también el propio

acto de producción. Además, ya ha dejado de ser “la primera necesidad de la vida” para convertirse en un simple medio de vida. El trabajo se ha convertido en algo penoso que el hombre debe realizar para ganarse la vida, y no un modo de actividad en la que desarrolle sus potencialidades físicas y mentales, pues ya no se interesa en el desarrollo de las fuerzas productivas y, de hecho, las fuerzas productivas parecen desarrollarse independientemente de él. El trabajo se ha transformado en un medio para crear riqueza y “ya no se desarrolla junto con el individuo hacia un destino particular”.⁹⁶

¿En qué consiste tal abstracción del capital? Esta abstracción tiene varias vertientes, según se ve. Como nuestra autora ha rescatado del análisis marxista, dicha abstracción comienza, en forma base, desde la división de las clases sociales. Esta separación significa que el hombre en el trabajo no es libre de facultar su labor tanto racional como manualmente, sino que tiene que decantarse a pensar o a labrar. Una vez que se mutila la capacidad humana, si el hombre es orillado a la labor manual, se da cuenta de que está desnudo: no tiene los medios de producción para hacerse valer a sí mismo o a su familia. Tal desnudez la vive a la hora de enfrentarse a la vida fuera de la fábrica, cuando se da cuenta de que no puede acceder a su propio fruto de trabajo ni al de los demás. El trabajo se vuelve su cadena; se sacrifica a sí mismo, su tiempo y su mundo, para no poder mirar ni el cielo ni escuchar a los ángeles.

Todavía, esta abstracción puede arrastrarse aún más profundo. En las etapas anteriores de la historia, las relaciones sociales de producción eran, en efecto, relaciones —aunque de poder—, pero relaciones entre hombres: el amo y el siervo se respondían directamente ante un rostro, una conciencia. Pero a través de que el capital iba creciendo, necesitaba mayor administración y dirección. Con la construcción de asociaciones y consorcios, las interacciones entre hombres fueron disminuyendo; el que dirige, el que ordena e incluso el que produce se fue orillando al anonimato. El capital ha sobrepasado a ambas clases; ambas, a su manera, han quedado sometidas al orden del capital. Este ahora solo responde a sí mismo. Una vez visto lo anterior, se nos señala que:

Al introducir al obrero en la economía política, Marx la transformó de una ciencia que se ocupa de las cosas, tales como mercancías, dinero, salarios, ganancias, en una que analiza las relaciones de los hombres en el acto de la producción. Es verdad

⁹⁶ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 128.

que el vínculo fundamental del hombre en este sistema histórico, es decir, transitorio, llamado sistema capitalista, es el intercambio que hace que las relaciones sociales entre los hombres aparezcan como relaciones entre cosas. Pero estas cosas disfrazan, en vez de manifestar la esencia. Separar la esencia –las relaciones sociales– de la apariencia –el intercambio de cosas– requirió de una nueva ciencia que fuera al mismo tiempo una filosofía de la historia. Y este fenómeno nuevo es el marxismo.⁹⁷

Dunayevskaya reivindica el verdadero valor de la crítica teórica marxista, a saber, que el sustento histórico es el hombre, que este mismo es el actor y factor de todas las relaciones económicas, pues estas son y han sido entre actores humanos, y que el agravio al acontecer de la humanidad es valorar más a las cosas, fetichizar un sistema y su producto. Aquí se justifica el eje de la teoría antropológica marxista, su sujeto y campo de análisis. Ya no se trata entonces de adivinar qué quiso o no decir Marx —eso ya es una postura filosófica equivocada, como ya se ha visto en las dictaduras socialistas—. Sino que ahora la cuestión es saber si las bases que sentó nuestro pensador entran en vigor en las nuevas incoherencias que ofrece el capitalismo como se vive hoy día; entre más evolucione y siga derecho el capitalismo, no quiere decir que el marxismo haya sido rezagado, sino que, ahora más que nunca, el marxismo puede alcanzar nuevos puntos de apogeo. Ya no se limita solo a los países rezagados, sino que incluso es una vertiente que se abre en el campo sociológico de los países del primer mundo. Nuestra autora señala más adelante:

En el corto capítulo de *El Capital* sobre “Cooperación”, sus veinticinco páginas parecen sólo describir cómo los hombres trabajan juntos para producir cosas, pero en realidad, al analizar cómo los hombres trabajan juntos, Marx describe cómo se crea un nuevo poder social. Él pudo descubrir este nuevo poder social en la producción porque, antes que nada, distinguió entre la productividad de las máquinas y la de los hombres. Lo que caracteriza a *El Capital* de principio a fin es la preocupación por los seres humanos. Marx vivió en la segunda mitad del siglo diecinueve cuando la mayoría de los teóricos creían que, con el avance de la tecnología, se resolverían todos los problemas de la humanidad, y debido a que Marx pensó primero y sobre todo en los obreros, en su condición y sentimientos.⁹⁸

El objeto de esta vertiente del marxismo es claro: es el obrero, el sometido, aquel que padece, y el gran reto a desentrañar es encontrar la manera para que este agente pueda romper las cadenas de su esclavitud. Pero no se trata de que el

⁹⁷ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 130.

⁹⁸ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 132.

intelectual se baste con estudiar sin fin los efectos negativos del capitalismo en la cotidianidad, sino que en realidad consiste en asistir al hombre común, a las masas, en asesorarlas para que este mismo pueda verificar en su propia experiencia esa realidad transgresora de la humanidad: explotación, pobreza, dominación; todo ello debe develarse en las conciencias para comenzar el gran ejercicio de la revolución. En otras palabras, la tarea del marxismo real se sustenta en quebrantar dos grandes estructuras: la enajenación y la fetichización, como carne y hueso, son los instrumentos por excelencia de todo este monstruo voraz llamado capitalismo.

¿De dónde surge el fetichismo?, y responde: “Evidentemente de la forma misma”. El fetichismo de las mercancías es el opio que usurpa el lugar de la mente, la ideología de la sociedad capitalista, es complemento falso y aprisiona tanto al capitalista como a su representante intelectual. Ya en el *Manifiesto Comunista*, Marx mostró que los capitalistas son incapaces de aprehender la verdad de que el capitalismo es un orden social transitorio, porque ellos y sus ideólogos transforman en “leyes eternas de la naturaleza y la razón, a las formas sociales originadas del modo de producción actual”. Debido a que no ven el futuro, el orden social que le sigue, no pueden entender el presente. El conocimiento proletario, por otra parte, entiende la verdad del presente y debido a que no es una fuerza pasiva, sino activa, al mismo tiempo restablece la unidad de la teoría y la práctica.⁹⁹

Así ha quedado estructurado el mecanismo de la fetichización. Es trabajo teórico de varias disciplinas que ayuden a bosquejar la realidad en que se experimenta este fenómeno, tales como la antropología, la sociología, la filosofía, la economía y la política. Como se había señalado anteriormente, ¿en qué consiste tal reconquista de lo humano? Durante la división del trabajo, el hombre enfrenta su mutilación: se le orilla ya sea al trabajo manual o al trabajo intelectual, por lo que a lo largo de sus labores sus funciones son incompletas. La abolición de la fetichización y, por ende, de la propiedad privada implicaría la reconquista de estas funciones; es decir, el hombre, además de producir, sabría también por qué produce, para qué produce y cómo se produce. Aunado a esto y recordando una anécdota sobre unas huelgas mineras que Dunayevskaya vivió, ella comenta:

Un minero le dijo a esta autora: “Hay un tiempo para rezar: el domingo. Hay un tiempo para actuar. Tomamos las riendas durante la depresión fortaleciendo nuestro sindicato y velando porque nuestras familias no se murieran de hambre. Hay un tiempo para pensar: ese tiempo es ya. Lo que yo quisiera saber es: ¿cómo y cuándo tendrá el obrero –todos los trabajadores– suficiente confianza en su propia

⁹⁹ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad*, 135.

capacidad para hacer un mundo mejor, para que no permita que los otros piensen por él?”.¹⁰⁰

Comentando la cita anterior, se había señalado que es el deber del intelectual asesorar al sometido en la labor de emancipación para que pueda acceder a una dimensión más completa del espectro humano. Sin embargo, esta aseveración podría presentarse en grado falaz; recordando a Ponce, durante toda la historia del pensamiento, el filósofo y el intelectual han permanecido junto con el poder hegemónico, unidos a las grietas y heridas de la clase proletaria. Cualquier intento de incursionar en su movimiento habrá de tomarse por hostil. En caso de que la labor del intelectual esté en asesorar al dominado, es una teoría exclusiva de los pensadores marxistas. El pensamiento de liberación debe ser autónomo; el filósofo no podrá dictar el quehacer de la revolución, sino sustentarlo.

¿Puede el hombre conquistar, por la fuerza, la libertad en las condiciones de estrangulamiento [...]? Sin embargo, el problema fundamental de la verdadera libertad prevalece. ¿Qué tipo de trabajo puede poner fin a la división entre “pensadores” y “operadores”? Este es el meollo interno del marxismo. La transformación de la sociedad totalitaria, sobre principios totalmente nuevos, no puede tener otro fundamento que una nueva vida material, un nuevo tipo de trabajo para el que produce: el trabajador.¹⁰¹

El marxista, como único intelectual con injerencia en el movimiento obrero, supone una enorme responsabilidad, mas no es el motor; los movimientos obreros han existido sin necesidad de una asesoría filosófica, por lo que cabe preguntarnos cuál es la verdadera relevancia de su intervención en el plan social. Precisamente porque Marx fue el primer teórico social —en el sentido de que su pensamiento iba dirigido a las masas—, a diferencia de esos grandes contractualistas que escribían para y desde el poder, Marx lo hizo por y para la libertad humana, para el hombre concreto, realizable, no para elementos que garantizan un Estado. Por lo tanto, queda para aquellos nuevos pensadores que aceptan el marxismo que su labor es precisamente evitar que el movimiento sea suprimido o se desvirtúe en derroteros utópicos o tiranos.

No son los marxistas los que han obligado a la sociedad a enfrentar, al fin con sensatez, las condiciones de trabajo y las relaciones entre los hombres. Nuestra

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 296.

¹⁰¹ Dunayevskaya, *Marxismo y libertad.*, 304.

vida y nuestra época han impuesto esa confrontación. En la vida cotidiana, en cuestiones prácticas del día y en todas las capas de la sociedad, las grandes batallas filosóficas que importan son precisamente las que tratan con la producción, el papel de la clase obrera, el Estado unipartidista y la bomba H.¹⁰²

Se ha perdido el foco de la directriz de la fuerza humana: el trabajador. Todos los ámbitos de realización humana han dejado de tratar lo humano; la política solo diseña leyes que protegen la propiedad privada; la ciencia ha preferido tener en observancia las estrellas y otros planetas; la filosofía intenta no ahogarse con sus propios problemas, tratando de sobrevivir en una sociedad que la ha mantenido enclaustrada. Todo esto ha sido secuestrado por un grupo que controla, determina y discrimina la sustancialidad humana. Por lo tanto, la revolución viva requiere de la reestructuración para que el obrero pueda reintegrarse a sí mismo.

Todos estos ámbitos no pueden ser renovados de un día para otro. El proceso de emancipación comienza por abrirle al dominado ciertos espectros de realización intelecto-espiritual que nunca había experimentado para su realización. Una vez que comienza el proyecto socialista y el obrero pueda tener influencia en estos ámbitos, comenzará el pleno desarrollo del proyecto comunista; es decir, las determinaciones en el mundo donde este pueda vivir libremente, renovando por tanto el trabajo, las artes, la ciencia y la filosofía.

2.2.4 Erich Fromm, una aproximación desde *Marx y su concepto del hombre*

En términos generales, la concepción del hombre en Hegel, como para la mayoría de los pensadores clásicos alemanes, se centraba en la idea universal del hombre; es decir, no se ocupaban de las exigencias vitales que padece su propia condición de ser humano, sino de las virtudes ideales conferidas a los seres humanos. Interesándose en este tema, Fromm traza la construcción del materialismo histórico de Marx, analizando las fuentes que posicionan dicho materialismo como un humanismo. Fromm nos comenta que “el “método materialista” de Marx, que distingue su concepción de la de Hegel, supone el estudio de la vida económica y

¹⁰² *Ibíd.*, 312.

social reales del hombre y de la influencia del modo de vida real del hombre en sus pensamientos y sentimientos”.¹⁰³

Marx estudia al hombre no como una idea o aspiración, sino que lo evalúa bajo sus condiciones de vida, en concordancia con las relaciones económicas y sociales que mantiene a lo largo del tiempo, y cómo esas relaciones afectan y determinan su modo de vida. La manera en que se ve afectada la *psique* humana no resulta del todo explícita en la teoría de Marx; no obstante, esto no impide que exista un análisis psicológico al respecto.¹⁰⁴ Sin embargo, Fromm detalla que “el materialismo histórico no es en absoluto una teoría psicológica; sostiene que el modo de producción del hombre determina su pensamiento y sus deseos, y no que sus principales deseos sean los de obtener la máxima ganancia material”.¹⁰⁵ Dicho lo anterior, Fromm completa la idea de una manera magistral:

La interpretación “materialista” o “económica” de la historia no tiene nada que ver con un supuesto impulso “materialista” o “económico”, como el impulso fundamental del hombre. Significa que el hombre, el hombre real y total, “los individuos realmente vivos” son el tema de la historia y de la comprensión de sus leyes.¹⁰⁶

Marx hace del materialismo histórico la herramienta epistemológica para comprender la situación total del hombre, lográndose esto a partir de la incorporación de los aspectos que permiten al ser humano actuar y reaccionar en todo lo que llega a su conciencia. Por tanto, encontramos la función del análisis económico, político y social. No por nada el mismo Fromm enuncia que “la interpretación marxista de la historia podría llamarse una interpretación antropológica de la historia; es la comprensión de la historia basada en el hecho de que los hombres son autores y actores de su historia”.¹⁰⁷

Queda claro, entonces, que el hombre es quien hace la historia, y no la historia quien hace al hombre. El cambio histórico no se produce por cuestiones de azar o

¹⁰³ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 24-25.

¹⁰⁴ Una formulación de este tipo, puede hallarse en los *Principios de comunismo* de Engels, donde toca el tema de pertenencia, o la relación de ser que tienen la clase dominada, para ello, véase en. Friedrich Engels, *óp. cit.*, 11-12.

¹⁰⁵ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 27.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 28.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 29.

condiciones naturales, sino por la tensión de la relación humana y su confrontación con la naturaleza. Visto así, para los hombres del Renacimiento, el mundo o la naturaleza se presentaba como un regalo de Dios para que el hombre descubriera y desarrollara las bondades de su intelecto. Desde Descartes y el mecanicismo hasta llegar al capitalismo, el mundo o la naturaleza se entienden como un medio que debe usarse y explotarse en pos de un progreso material o científico. Siempre será la conciencia del hombre lo que determine la historia de la humanidad. Cotejando tal argumento, Fromm expresa que:

El hombre se crea a sí mismo en el proceso de la historia. El factor esencial de este proceso de autocreación de la raza humana está en su relación con la naturaleza. El hombre, en el principio de su historia, está ciegamente atado o encadenado a la naturaleza. En el proceso de la evolución, transforma su relación con la naturaleza y, por tanto, se transforma a sí mismo.¹⁰⁸

Retomando su lugar en el mundo, al saberse distinto, pero no contrario a la naturaleza, el hombre puede prosperar para sí y en sí mismo. Cabe destacar que la finalidad del marxismo no se limita a la autorrealización individual, sino que también abarca la comunidad con el otro, el entendimiento y la libertad de la conciencia, así como el continuo movimiento de la actividad creadora, que es el trabajo, que guía el desarrollo humano hacia nuevos bloques de la historia y nuevos fines para el hombre.

El humanismo de Marx se distingue de otras doctrinas humanistas precisamente porque no busca una genealogía de la conformación de lo que es un ser humano. Esto quiere decir que las formulaciones respecto al hombre nada tienen que ver con un plano abstracto, sino que se considera al hombre siempre desde la conciencia de sus límites físicos y mentales, siempre desde el tiempo de su condición material.

Marx no creía que no existe una naturaleza del hombre; que el hombre, al nacer, es como una hoja de papel en blanco, sobre la que la cultura escribe su texto. Marx partió de la idea de que el hombre *qua* hombre es un ser reconocible y determinable; que el hombre puede definirse como hombre no solo biológica, anatómica y fisiológicamente, sino también psicológicamente.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibid.*, 31.

¹⁰⁹ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 42.

El humanismo de Marx sitúa en el centro al hombre y a sus necesidades espirituales; es decir, Marx concibe al hombre como un ser libre y social. Sin embargo, el hombre individual se descompone en dos impulsos, los cuales son moldeados para responder a la gran masa y enajenar las exigencias vitales del ser humano:

Marx distingue dos tipos de impulsos y apetitos humanos: los constantes y fijos, como el hambre y el instinto sexual, que son parte íntegramente de la naturaleza humana y solo pueden modificarse en su forma y en la dirección que adoptan en las diversas culturas, y los apetitos relativos, que no son parte integrante de la naturaleza humana pero que “deben su origen a ciertas estructuras sociales y a ciertas condiciones de producción y comunicación”.¹¹⁰

Para este tipo de humanismo, no es problemático que el hombre caiga en los apetitos fijos, dado que estos son, en efecto, parte de la autorrealización del ser humano. Por lo tanto, solo queda orientar al individuo hacia una correcta satisfacción de los mismos. La crítica esencial del marxismo reside en estos segundos apetitos, los relativos, pues, como bien lo menciona el propio Marx, aquel grupo o individuo que controla los medios de producción material, también posee a su vez y por cierto tiempo los medios de la producción espiritual; esto significa que, en tanto el capitalista tiene los medios para la realización de la vida del hombre, también controla de qué manera este debe vivir dicha realización. Para apreciar esto en la realidad, no hay más que poner atención a las maneras de consumo de las sociedades. Los tiempos de Marx no le permitieron ver esta fase del capitalismo; las relaciones económicas que vivió solo eran los esquemas de producción para generar riqueza. Sin embargo, en la actualidad, la riqueza no solo está en producir, sino también en consumir. Por lo tanto, el consumo desmedido aleja al hombre de la realidad de sí mismo.

Ni la posesión ni el poder ni la satisfacción sensual, dice Fausto, pueden realizar el deseo del hombre de encontrarle un sentido a su vida; en todos esos casos permanece separado del todo y, por tanto, infeliz. Solo cuando es productivamente activo, puede el hombre encontrar un sentido a su vida y, aunque así goza la vida, no está aferrándose a ella codiciosamente. Ha renunciado a la codicia de tener y se realiza siendo; está colmado porque está vacío; es mucho porque tiene poco.¹¹¹

¹¹⁰ *Ibíd.*, 43.

¹¹¹ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 47.

El retorno al hombre real significa, entonces, romper con estos esquemas de los instintos relativos y ver en el sufrimiento una necesidad de acto, de manera que surja la conciencia de clase. Este proceso de emancipación recuerda el mito platónico: ¿No es verdad que el hombre, al salir de la cueva, regresa sobre sus pasos para advertir a sus semejantes que las sombras de la caverna no son más que falsedad, y que la realidad consiste en desprenderse de las cadenas y salir a la verdad que se halla en la luz del sol? La emancipación es eso: la conciencia de clase despierta la conciencia del hombre. Al cobrar conciencia de sí mismo y de sus necesidades, se rompe el espejismo ideologizante y se busca salir de la mano con el otro hacia un mundo libre, sin explotación.

Cuando alcanza finalmente esta conciencia de sí, está en el camino no solo hacia la verdad de sí mismo, sino también de su mundo. Y con el reconocimiento va la acción. Tratará de poner en práctica esta verdad y de hacer al mundo lo que es esencialmente, es decir, la realización de la conciencia de sí del hombre.¹¹²

Este salir de la caverna, este proceso de emancipación, es lo que se entiende por revolución socialista: la ruptura del *status quo*, la conversión de la técnica y del trabajo en una decisión autónoma, así como el disfrute de la acción creadora y transformadora del mundo y de la historia.

El trabajo es la autoexpresión del hombre, una expresión de sus facultades físicas y mentales individuales. En este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, se vuelve él mismo; el trabajo no es solo un medio para lograr un fin —el producto—, sino un fin en sí, la expresión significativa de la energía humana; por eso el trabajo es susceptible de ser gozado.¹¹³

Rodolfo Mondolfo hace bien al rescatar estas palabras de Fromm, dado que reúne el contenido del humanismo de Marx, tanto como un plan concreto como un objetivo histórico:

La crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza; es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un “monstruo tullido”. El concepto del trabajo de Marx, como expresión de la individualidad del hombre, se expresa sucintamente en su visión de la abolición completa de la sumersión del hombre en una sola ocupación durante toda su vida.¹¹⁴

¹¹² *Ibíd.*, 44-45.

¹¹³ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 60.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 61.

Se concluye, entonces, que, si bien Marx critica los impulsos relativos, el ataque se halla en todo el esquema que produce tales necesidades imaginarias, ya sea la acumulación del capital como único fin o el consumo desmedido, que atrofian el paso del hombre por el mundo; lo que da como resultado que este carezca de una vida auténtica.

El fenómeno de la enajenación, como se ha señalado anteriormente, es el centro de atención de toda la teoría antropológica marxista; es el enemigo a vencer, la cadena a romper. Fromm formula el análisis de la enajenación de manera extraordinaria, logrando psicoanalizar el fenómeno y, con ello, poner de manifiesto su estructura y carácter.

La enajenación (o “extrañamiento”), significa, para Marx, que el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo, sino que el mundo (la naturaleza, lo demás y el mismo) permanece ajeno a él. Están por encima y en su contra como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación. La enajenación es, esencialmente, experimentar al mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto.¹¹⁵

Que el hombre se sienta ajeno al mundo, a los demás y a sí mismo resulta ser la más grande abominación cometida contra la existencia de la humanidad. Por un lado, se niega la posibilidad de una abstracción de las cualidades humanas —el hombre deja de pensarse a sí mismo— y, por otro lado, toda acción de cambio o trabajo deja de ser creación para convertirse en un simple acto mecánico, carente de un propósito genuino. En tal circunstancia, la enajenación (y con ella el capitalismo) es todo lo contrario a un proyecto cultural de una sociedad, dado que la cultura es precisamente el enlace entre la actividad creadora del hombre y la naturaleza. La cultura es la esencia de la libertad humana, ya que en ella se manifiestan las facultades espirituales del ser humano; es el reflejo de un modo de vivir.

La esencia de lo que los profetas llaman «idolatría» no es que el hombre adore a muchos dioses en vez de a uno solo. Es que los ídolos son obras de la mano del hombre, son cosas y el hombre se postra y adora a las cosas: adora lo que él mismo ha creado. Al hacerlo, se transforma en cosa. Transfiere a las cosas de su creación

¹¹⁵ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 63.

los atributos de su propia vida y, en lugar de reconocerse a sí mismo como la persona creadora, está en contacto consigo mismo solo a través del culto al ídolo.¹¹⁶

Dicho lo anterior, uno de los puntos más loables del análisis frommiano se enmarca precisamente en la manera en que nos muestra una consecuencia directa de este proceso de extrañamiento, casi una exigencia lógica para su existencia. En su esquema, presenta la fetichización de la mercancía como un estadio que coexiste con la enajenación, no como algo subsecuente, sino como una consecuencia necesaria y una condición inherente de este fenómeno. Dado que, si se le arrebatara al hombre la capacidad de reconocerse en el acto creador, solo le queda consumir, consumirse, en resumen, idolatrar.

Es en este plano cuando el hombre abandona las necesidades concretas de su existencia y se conduce a la satisfacción de las necesidades sintéticas, impuestas por el mercado y la ideología como la mejor manera de vivir. El hombre busca ver reflejadas en sí mismo las cualidades de esos ídolos en su forma de vida, y, mientras más se aferre a este modo de vivir, más susceptible se vuelve de ser controlado.

Cuanto más transfiere el hombre sus propias facultades a los ídolos, más pobre se vuelve y más dependiente de los ídolos, para que estos le permitan recuperar una parte pequeña de lo que originalmente le correspondía [...] La idolatría es siempre el culto de algo en lo que el hombre ha colocado sus propias facultades creadoras y a lo que después se somete, en vez de reconocerse a sí mismo en su acto creador.¹¹⁷

Ahora, ¿en qué momento se comienza a hablar de ideología? Como bien señaló Karl Marx en el Manifiesto, el capital invade todas las categorías del desarrollo humano, despojándolas del velo sagrado que se les confería, convirtiéndolas en meros medios y no en ritos que permitan perpetuar en la historia las acciones de los hombres. Además, la condición espiritual va de la mano de la condición material; si al hombre se le arroja a un mundo sesgado, su mente y su alma pierden toda razón de ser. Esto recuerda un poco la manera aristotélica de concebir el alma. Si la condición material determina la espiritual, se está hablando de un monismo cuerpo-alma. El capital daña el alma vegetativa —dado que deja al hombre en situación de miseria, con lo mínimo para seguir subyugado—, afecta al alma sensitiva

¹¹⁶ *Ibíd.*, 63-64.

¹¹⁷ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 64-65.

—fetichizando el mundo con los ídolos— y al alma racional —en la enajenación, el juicio se niega—. Respecto a la cuestión de la ideología, Fromm afirma:

Lo mismo es válido para todas las demás realizaciones del hombre: las ideas, el arte, cualquier clase de objetos fabricados por el hombre. Son creaciones del hombre; son auxiliares valiosos para la vida y, no obstante, cada uno de ellos constituye también una trampa, una tentación de confundir la vida con las cosas, la experiencia con los artefactos, el sentimiento con la renuncia y la sumisión.¹¹⁸

Se entiende cuál es la visión que tiene Marx respecto al hombre: lo ve como un ser limitado, pero no carente. Es decir, se le ha restringido en su capacidad para dirigir su voluntad en el mundo, su voluntad de mejorarse a sí mismo y a los demás. Lo encuentra mutilado; por un lado, busca las formas de no dejarse morir y, por el otro, siente una gran insatisfacción por no encontrar los medios adecuados para su liberación. Fromm expone:

Para Marx, como para Hegel, el concepto de enajenación se basa en la distinción entre la esencia y la existencia, en el hecho de que la existencia del hombre está enajenada de su esencia; que, en realidad, no es lo que potencialmente es o, para decirlo de otra manera, que *no es lo que debería ser y debe ser lo que podría ser*.¹¹⁹

Llegado a este punto, es necesario retomar la crítica que realiza Rodolfo Mondolfo respecto a este postulado teórico del humanismo marxista de Fromm. Si bien su argumento podría no resultar del todo desatinado, merece un juicio previo. La crítica de Mondolfo se centra en el llamado que hace Fromm respecto al objeto del comunismo, al que otorga el sentido de la “plena realización del individuo”. Mondolfo considera este argumento reprochable, dado que el proyecto marxista busca la asociación libre de clases. Al nombrar el comunismo como un “existencialismo espiritual”, supone una separación del hombre del resto de los hombres.

Dicho esto, ninguna de ambas posturas resulta ser la negación de la otra; más bien, las pretensiones de ambos autores surgen no desde la oposición, sino que al contrario se fijan en conceptos clave distintos. Mondolfo realiza su análisis partiendo del ideal de emancipación de las sociedades, mientras que Fromm lo aborda desde la enajenación en grado individual. ¿Dónde se encuentra la diferencia? El proceso emancipatorio no puede comenzar desde el individuo aislado; solo la fuerza y la

¹¹⁸ *Ibíd.*, 65.

¹¹⁹ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 66.

conciencia de clase pueden lograr la comunión entre los hombres. Sin embargo, la enajenación no comienza en la sociedad como tal, sino en el individuo, quien va perdiendo su conexión con el mundo. Como se ha mencionado anteriormente, aspectos como el arte, la religión y la cultura le son arrebatados, lo que fractura su identidad con el otro e impide la integración de clase. Sin embargo, más que instaurar una disertación en los autores, para los términos de esta investigación, ambos bosquejos se nutren y complementan.

No resulta difícil deducir la necesidad que plantea Fromm respecto a la individualidad del hombre. No por ello deja de lado el proyecto social; más bien, es preciso rescatar al hombre enajenado para poder concretar la conciencia de clase. Expuesto lo anterior, Fromm señala lo siguiente:

El hombre enajenado no solo está enajenado en relación con los demás hombres; está enajenado de la esencia de la humanidad, de su “ser como especie”, tanto en sus cualidades naturales como espirituales. Esta enajenación de la esencia humana conduce a un egoísmo existencial, descrito por Marx como la esencia humana del hombre, convirtiéndose en “medio para su existencia individual. [El trabajo enajenado] enajena al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza externa, su vida mental y su vida humana”.¹²⁰

Enajenación y emancipación son las categorías que permiten la acción revolucionaria, el acto socialista; son la doctrina y el proyecto para la realización de la libertad humana. Fromm puntualiza las pretensiones de Marx:

Lo que le preocupa esencialmente no es la igualación del ingreso. Le preocupa la liberación del hombre de un tipo de trabajo que destruye su individualidad, que lo transforma en cosa y que lo convierte en esclavo de las cosas [...] su crítica de la sociedad capitalista se dirige no a su método de distribución del ingreso, sino a su modo de producción, su destrucción de la individualidad y la esclavización del hombre trabajador y capitalista por las cosas y las circunstancias de su propia creación.¹²¹

Como explicaría más adelante Erich Fromm, el comunismo jamás fue la pretensión final de Marx; no es el culmen de la historia, sino que más bien posibilita el replanteamiento de las condiciones de vida, abriendo nuevas formas de vida y

¹²⁰ Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, 73.

¹²¹ *Ibíd.*, 68.

permitiendo así un salto hacia la siguiente fase de la historia, al siguiente modo creador del hombre.

2.2.5 Herbert Marcuse, un acercamiento desde *Razón y Revolución*

Marcuse es sin duda uno de los pensadores más sobresalientes que han incursionado en los matices de la teoría antropológica marxista. Nuestro autor detecta la preocupación por la vulnerabilidad humana ante la ideología del capital, por lo que sus escritos son una rica contribución que cimientan el marco teórico de este nuevo marxismo.

“La teoría de Marx es una crítica en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia de la totalidad del orden existente”.¹²² Esta afirmación nos demuestra el carácter revolucionario del ideario marxista desde un comienzo. Y eso no es más que una consecuencia lógica de la propia dialéctica materialista marxista. A mención, no todo puede juzgarse bajo el dintel dialéctico; sin embargo, es dialéctico todo aquello que tenga en su composición el orden necesario para ser negado. Por lo tanto, conceptos tales como “plusvalía”, “fuerza de trabajo”, “fetichización”, si bien demuestran el estudio económico, son una denuncia social y antropológica de la explotación, la miseria y la enajenación que sufren los trabajadores. Así también, cuando llegue el momento, los conceptos acuñados por el filósofo de Tréveris —por tener en su propia naturaleza la cualidad de ser superados— tendrán que reformarse para continuar o completar la lucha del proletariado.

Dicha evolución no puede venir de los propios conceptos, sino más bien de su contraste en la actualidad social a la que es sometido a crítica. Solo entonces, cuando estos conceptos sigan teniendo vigencia para el escrutinio contemporáneo de la sociedad, podrá suponerse que podemos abrir una visión moderna de lo que es el marxismo. El continuo desenvolvimiento del capitalismo ha traído consigo distintas maneras de someter a la conciencia. Como ha sido expuesto, la diferencia entre nuestros tiempos y los que vivió Marx reside en que la riqueza ya no se basa solo en la producción, sino en el consumo; ahora ya no es el producto el objeto del

¹²² Marcuse, Herbert, *Razón y Revolución* (Madrid, Alianza, 1986), 255.

deseo, sino la experiencia. La realización del hombre está en poseer y dominar; la experiencia sensible pasa a ser una experiencia rentable, en tanto que, si te subordinas a las maneras de producción o a las maneras de consumo, podrás dignificarte como ser humano.

El proceso del trabajo determina igualmente el desarrollo de la conciencia [...] el objeto aparece primero como objeto de deseo, algo que ha de ser configurado y apropiado con el fin de satisfacer una necesidad humana. En el curso de la apropiación, el objeto se manifiesta como la “otredad” del hombre. El hombre no está “consigo mismo” cuando trata con los objetos de sus deseos y de su trabajo, sino que depende de un poder externo.¹²³

Una vez que el hombre se ha alineado al ritmo de producción y consumo, al discurso de la época, no se garantiza que esté siempre satisfecho, dado que siempre habrá nuevas vertientes de consumo a las que quizás ya no pueda acceder por su propia condición de clase. Cuando el hombre roza este límite condicional, se muestra abrumado, pues es cuando por vez primera sopesa el sacrificio físico y mental que ha ofrendado en pos de un circuito artificial de experiencia y posesión. Marcuse acompaña esta idea diciendo:

Conduce primero al total “extrañamiento” de la conciencia; el hombre se ve abrumado por las mismas cosas que el mismo ha hecho. Por lo tanto, la realización de la razón implica la superación de este extrañamiento, el establecimiento de una condición en la que el sujeto se conozca y posea así mismo en todos sus objetos.¹²⁴

El punto de partida de la antropología marxista es el sufrimiento del proletariado y, más propiamente dicho, el padecimiento del hombre alienado; lo que da como resultado un sistema complejo, dado que no es a la manera budista o epicúrea de la eterna pregunta: “¿por qué es que el hombre sufre?”, sino que Marx da cuenta de situaciones concretas, de cadenas y sistemas complejos que dan cauce al malestar generacional humano. Y si bien no da la respuesta definitiva al problema —o quizás sí—, Marx legó al mundo un gran marco de pensamiento que permitirá encontrar los pasos a la respuesta final, que viene siendo la abolición de la propiedad privada.

El hecho de que exista un sistema o sistemas que imposibiliten la realización o la felicidad del ser humano, además de ser una invitación a revisar la historia para ver

¹²³ Marcuse, *Razón y Revolución*, 255-256.

¹²⁴ Marcuse, *Razón y Revolución*, 256.

dónde está el error, también indica que todas las demás vertientes de creación del ser humano —tales como la filosofía, la religión, el arte y la ciencia— también se volvieron en contra de él y sirven a una instancia superior, y todo lo que el hombre convencional percibe o aprovecha de ellas son lisonjas para las rémoras. Marcuse pronuncia al respecto:

La existencia del proletariado contradice la supuesta realización de la razón, ya que representa toda una clase que demuestra la negación misma de la razón. El destino del proletariado no es la realización de las potencialidades humanas, sino lo contrario. Si la propiedad constituye la principal dotación de una persona libre, el proletariado no es libre ni tampoco es una persona, ya que no posee propiedad alguna. Si el ejercicio del espíritu absoluto, el arte, la religión y la filosofía, constituyen la esencia del hombre, el proletariado está excluido definitivamente de esta esencia, pues su existencia no le permite tener tiempo para dedicarse a estas actividades.¹²⁵

Más aun, Marcuse acusa contundentemente que:

El proletariado se origina en el proceso del trabajo [...] el trabajo determina la esencia del hombre y la forma social que esta adopta. Entonces, si la existencia del trabajo testimonia “la perdida completa del hombre” [...] la sociedad es totalmente viciosa y el proletariado expresa una negatividad total: “el sufrimiento universal” y la “injusticia universal”. La realidad de la razón, del derecho y de la libertad, se convierte entonces en la realidad de la falsedad, la injusticia y la esclavitud.¹²⁶

El proletariado es el actor que ejecuta esta gran paradoja, dado que él mismo es la paradoja y, por tanto, la negación de la razón universal. Se le ve despojado de toda condición humana, incapaz de reclamar el mundo que le rodea; solo le queda ser engranaje de la producción. Ha sido relegado de ser el agente que crea riqueza por medio de su trabajo a ser un costo de trabajo. Explota al mundo natural y no tiene tiempo de gozar la brisa del viento; crea riqueza y se vuelve pobre; toda dimensión social se les reduce a las condiciones del Estado, y todo producto asequible para él está siempre dentro de un marco de consumo.

El hombre bajo el capitalismo ha dejado de ser hombre y oscila entre ser mula o ser engranaje; hallarse siempre en un mismo plano: produce y calla, consume o muere. La libertad ha dejado de existir; hombres unidimensionales habitan la tierra, hombres unidimensionales hacen leyes, política y filosofía de una sola dimensión;

¹²⁵ *Ibíd.*, 257.

¹²⁶ Marcuse, *Razón y Revolución*, 257.

la religión ha perdido el dominio de la conciencia y de las almas; ahora es el casero y el industrial a quienes se les debe suplicar para poder conservar los límites de una mísera vida a la que están condenados a habitar. El autor, al respecto, comenta que:

La verdad reside solo en la acción y solo puede ser experimentada a través de la acción. La existencia propia del individuo es la única realidad que puede ser efectivamente comprendida y el mismo individuo existente es el único sujeto o ejecutor de esta comprensión. Su existencia es una existencia pensante, pero su pensamiento está determinado por su vida individual de modo que todos sus problemas surgen y se resuelven en su actividad individual.¹²⁷

Ahora cabe preguntar: ¿los mecanismos de dominación le niegan al hombre la posibilidad de mundo? ¿O, negando al hombre su condición de hombre, le impiden alcanzar el mundo? Tal parece que bajo esta doble directriz es la manera en que se ve mermada la capacidad de libertad y creadora de los hombres. Evidentemente, se habrá de recalcar la posibilidad de mundo bajo dos dimensiones: el mundo material y el mundo espiritual. Solo bajo la coalición de ambas dimensiones el hombre podrá gozar plenamente de la esfera del mundo.

Si bien alguien podría afirmar que no es verdad —hay religiones que se desentienden del mundo material para solo aflorar en el mundo espiritual, por ejemplo, algunas escuelas del budismo, ciertos ritos cristianos y el siempre presente caso de Diógenes el Perro—, estos ejemplos huían de las posesiones, las sensaciones pasajeras, de las riquezas y la vanagloria. Y también, incluso en las sociedades modernas donde Dios y la religión no están tan presentes, el arte se ha elevado a concepto y el consumo es desproporcionado a las necesidades y contingencias humanas. Parece que el ámbito material es algo más importante que el cultivo de las bondades intelecto-espirituales.

Sin embargo, habrá que analizar ambos casos y veremos cómo ambas maneras parciales de mundo son incompletas, y no traen consigo la plenitud de la realización humana. Comencemos con el segundo caso. Como se mencionó anteriormente, en los tiempos modernos la producción y el consumo son desproporcionados a las

¹²⁷ *Ibíd.*, 260.

exigencias de la condición humana, dadas las falsas necesidades que el mercado crea. El desarrollo del hombre en sociedad ha sido enclaustrado para realizarse dentro de la oficina, los restaurantes, los grandes centros comerciales, los zapatos, los autos. Por lo anterior, no cabe duda de que la realización humana es imposible en este contexto, dado que nada se puede mantener en lo superfluo; las conexiones humanas son de uso, y las experiencias, desechables. Todo lo que el hombre huele, toca, mira, escucha y degusta ha sido prefabricado para subordinar su interés y deseo.

Los elementos materiales en los que se desenvuelve el acto humano llegan a distar de las condiciones naturales. Disfrutar de los bosques, las estrellas, los ríos y los lagos ahora se le muestra al hombre como circuitos inaccesibles. Abrumado por los otros elementos del capital, esos espacios se romantizan como lugares de reconciliación con uno mismo, como puntos de paz. Esto se torna en extremo grave y es un punto de reflexión de suma importancia. Espacios que se tornan privados —parques y playas en los que se tiene que pagar, bosques y cuerpos de agua que se explotan sin contemplaciones— hacen aún más imposible la posibilidad para el hombre promedio de incorporarse en esos espacios.

Lo anterior tiene que ver con el primer punto: el orden natural como elemento material primigenio para el hombre. Es imposible para estas escuelas espirituales desaprenderse del orden material entendido así; escapan del mundo creado por los hombres, pero no del mundo hecho para los hombres. No se puede vivir en realidad en la abstracción. ¿Acaso no fueron incluso las primeras civilizaciones con un sentido de orden religioso impulsadas por la vastedad de los cielos o el brillo del fuego? No pueden repudiar el mundo; deben, aun así, mantener relación con él para poder accionar la conciencia de sus doctrinas. En este punto, Marcuse —haciendo un breve análisis sobre el pensamiento feuerbachiano— encuentra uno de los puntos principales de lo que ha sido expuesto:

La doctrina de Dios (teología) ha de ser cambiada en la doctrina del hombre (antropología). La felicidad eterna comenzara con la transformación del reino de los cielos en republica de la tierra [...] la antropología para Feuerbach, es una filosofía

que tiende hacia la emancipación concreta del hombre, y bosqueja, por lo tanto, las condiciones y las cualidades de una existencia humana efectivamente libre.¹²⁸

Solo mediante la reconciliación de la dimensión material y espiritual en el orden natural de las cosas el hombre podrá reconquistar y vivir en el mundo. ¿Qué significa esta reconciliación? Las necesidades humanas serán verdaderas; ya no se verá afectado por las modas del mercado, se privilegiará lo sagrado antes que el consumo y se podrá cuidar y desarrollar la condición del hombre con la naturaleza. Esta reconciliación debe ser la misión y el objetivo de una rama filosófica que, a la manera de la bioética, combine varias ramas del saber, tales como la economía, la política, el derecho y, desde luego, la filosofía. Esa rama está en pañales y se llama *humanismo marxista*. ¿Una proyección? Me remito a esta cita de nuestro autor:

La situación presente del hombre es el resultado de un largo proceso histórico en el que todos los valores trascendentales han sido «secularizados» y convertidos en metas de la vida empírica del hombre. La felicidad, que este buscaba en el cielo y en el puro pensamiento, puede ahora cumplirse en la tierra.¹²⁹

Una vez más habremos de dar cuenta, bajo la óptica de nuestro autor, cuáles son los postulados teóricos de Marx que apuntan a la necesidad de una doctrina antropológica y humanista en las evaluaciones del capital. Incluso ahora, ¿es paradójico decir que del marxismo se desprende una doctrina antropológica? ¿El comunismo, al ser un humanismo, no es ya en sí una antropología? Ese es uno de los puntos clave de esta investigación: reformando el esquema y renovando el concepto, puede dar cara a una nueva vertiente de lo que se entiende por marxismo. Si bien esa nueva directriz está en pañales, instaurarla en los espacios académicos y en el espacio social es la tarea de estos nuevos pensadores.

La división social del trabajo, declara Marx, se lleva a cabo sin tomar en consideración el talento de los individuos o el interés de la totalidad y obedece más bien enteramente a las leyes capitalistas de la producción de bienes. Bajo el imperio de estas leyes el producto del trabajo, la mercancía, parece determinar la naturaleza y el fin de la actividad humana. Dicho de otro modo, los materiales que deberían servir a la vida llegan a regir su contenido y su meta, y la conciencia del hombre se vuelve enteramente víctima de las relaciones de la producción material.¹³⁰

¹²⁸ Marcuse, *Razón y Revolución*, 263-264.

¹²⁹ Marcuse, *Razón y Revolución*, 264.

¹³⁰ *Ibíd.*, 268-269.

Bajo el régimen capitalista, la historia ha sido contada al revés: el hombre ya no es el factor que determina el curso del mundo, sino que ahora las cosas determinan el mundo de los hombres y, mayormente, las cosas que él produce o a las que ha sido arrojado a producir. La clase explotada es explotada tanto por el régimen de consumo como por el orden de la producción; gasta la mayor parte de su tiempo produciendo y persiguiendo el salario, de modo que las actividades de recreación quedan fuera de su cronograma vital. Fatigado, se pide el descanso. Cuando Albert Camus afirmo que uno, el ser individual, se acostumbra más rápido a vivir que a pensar puede interpretarse que; sin un espacio adecuado para el desarrollo de las bondades intelecto-espirituales, el hombre queda indefenso ante toda la propaganda de consumo, que viene a presentarse como el rocío que alivia su vida, aunque lo que vendan solo sean flores de plástico.

¿Qué significación tiene esta forma de trabajo en lo que respecta al desarrollo del hombre? Con esta pregunta, la teoría marxista abandona «el plano de la economía política [...] Liberadas de las limitaciones de la ciencia especializada, las categorías económicas se convierten en factores determinantes de la existencia humana [...] Lejos de ser una mera actividad económica el trabajo es la «actividad existencial» del hombre, su “actividad consciente libre”; no un medio para mantener su vida (*Lebensmittel*), sino un medio para desarrollar su “naturaleza universal”. Las nuevas categorías evaluarán la realidad económica tomando en consideración lo que esta ha hecho del hombre, de sus facultades, poderes y necesidades.¹³¹

La teoría antropológica marxista puede acotarse, o más bien encuentra su cimiento, en tres conceptos clave: trabajo, fetichización y enajenación. Estos tres conceptos encierran el carácter del marco teórico humanista de Marx, que es el estudio del mercado o el capital, y sus impactos y proyecciones —tanto positivas como negativas— en la realización de las potencialidades humanas. La cita anterior pone en perspectiva esta circunstancia. Marcuse nos ayuda a entender un poco más la relevancia de este concepto. Por ejemplo, en el régimen capitalista ya se ha analizado que el trabajo es la mutilación de las dimensiones humanas, la reducción del constructo de hombre a engranaje y la imposición de producción para poder vivir; y a su vez Marx y los pensadores marxistas nos enseñan que, una vez que se hayan abolido las estructuras de sometimiento del capital, el trabajo se presenta

¹³¹ Marcuse, *Razón y Revolución*, 270.

como el mandamiento de la voluntad humana, la reconciliación del hombre con el hombre y con la naturaleza.

Una evaluación de este estilo resulta sorprendente, dado que los alcances que tiene al analizar el complejo de la realidad con el ideario marxista puede trazar nuevos matices sobre la importancia del estudio social desde una antropología marxista, que se reduce a hacer más hincapié en los efectos ideológicos del discurso de consumo y producción en la realización humana.

La naturaleza propia del hombre radica en su universalidad. Sus facultades intelectuales y físicas sólo pueden ser cumplidas si todos los hombres existen como hombres, en la plenitud de sus recursos humanos. El hombre sólo es libre si todos los hombres son libres y existen como “seres universales”. Cuando se alcance esta condición, la vida estará configurada por las potencialidades del género humano, que abarca las potencialidades de todos los individuos que lo componen.¹³²

La realización de la sociedad, como estado funcional, será cuando los integrantes —tanto individuales como colectivos— participen y ejecuten papeles en las funciones de producción, así como en las que se desarrollan los ámbitos intelecto-espirituales. En concreto, cuando Marx afirma que cada quien trabaje de acuerdo con sus capacidades y reciba en función de sus necesidades, podemos extrapolar ese postulado más allá del trabajo y remitirlo a lo anteriormente dicho. No se busca que la cultura sea la misma para todos, pero sí que todos puedan acceder a la cultura; no se busca que todos sean ricos, pero sí que puedan acceder a la riqueza. Esto es, no en el afán capitalista de acumulación de bienes o de conocimiento, sino que, una vez depurada la falsa conciencia, estas circunstancias tornasen a ser parte de la cotidianidad del individuo o de las colectividades.

El problema ya no es filosófico, pues la autorrealización del hombre requiere ahora la abolición de la forma de trabajo existente y la filosofía es incapaz de obtener este resultado. La crítica se inicia en términos filosóficos porque la esclavitud del trabajo y su liberación son ambas condiciones que van más allá del marco tradicional de la economía política y que afectan a los fundamentos mismos de la existencia humana (que son el dominio propio de la filosofía).¹³³

En efecto, el trabajo realizado por Karl Marx junto con Friedrich Engels es, en una instancia, filosófico, dado que nos da cuenta de los sistemas de sometimiento,

¹³² *Ibíd.*

¹³³ Marcuse, *Razón y Revolución*, 271.

incursiona en el hombre, su conciencia y sus esquemas sociales. Pero, a su vez, la consecución del objetivo comunista deja de ser estrictamente filosófica, dado que entra en los márgenes estrictos de la economía política y, una vez más, al dimensionar el gran espectro del capital, así como su superación, vuelve a la consideración de la conciencia de los hombres y sus esquemas sociales, por lo que se reivindica el quehacer filosófico.

Se ha señalado incluso que la ciencia económica, por más que esta quiera esconderse y presentarse como abstracta en la cotidianidad de los hombres, no deja de ser un producto del mismo quehacer humano. Al edificarse ella con conceptos con una pretensión inmanente de su campo, cabe recordar que una de las máximas genialidades del pensamiento marx-engelsiano fue que, durante el estudio económico, se desarrolló su teoría antropológica. Como muchos pensadores señalan, Marx no hizo filosofía, sino que, al contrario, lo que hizo fue —¿redescubrir?, rediseñar o catalogar las leyes económicas— haciendo de su quehacer una labor científica. Podemos afirmar, quizás, que, si entonces no hizo propiamente filosofía, todo su ideario está bajo la supervisión filosófica. Volvemos un poco sobre lo mismo para dar mayor entendimiento a este punto: Marx, al acuñar el término “plusvalía”, rediseñó parte de la teoría económica clásica y, a su vez, encontró los orígenes de tal valor añadido: la explotación y la marginalidad a la que es arrojado el obrero.

El trabajo en su verdadera forma es un medio para la verdadera autorrealización del hombre, para el desarrollo pleno de sus potencialidades; la utilización consciente de las fuerzas de la naturaleza ha de llevarse a cabo para la satisfacción y el goce del hombre. Sin embargo, en su forma actual, desvirtúa todas las facultades humanas e impone sus propias satisfacciones.¹³⁴

Bajo la óptica marxista, el trabajo es quizás el concepto que mejor pudo someterse a un juicio dialéctico. Por un lado —y como hemos repetido constantemente—, el trabajo bajo la dictadura capitalista es la fractura del hombre con el mundo, del hombre con el hombre y del hombre consigo mismo; es el motor de la explotación. Pero, a su vez, una vez que el proceso y el objeto de la técnica sean reivindicados,

¹³⁴ Marcuse, *Razón y Revolución*, 272.

el trabajo viene a ser la única facultad del hombre donde convergen la voluntad espiritual y la capacidad física para transformar y vivir en el mundo. Surge el pleno reconocimiento del yo colectivo y del yo individual, el cese de las hostilidades sociales, tales como la estratificación, la marginación, la pobreza y la ignorancia. El Estado ya no tendría que vigilar y castigar; ahora su función sería la de organizar y cultivar instituciones que perpetúen la técnica sana y las bondades del espíritu. Esto es necesario para la superación de cualquier intento alienatorio, pues como bien señala Marcuse: “El proceso de la alienación afecta a todos los estratos de la sociedad, distorsionando hasta las funciones “naturales” del hombre. Los sentidos, fuentes primarias de la libertad y la felicidad, según Feuerbach, quedan reducidos a un solo sentido, “el sentido de posesión””.¹³⁵

El trabajo separado de su objeto es “la alienación del hombre con respecto al hombre”; los individuos están aislados y enfrentados entre sí. Se relacionan unos con otros más bien a través de los bienes que intercambian, que a través de sus personas. La alienación del hombre con respecto a sí mismo constituye a la vez un extrañamiento con respecto a todos los demás hombres.¹³⁶

La alienación es el estadio donde se da la degeneración de la conciencia de los hombres. Ante la falta de reconocimiento, el hombre, carente de instalarse en el mundo y abrazar al otro, queda vulnerable ante el discurso ideológico predominante. A manera de una lobotomía, el hombre que se ha ahogado en la ideología, en la alienación, queda suspendido y fuera de —si se permite, a la manera kantiana— los fenómenos que ocurren en el espacio-tiempo; es decir, pierde la experiencia sensible que puede llegar a dotar de sentido al mundo.

El orden de lo sagrado y lo profano se diluye en la repetición de consumo. El consumo es lo que importa y todo gira en torno a ello. Querer abarcar todo el mundo de las mercancías en pos de una falsa experiencia es redundante. Incluso señalar aquí el por qué es una falsa experiencia, dado que el hombre inmerso en el mundo de las mercancías, en la alienación, está acorralado por una sarta de falsas necesidades que no satisfacen la naturaleza humana, pero sí el deseo de consumo.

¹³⁵ *Ibíd.*, 273.

¹³⁶ Marcuse, *Razón y Revolución*, 274.

Esa falsa experiencia, esa desconexión real con el mundo, individualiza la realidad: lo real es lo que está al alcance del consumo. Valores y principios como la otredad, la solidaridad, etc., han dejado de ser principios rectores. Extrapolando la expresión dostoievskiana, bajo el mundo de las mercancías o la alienación el hombre no hace otra cosa que la antropofagia. Esto es: pierde el objeto de sus sentidos, su conciencia dormida ha deformado la identidad individual y la integración social; se consume y se apaga su sentido en el mundo

La teoría marxista rechaza esa ciencia económica y pone en su lugar la interpretación de que las relaciones económicas son relaciones existenciales entre los hombres. [...] Tan pronto como se escudriña tras este modo de producción y se analiza su origen, se puede ver que su objetividad natural es mera apariencia y que es en realidad una forma de existencia histórica específica que el hombre se ha dado a sí mismo.¹³⁷

Marcuse, una vez más, vuelve a remitir un tema que se ha abordado en esta investigación: la cuestión de la materia económica. Si bien Marx desarrolló en la dialéctica el transcurso de los distintos modos de producción —esclavismo, feudalismo y capitalismo—, estos bloques económicos no son los bloques de la historia, sino que dentro de los bloques históricos han surgido estos grandes modelos de producción, y a su vez estos modos de producción se desarrollan y cambian dado que se rigen bajo los modos de relación entre los hombres. Dicho margen refuerza el postulado de Karl Marx al advertir que no se debe confundir con natural algo que es histórico. Ningún modo de producción llega a ser eterno, pero las maneras en que buscan perpetuarse intensifican los principios ideológicos con los que buscan someter, buscando asentarse precisamente en las relaciones sociales humanas, para que, al pasar tan inadvertidamente y estar tan cerca de los individuos, sea extremadamente difícil dar cuenta de esos mecanismos de dominación.

Cada hecho es más que un mero hecho; es una negación y una restricción de posibilidades reales. El trabajo asalariado es un hecho, pero al mismo tiempo es una restricción del trabajo libre que podía satisfacer las necesidades humanas. La propiedad privada es un hecho, pero es al mismo tiempo la negación de la apropiación colectiva de la naturaleza por el hombre.¹³⁸

¹³⁷ *Ibíd.*, 276.

¹³⁸ Marcuse, *Razón y Revolución*, 277.

Marcuse, en la cita anterior, sintetiza —para lo que en términos de esta investigación es de una manera magistral— el punto de enfoque, la herramienta epistemológica del método marxista, de la dialéctica materialista. Al exponer que todo hecho es susceptible de ser negado —cosa que viene desde el propio Marx—, refuerza la doble vertiente del análisis marxista: la economía no es abstracta, es el producto de las maneras de intercambio entre las relaciones humanas. Los modos de producción posibilitan su negación, es decir, las condiciones de cada bloque de producción posibilitan su superación. Si en el modo de producción vigente la explotación, la enajenación y el consumo son el pan de cada día, las propias condiciones materiales históricas habrán de colisionar en la apertura de un nuevo bloque, donde el producto enajenado, la explotación y la miseria hayan sido erradicadas de la experiencia histórica humana universal.

Esto también implicaría que sería imposible el retorno a modos de producción pasados; se espera el salto del capitalismo a otro bloque, pero no el retroceso del capitalismo al feudalismo o al esclavismo. Precisamente porque las maneras de relación de los hombres y las condiciones materiales históricas son irrepetibles. Cada modo de producción programa una serie de comportamientos para prevalecer y mantener el control en la conducta humana, y es precisamente en el capitalismo donde la resistencia entre oprimido y opresor es más notoria; las desigualdades económicas y sociales tienen alto impacto en la constitución social de la civilización —cosa que quizás no ocurría con demasiada frecuencia en los otros modos de producción—, por lo que la regresión de un sistema de producción vigente al anterior es casi nula.

Por ello, dado que en el capitalismo el oprimido —si bien no es del todo un intelectual— tampoco ignora lo acaecido en la realidad, también puede juzgar cuáles son las brechas y obstáculos que lo separan de su realización. Esto no tiene que ver con el gozo explícitamente, sino que la realización plena a la que nos referimos —que debe darse una vez abolida la propiedad privada— es la realización económica, política, personal y social. Solo cubriendo esa esfera, el hombre

moderno como hombre en sociedad puede llamarse libre. Marcuse, al respecto, comenta lo siguiente:

Los conceptos universales utilizados son, en primer lugar, aquellos que hipostasian formas deseadas de existencia humana, es decir, conceptos como los de razón, libertad, justicia y virtud y también los de Estado, sociedad y democracia. Todos estos conceptos consideran que la esencia universal del hombre se encuentra materializada ya en las condiciones sociales predominantes o más allá, en un dominio supra histórico.¹³⁹

Una forma de sometimiento o alienación —como ya hemos revisado con el incansable pensador Aníbal Ponce y como aborda Marcuse en la cita anterior— es por medio de la “idea universal del hombre”. Esta idea del hombre universal surge con el triunfo de la Revolución Francesa: Libertad, Igualdad y Fraternidad. Todos los hombres, sin excepción, son libres, iguales y unidos al otro sin distinción de raza, clase o cualquier género que socave la condición humana. El refinamiento conceptual de la idea de hombre sustituye las nociones concretas de las condiciones del género humano. La preservación de la idea de hombre está asegurada bajo las condiciones políticas, civiles y económicas del tiempo en que esta es cuestionada. Cabe preguntarse qué es lo que falla entonces cuando se hace presente la injusticia, la desigualdad o la miseria: ¿la idea del hombre o las condiciones que la sostienen?

O se ha pensado mal al hombre, o es necesario la renovación de las condiciones materiales de vida que sostienen tal ideal. A lo sumo, en el capitalismo tal parece que se ha deformado tal ideal de hombre, y para sostener esa deformación es necesario que se dé la manipulación de sus condiciones existenciales para que el sometimiento, a la vez que paulatino, sea total e incuestionable. La filosofía, la antropología marxista debe acompañar al dominado, no como directriz de funcionamiento, sino como un asesoramiento al bien común.

El proletariado no tiene ni propiedades ni beneficios que defender. Su única preocupación, la abolición del modo de trabajo existente, es la preocupación de la sociedad como un todo. Esto queda expresado en el hecho de que la revolución comunista, a diferencia de todas las demás revoluciones, no puede dejar esclavizado a ningún grupo social, porque no existe ninguna clase por debajo del

¹³⁹ Marcuse, *Razón y Revolución*, 279.

proletariado. [...] El trabajo del proletario impide toda autorrealización; el trabajo del proletario niega toda su existencia.¹⁴⁰

Son las necesidades del proletariado las que unifican a los demás sectores sociales que se han visto marginados. En la actualidad, acotar la condición de dominado solo al proletariado resultaría muy limitado para el enfoque de la lucha de clases vigente. Si bien el proletariado es el actor conceptual, tal figura se ha extendido a agentes que de igual manera han sido sometidos por el capital. El propio Marx afirmó que todos los demás sectores de la sociedad, por el yugo mismo del capital, terminarían uniéndose al movimiento proletario. Ese ideario encontró forma en las periferias; como es el caso de América Latina, surgió una vertiente nueva del pensamiento que buscaba contrastar la realidad de un sector no urbano con el marxismo. Tal corriente, conocida como «indo marxismo», fue desarrollada por el pensador peruano José Carlos Mariátegui, el cual, entre muchas otras cosas, buscaba integrar la realidad indígena en la lucha de clases.

El trabajo, o la técnica, que suprime la realización de la integración humana en su capacidad creativa y la voluntad manual, enajenando el producto de la labor, somete a obreros, campesinos, artesanos y, en la alienación de la producción, a científicos, abogados, doctores, filósofos, etc. Nadie está exento de las garras del capitalismo; todo se basa en el intercambio y el beneficio; la relación real y concreta pasa a segundo plano. Al médico enajenado no le interesa curar al paciente, sino promover los productos de la farmacéutica de turno; si no tienes seguro o solvencia para los tratamientos, él, cual Pilatos, se lava las manos. Es por ello que se busca reformar los principios de la estructura social: una sociedad sin explotación cultural, política o económica, una sociedad de individuos libres. A esto, nuestro autor comenta:

Para Marx, una «asociación de individuos libres» es una sociedad en la que el proceso material de la producción ya no determina todo el esquema de la vida humana [...] la humanidad solo se hace libre cuando la perpetuación material de la vida está en función de las habilidades y la felicidad de individuos asociados.¹⁴¹

Abolviendo la explotación material y la esclavitud espiritual, el hombre podrá reintegrarse al mundo como humano. La evolución cultural hizo salir al hombre de

¹⁴⁰ Marcuse, *Razón y Revolución*, 285.

¹⁴¹ Marcuse, *Razón y Revolución*, 287.

las cavernas, hacer de la naturaleza arte y de los astros los maestros. En el capitalismo, se le quitó al hombre el fuego, se le vendió y se le desnudó, no en una mazmorra, sino en un laberinto de falsedad y desasosiego. Cualquier camino que escoja le desorienta y le aleja de la realidad. Es tarea para los estudiosos afines al pensamiento de la revolución o al marxismo retomar uno de los principios humanos indispensables: el de hacer del instinto un rito.

Para ejemplificar de mejor manera lo anteriormente comentado, sirvámonos de la alimentación. Las diferencias entre el ritmo y el modo de comer entre el hombre moderno y el hombre primitivo son más que notorias, e incluso comparten rasgos primigenios en cuanto al orden de la interacción social. Se intentará mostrar cómo es que el capitalismo afectó este orden social primigenio. El hombre actual ya no solo come por una necesidad biológica; no tiene que emigrar de acuerdo con las estaciones del año en busca de alimento, ni organizarse para cazar y morir en el intento. Bástele cruzar al supermercado y conseguir casi todo al alcance de la mano. Un rasgo notorio es el orden que mantiene la comida en tanto que celebración. En los ritos de la transición de la niñez a la adultez, las tribus organizaban un gran festín de acuerdo con la caza colectiva o con el reto impuesto al iniciado. Igual en nuestros tiempos: para celebrar el nacimiento de nuestros seres queridos se organizan fiestas, donde se charla, se bebe y se come.

En ese orden, no parece mucha la distancia que nos separa de nuestros congéneres neandertales. Celebrar haciendo uso de la comida hace comunidad, se comparte y une a los integrantes de cierto colectivo social —llámese familia, tribu o cualquier nomenclatura—, siendo este punto tan importante que, en el orden religioso, la comida representa algo de mucho valor. En las representaciones cristianas, ingerimos el cuerpo de Cristo, que se hizo pan, al igual que su sangre se hizo vino.

Ahora, es cierto que las diferencias estructurales de ambas etapas son totalmente distintas —desde la manera en que se consiguen los alimentos, así como también las maneras en que se desarrolla la convivencia por medio del alimento—. El punto clave era dejar en claro que el alimento, como forma ritual y simbólica, es parte integral del desarrollo pleno de los individuos y de las sociedades en su conjunto.

La diferencia opera entonces en que, como se ha señalado, el hombre moderno tiene un velo en sus sentidos; su conciencia se ve desorientada. A diferencia del hombre primitivo, que mediante los ritos buscaba integrarse a la divinidad o enlazarse con las fuerzas primigenias del orden y la naturaleza, el hombre durante el capitalismo busca poseer las cosas y a los otros. En el sentido individualista y la primacía egoísta del capital, poco importa el rito ahora, sino la ornamenta; no el contenido, sino el envase. Se ha secularizado la comunión con el otro; queremos dejar improntas positivas en el otro por medio del dinero, en cuánto se gasta en su realización. Un ejemplo de este tipo de enajenación lo encontramos en plataformas digitales como *Instagram* o *TikTok*, donde se presumen estilos de vida acelerados, de lujo, donde se exhibe el amor mal entendido. Le damos un valor de uso a la compañía del otro en las experiencias humanas.

La revolución depende, en efecto, de una totalidad de condiciones objetivas, requiere que se haya alcanzado un cierto nivel de cultura material e intelectual, una clase obrera autoconsciente y organizada en escala internacional, una lucha de clases muy acentuada. Sin embargo, estas condiciones sólo se convierten en condiciones revolucionarias si son captadas y dirigidas por una actividad consciente, que tenga en mente el objetivo socialista. No existe ni el atisbo de una necesidad natural o inevitabilidad automática que garantice la transición del capitalismo al socialismo.¹⁴²

Cuando el obrero o el proletariado son capaces de acceder a cierta fracción de la cultura y pueden gozar por ciertas temporadas de ese espacio de autorrealización, cabe preguntarse si de verdad existe el ejercicio pleno del espíritu o si, por el contrario, las condiciones culturales se han tornado también en instrumentos ideológicos. Esto es, los espacios donde el hombre puede entrar en contacto consigo mismo le dan una falsa idea de su yo, mecanizando así las relaciones del espíritu con el mundo. Esta afirmación se refuerza cuando nuestro autor sentencia:

Las relaciones de producción que restringen y distorsionan las potencialidades del hombre determinan inevitablemente su conciencia, precisamente porque la sociedad no es un sujeto libre y consciente. En tanto el hombre no sea capaz de dominar estas relaciones y de emplearlas en la satisfacción de las necesidades y deseos del todo, estas tomarán la forma de una entidad objetiva independiente. La conciencia, cogida dentro de estas relaciones y abrumada por ellas, se convierte necesariamente en *ideológica*. Naturalmente, la conciencia de los hombres seguirá estando determinada por los procesos materiales que reproducen la sociedad, aun

¹⁴² Marcuse, *Razón y Revolución*, 310.

cuando los hombres lleguen a regular sus relaciones sociales de modo tal que estas contribuyan del modo más favorable al libre desarrollo de todos.¹⁴³

Parece ser que sigue siendo objeto de incertidumbre ese momento de sublevación, y todavía más lejos se presenta el momento de la reconciliación entre individuos ajenos ya de las cadenas de la sumisión y la explotación económica, política, cultural y espiritual que lo reprime y aniquila. Esta explotación alcanzó un grado extremo bajo el esquema capitalista, pues, como se vio en los modelos de producción anteriores a este, el individuo como individualidad aun podía sujetarse y mantener un sentido en el mundo; aún tenía una pequeña fracción de sí mismo para refugiarse de su sometimiento. Mas el capital prostituye tanto al hombre como a sus zonas de realización —la religión, el arte, la política y la economía—; todo es un gran archipiélago que impide disfrutar e integrar al hombre al sentimiento oceánico de su humanidad inmortal.

¹⁴³ *Ibíd.*, 311-312.

Capítulo III

3. MARX Y MARXISMOS

3.1 La vigencia de Marx en nuestros días

Después de esta larga investigación, se ha dado cuenta de que el gran corpus de la obra de Karl Marx adquiere una serie de matices y directrices de estudio y aplicabilidad que, lejos de ser una doctrina o asemejarse a perspectivas anquilosadas, pueden en nuestros días seguir siendo una herramienta que permita renovar la manera en que se observan los fenómenos de lo que acontece en el campo humano, entendiendo estas perspectivas en su conjunto como el marxismo o los marxismos, desarrollándose en su mayor parte en la confrontación social que existe en áreas como la política, la economía, la ciencia, la propia filosofía.

¿Cuál es la vigencia de Marx en nuestros días? Hasta ahora se ha tenido la pretensión de mostrar el potencial latente que guarda la perspectiva del estudio del marxismo desde la óptica antropológica, permitiendo así una doctrina del humanismo marxista. ¿Qué significa que existan estas vertientes? ¿Cuál es su propósito? A propósito de ello, Raúl Fornet-Betancourt llega al núcleo mismo de tales interrogantes, por lo que, para términos de esta investigación, él afirma que “significa desde sus comienzos un esfuerzo por contextualizar o ajustar el marxismo como filosofía a la realidad[...] y a sus necesidades específicas”.¹⁴⁴

Esto nos da a entender que estas nuevas perspectivas del marxismo son en realidad herramientas que develan los aparatos y espectros derivados de la enajenación humana, fenómenos tangibles que impiden la realización humana o que la deforman, demostrando así entonces que el marxismo, lejos de ser una doctrina abstracta sin referencias observacionales inmediatas, continúa mostrando el camino espinoso que el capitalismo sigue creando para detenernos en cualquier

¹⁴⁴ Raúl Fornet-Betancourt, “La filosofía de la revolución y marxista”, en *El pensamiento filosófico y latinoamericano del Caribe y “latino” [1300-2000]*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez (México: Siglo XXI, 2011), 362.

paraje oscuro del pensamiento, imposibilitando la recreación y el goce con el otro. Fornet-Betancourt continúa diciendo:

No se trata de argumentar a favor de una reconstrucción actualizante del marxismo, de recontextualizar un sistema y/o programa, sino de mostrar pistas que nos indiquen cómo debemos relacionarlos y qué podemos hacer hoy con el marxismo o, más exactamente dicho, con Marx en tanto que tradición de pensamiento y de acción en la que se recogió y continuó la memoria de la emancipación de la humanidad.¹⁴⁵

El paradigma enajenatorio ha dado un sinfín de fenómenos sociales cuyos derroteros conectan con todos los escenarios de la esfera humana. Como se ha mencionado, encapsula y castra la voluntad humana dentro del arte, la ciencia, la cultura, la economía, la política y la filosofía, disipando todo intento de congregación sociocultural e intelecto-espiritual. Las nuevas perspectivas del marxismo hacen una evaluación de fenómenos enajenatorios concretos que, una vez identificados, también hacen propuestas y modelos para su superación.

¿Cuáles son esos marxismos de hoy en día? Sin duda, nuestra mente, al escuchar tales términos, dirigirá su atención a corrientes tales como el trotskismo, el castrismo, el marxismo-leninismo y, en suma, a todo movimiento intelectual soviético, chino y cubano. Así también podría dirigirse tal directriz a derroteros modernos como lo que es el cibermarxismo, el marxismo cultural o el marxismo imaginario. Dentro de este gran archipiélago de teorías marxistas, ¿cuál es la correcta? ¿Cuáles son los parámetros que determinan la validez y la vigencia de la aplicación de tales posturas filosóficas? Primero cabría hacer una pequeña distinción entre lo que es propiamente una escuela de pensamiento marxista y una perspectiva desde el marxismo o marxista.

3.2. Diferenciación entre escuelas y perspectivas

La escuela de pensamiento marxista es una corriente de pensamiento con una interpretación particular de la obra marx-engelsiana, avalada o aceptada por diversos autores que, dentro de su estudio, elaboran conceptos que enriquecen tal interpretación, llegando a crear una tradición de pensamiento que roza o incursiona en el dogma interno del propio sistema. Ejemplos de este tipo de escuelas tenemos

¹⁴⁵ Fornet-Betancourt, "La filosofía de la revolución y marxista", 363.

un gran historial, tales como el marxismo-leninismo, el trotskismo, la Escuela de Frankfurt, etc.

Una perspectiva desde el marxismo o marxista se trata de analizar un fenómeno usando las categorías primarias de Marx, como la lucha de clases, el fetichismo, etc., sin la necesidad de afiliarse a ninguna escuela de pensamiento en particular. Por lo tanto, una perspectiva puede —tanto en tradición de la escuela como fuera de ella— apegarse a sus principios o desentenderse por entero de la misma, proporcionando un campo de análisis mucho más amplio. Ejemplos de estas perspectivas son los estudios referentes al cibermarxismo, el marxismo queer o el marxismo cultural.

En resumen, la escuela tiende a tener también un régimen epistémico y un método de análisis más cerrado y riguroso. No toda perspectiva marxista forma un corpus académico tan extenso y formal para denominarse escuela, pero toda escuela enarbola un discurso que determina y sustenta una perspectiva del marxismo. Ejemplo de esto, para no ir tan lejos: este proyecto de investigación impulsa la consideración de hacer una relectura desde una perspectiva antropológica de Marx, idea que surge en el seno de la Escuela de Frankfurt bajo el freudo-marxismo — que es la herramienta epistemológica— y que podría considerarse como marxismo cultural, sistema que ha sido enriquecido por autores como Antonio Gramsci, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Erich Fromm y Herbert Marcuse.

Para el contexto que suscita este trabajo de investigación, sería innecesario —pero jamás inútil— hacer una exposición sobre estas escuelas, dado que a este nivel de estudio podría darse como algo ya dado, algo que ha sido tratado por la gran labor de cientos de estudiantes y especialistas¹⁴⁶ y que, de alguna manera, este trabajo no aportaría nada nuevo al respecto. Lo que sí está dentro del marco de esta investigación es dar a relucir lo nuevo —por no decir novedoso— del marxismo, y

¹⁴⁶ Tan solo en el repositorio digital de la Universidad Autónoma del Estado de México, exhibe para consulta alrededor de poco más de 70 documentos respecto a Marx y marxismos, documentos que van desde el artículo hasta la tesis elaborados tanto por el personal académico como también por la comunidad estudiantil. Sin contar incluso textos referidos a todos los comentaristas posteriores de nuestro autor, lo que pone en evidencia que, en el área universitaria, este tema sigue siendo el centro de discusión e investigación vigente.

en este sentido la balanza se halla dentro de las perspectivas del marxismo. Por lo que en este caso sí se dará una breve exposición a aquellas vertientes relativamente nuevas y que tienen un gran campo de análisis en nuestros tiempos.

3.2.1 Marxismo cultural, fruto de la Escuela de Frankfurt

Esta perspectiva surge en el seno de la Escuela de Frankfurt durante la década de los años treinta. Pensadores como Adorno y Horkheimer desarrollaron en su obra *Dialéctica de la Ilustración* (publicada en 1944) una denuncia acerca de cómo el capitalismo, la industria y la ideología permiten la reproducción del capitalismo, siendo entonces la cultura un medio enajenatorio destinado a anestesiar el pensamiento crítico y la verdadera realización del hombre. Del mismo modo, Herbert Marcuse, con su obra *El hombre unidimensional* (publicada en 1964), encuentra cómo la sociedad industrial avanzada trabaja en función de distraer y enclaustrar al hombre fuera de las necesidades de sí, permitiendo la instauración de otra conciencia incapaz de crítica, sometida y resignada a los esquemas ideológicos vigentes.

El planteamiento es claro bajo esta perspectiva marxista: el poder dominante no necesita imponerse violentamente —es decir, no necesita modificar radicalmente los usos y costumbres de los individuos para realizarse—, sino que más bien se planta y crece ahora bajo esos mismos usos y costumbres, para reforzarse en la cotidianidad colectiva de las sociedades, haciendo muy difícil el ejercicio emancipatorio. La cultura, en vez de ser el culmen del espíritu humano, lo desbarata.

3.2.2 Marxismo imaginario, entre Castoriadis y Aron

Esta perspectiva del marxismo tiene dos grandes representantes: Cornelius Castoriadis y Raymond Aron. Ambos toman el concepto para hacer una crítica a las desviaciones del marxismo canónico. Castoriadis, en su obra *La institución imaginaria de la sociedad* (publicada en 1975), denuncia que los derroteros del marxismo habían caído en un determinismo casi dogmático —como se ha venido haciendo alusión a lo largo de este discurso a las corrientes tales como la soviética,

la china y la cubana—, mientras que las sociedades no están moldeadas según leyes o fórmulas ineludibles, sino que más bien son creadas bajo el marco de lo imaginario social, que viene siendo la capacidad de creación de modelos de existencia colectiva que promueven el cambio.

Aron acuña el término en su obra *De una Sagrada Familia a la otra. Ensayo sobre los marxismos imaginarios* (publicada en 1969). Este término es empleado para referirse y criticar a sistemas ideológicos y mesiánicos del marxismo, tornando el marxismo en un mito que justificaba la revolución sin un análisis previo, haciendo hincapié en doctrinas como el trotskismo y el marxismo-leninismo, así como también dirigiendo el ataque al marxismo estructural de Sartre y Louis Althusser, acusándolo de construir una filosofía marxista científica interfiriendo arbitrariamente en las lecturas de la obra de Marx, sin considerar las condiciones materiales existentes¹⁴⁷.

3.2.3 Marxismo gótico de Mark Fisher

Esta perspectiva del marxismo tiene antecedentes en Jacques Derrida con su obra *Espectros de Marx* (publicada en 1993), cuya labor fue recogida por el pensador británico Mark Fisher en su obra *Construcciones planas: materialismo gótico y teoría ficción cibernética* (publicada en 1999). Aunque Fisher no utilizó propiamente el término «marxismo gótico», sino más bien el de «materialismo gótico», el nombre deviene a ser una etiqueta del estudio posterior de su obra, dado que Fisher recupera las metáforas góticas de Marx y las sincretiza en una crítica de la sociedad contemporánea para explicar las formas espectrales en las que opera el capitalismo hoy en día.

El marxismo gótico es una mezcla del corpus marxista —cuya inmediatez metafórica nos remonta directamente al *Manifiesto*— y de la hauntología derridiana, que sirve para detectar el mal cultural del capitalismo, a saber: que el capitalismo, al negar otras alternativas de existencia, nos deja en un eterno presente, impide dilucidar el

¹⁴⁷ Véase en Louis Althusser (2015). “Conversaciones con Fernanda Navarro”, *Filosofía y marxismo*, México, Siglo XXI, 15-77.

siguiente bloque de los modos de producción y se perpetúa incesantemente en las formas culturales y económicas de las sociedades actuales.

3.2.4 Cibermarxismo de Nick Dyer-Witheford

El pionero de esta corriente se considera al pensador Nick Dyer-Witheford, quien en el año de 1999 publica su obra *Ciber-Marx: ciclos y circuitos de lucha en el capitalismo de alta tecnología*, recogiendo a su vez las improntas del marxismo autonomista expuesto por el italiano Antonio Negri en la década de los años 60 y 70 (una de sus tesis implicaría cómo el capital, al ver el trabajo como la sustancia marxista —esto es, como una fuerza creativa, como trabajo vivo— busca constantemente renovarse para controlar el trabajo y explotarlo). Dyer-Witheford retoma todas estas reflexiones y las implanta en el seno de la era digital.

El capitalismo no se ha superado y, retomando un poco la idea de Mark Fisher —con los espectros que eventualmente siguen presentándose—, el capitalismo, en lugar de superarse, se renueva, se reorganiza y se implanta cada vez más fuerte en la vida económico-política y sociocultural de los hombres, teniendo nuevas formas de control y más fuerza en los sistemas de dominación.

En esta etapa, el capitalismo supera las maneras arcaicas del explotado y el explotador —aunque, en una observación profunda, Marx ya lo vaticinaba—. Toda la sociedad en su conjunto ya es una industria; la producción ya no la genera el obrero en la fábrica, sino que la explotación se genera en toda actividad de consumo, en toda actividad social. ¿Cuánto nos cuesta movernos en transporte? ¿Cuánto nos cuesta estar pegados a la pantalla del móvil? Todo eso queda al margen de la explotación. Todas las actividades que caen en el género de «lo cotidiano» demuestran ser una esfera que genera plusvalía para el capital, negando el goce y creatividad integradora.

CONCLUSIÓN

En resumen, el presente trabajo realizó una exposición que presume la existencia de una perspectiva del marxismo ignorada y que, sin embargo, es latente en la obra de Karl Marx, siendo acogida por una serie de pensadores que vieron la importancia de su estudio y aplicación. Esta es la consolidación de un humanismo marxista: una óptica que permite evaluar toda doctrina sociopolítica e intelecto-cultural bajo la directriz del corpus de Marx, permitiendo evaluar cómo la enajenación, la fetichización y la explotación devienen de un sistema que permea todo el campo de la realización humana

A manera de epílogo, se ha expuesto cómo es que cada perspectiva del marxismo atiende a una situación concreta de la realidad —sobre todo, a un fenómeno contextual enajenatorio—, poniendo de manifiesto que en ningún modo se alza como un proyecto utópico y que pone de relieve que la tarea fundamental de las investigaciones filosóficas actuales es hacer la denuncia de estas apariciones enajenatorias y sus efectos en la sociedad. No se trata de replicar las ideas de Marx en su totalidad —cosa que se ha visto que es un completo fracaso—, sino más bien de contextualizar el texto a los fenómenos que nos rodean. En palabras de Fernet-Betancourt:

El criterio para la «recepción» del marxismo no es la búsqueda de la fidelidad al texto, al sistema, sino al de su articulación en la tarea contextual de la liberación [...] En pocas palabras: pensar y configurar el mundo y la historia desde las necesidades de los pobres; es así la perspectiva contextual de la tarea histórica común que debe orientar el diálogo con el marxismo.¹⁴⁸

En efecto, existen en el marxismo formas anquilosadas del pensamiento que, más que seguir siendo el faro dentro de la formación de la lucha de clases, son un detrimento en la consolidación de una fuerza revolucionaria. La unión entre clases es el punto clave del éxito del pensamiento marxista; no puede existir una división ideológica respecto a qué escuela o vertiente es la más pertinente para la resolución de la clase dominada. ¿Se puede hablar de un marxismo definitivo? Definitivamente no. Retomando a Nick Dyer-Witheford, así como el capitalismo se reformula

¹⁴⁸ Fernet-Betancourt, “La filosofía de la revolución y marxista”, 364.

constantemente para dominar las fuerzas creativas del trabajo, también se originan nuevos medios de organización y resistencia. Ejemplo de ello son el nacimiento de las doctrinas y perspectivas del marxismo.

El marxismo se reforma en la medida en que se intensifican los medios de cohesión y sometimiento del capital; por ello nunca es inútil, desubicado o innecesario seguir alzando el estandarte del marxismo como un medio no solo de identificación, sino de respuesta a las problemáticas del mundo social. Fornet-Betancourt encuentra la razón de la necesidad de seguir hablando de marxismo en nuestros días:

Entiendo que lo primario no es la supervivencia del marxismo, sino el ideal al que, entre otras muchas tradiciones humanistas, apunta, y a cuya realización intento contribuir, a saber, la “utopía” de una humanidad que sobrevive y crece porque aprende a convivir desde la solidaridad y la justicia. En pocas palabras; el ideal de una cultura de la paz que recrea el mundo y sus relaciones todas con una humanidad que crece como sujeto de acogida.¹⁴⁹

El principio y el fin es el Hombre, tanto para sí como para el otro; las desviaciones que causa el capital han imposibilitado el reconocimiento del sujeto individual en la sociedad y el reconocimiento de la sociedad como directriz del campo político, económico y cultural global.

La tarea no se trata de explotar a Marx, de convertirlo de alguna manera en un muerto viviente, orillado a recriminar por siempre los malestares al capitalismo y a la burguesía. Sino que, al contrario, se trata de tomar conciencia de la usura de los sistemas dominantes que fomentan la discordia, la envidia, la indiferencia, y que afectan las condiciones espirituales de las infancias, la juventud y la vejez; que hacen de la salud, la vivienda, el trabajo, el descanso y el conocimiento un privilegio, casi un lujo. Cuando despierten las conciencias y se alcen las manos para la liberación —espíritu y materia, individuo y pueblo—, entonces, cuando estemos listos para el primer paso de la historia verdadera, un instante antes de que el fuego —el de la revolución de revoluciones— sacuda la tierra, podremos rodear las tumbas de Marx y Engels con lirios rojos y flores de cempasúchil, como quien despide a un padre o a un maestro y le agradece el camino. Porque solo entonces, cuando el

¹⁴⁹ Fornet-Betancour, “La filosofía de la revolución y marxista”, 375.

último adiós sea también un abrazo, la historia —la de los vivos, los seres conscientemente libres— por fin habrá comenzado.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Adorno, Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2024.
2. Althusser, Louis. *Filosofía y marxismo*. México: Siglo XXI, 2015.
3. Althusser, Louis. *Polémica sobre marxismo y humanismo*. México: Siglo XXI, 1968.
4. Dunayevskaya, Raya. *Marxismo y libertad. Desde 1776 hasta nuestros días*. México: Juan Pablos Editor, 2007.
5. Dussel, Enrique, et al. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. México: Siglo XXI, 2011.
6. Dyer-Witheford, Nick. *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High-technology Capitalism*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 1999.
7. Engels, Friedrich. "Principios de comunismo." En *Clásicos del pensamiento social 2*. Santiago de Chile: Editora Nacional Quimantú, 1972.
8. Fromm, Erich. *Marx y su concepto del hombre*. Traducido por Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
9. Gaston, Amen. "La teoría del imaginario social de Castoriadis: una renovación radical del pensamiento social." *Imagonautas* 14, núm. 21 (2025): 59-74.
10. Hobsbawm, Eric. *Cómo cambiar el mundo*. México: Paidós, 2020.
11. Liaudat, María. "Marxismo, cultura y antropología. Los aportes de Gramsci, Thompson y Williams." *Cuestiones de Sociología*, núm. 15 (2016): 1-16.
12. Marcuse, Herbert. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza, 1986.
13. Martin, Facundo. "Mark Fisher: gótico, monstruoso y materialista." *Sonámbula* (Buenos Aires, abril de 2020).
14. Marx, Karl. *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del programa de Gotha*. Navarra: Gredos, 2023.
15. Mondolfo, Rodolfo. *El humanismo de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

16. Ponce, Aníbal. *Humanismo burgués y humanismo proletario*. México: Editorial América, 1938.
17. Ramos, Samuel. *Artículos, entrevistas y discursos*. Compilado por Tania López Ozuna. México: El Colegio Nacional, 2011.
18. Villasenin, Lucas Manuel. *El humanismo marxista del Che Guevara*. Jornadas de Estudiantes del Departamento de Filosofía. Argentina: Universidad de Buenos Aires, 2011. Universidad de Buenos Aires. Consultado el 1 de mayo de 2026.
19. Wiggershaus, Rolf. *La Escuela de Fráncfort*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018