



Universidad de Chile

UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

**La moral en Marx: pertinencia de la cuestión para
pensar la crisis de la democracia en el siglo XXI**

Tesis para optar al grado de Licenciada en Filosofía

Elizabeth Alceste Carvallo García

Profesor guía: Sergio Hernán Rojas Contreras

Santiago

2023

Índice

Agradecimientos	3
Resumen	5
Introducción.....	6
Capítulo I: La pregunta por una moral en Marx.....	8
Introducción.....	8
¿Por qué la pregunta por una moral en Marx?.....	9
La influencia de Hegel en Marx en torno a la lucha de clases	13
El alcance de la concepción de naturaleza humana en Marx	14
La concepción moral de Marx: del siglo XX a la actualidad	21
Eric Hobsbawn: El desenlace histórico de las ideas marxistas	27
Capítulo II: La moral kantiana y sus implicancias.	30
Introducción.....	30
El imperativo categórico kantiano.....	31
La crítica de Marx a Kant comprendida desde sus respectivas épocas	36
Relevancia de ambas moralidades en la actualidad.....	39
Capítulo III: La moral desde la concepción de democracia.	44
Introducción.....	44
Marx: La democracia desde la figura del Estado	45
La democracia es una acción constante de la diversidad.....	49
El miedo como fenómeno histórico-político en la democracia	55
La moral contenida en la dimensión melancólica	64
Conclusiones.....	68
Bibliografía.....	71

Agradecimientos

Me gustaría partir agradeciendo a Bruno, mi hermano menor y mejor amigo, quien desde su resiliencia y asombro me ayudó a reafirmar mi pensamiento y mi vínculo con la filosofía. Agradezco a Fernanda, mi querida amiga, quien siempre creyó en mí, aun cuando ni yo misma lo hice, su perseverancia y terquedad para consigo y con el resto fue un móvil fundamental en este proceso. Agradezco profundamente a mi madre, por su inconmensurable paciencia y enraizarme en el mundo desde su fortaleza, dedicación y cariño.

Para mis dulces amistades: Diana, gracias a quien pude tomar el impulso de partida para comenzar este trabajo, la estrella más brillante de mi cielo. Y Sofía, con quien me sentí acompañada y comprendida a lo largo de este tiempo. Así también muchas gracias a quien fue mi Sol, su sabiduría, alma y corazón son tesoros que tuve la suerte de conocer.

Agradezco a Magdalena por alivianarme la carga, por escucharme y compartir ideales acerca de la vida y el mundo. A mi prima Monserrat, cada una de sus visitas me ayudaron a ir retomando mi vida. Su espontaneidad y alegría fueron una brisa fresca. Y la última y no menos importante de mi círculo cercano, le doy las gracias a Sombra, mi cachorra, mi compañera de vida, su amor incondicional me reconfortó incontables veces.

A Ignacia, gracias por darme las herramientas para afrontar la vida, si bien sé que el mérito es mío, me ayudaste a saberlo y a confiar en mí, al igual que Carlos. La objetividad y honestidad directa de ambos es lo que necesitaba escuchar en momentos de vicisitudes.

Por último, agradezco a mi profesor guía Sergio Rojas, sobre todo por su compromiso durante todo el tiempo que llevó este proceso, por ayudarme a tener claridad y pavimentar el camino para enfocar este trabajo investigativo.

Para Margot y Federico.

Mis humanistas imprescindibles.

Resumen

El presente escrito se propone indagar entorno a la existencia de una moral en la teoría de Marx, su pertinencia, definición e implicancias en la actualidad. A partir de la visión que sostiene el autor acerca de la moral, se formularán una serie de interrogantes que ayudarán a encaminar la investigación hasta focalizarlo en un problema contingente: la crisis democrática.

El problema en cuestión se fundamenta sobre dos nociones marxistas (siendo la primera más relevante que la segunda en este trabajo), estas son la lucha de clases y, la dictadura del proletariado. Desde este enfoque se profundizará la definición de moral según Marx, considerando su obra: *La Ideología Alemana*. Tal escrito será observado teniendo en cuenta el contexto histórico del autor, sus ideas centrales, la influencia de autores pasados en sus postulados y el tránsito del primer Marx hacia el segundo. Todo esto aclarará la concepción marxista de moral para finalmente corresponderla al siglo XX, dentro del desenlace de las ideas marxistas.

En una segunda etapa investigativa, se explicará el imperativo categórico kantiano. Aquí, se comprenderá la crítica de Marx a Kant, pero también la herencia histórica y preguntas de posibles puntos en común entre ambos filósofos. Este capítulo acercará el problema a la actualidad, recurriendo a Žižek y su aporte a la visión marxista.

Finalmente, se abordará lo anteriormente expuesto dentro de los límites de la democracia y su definición según Marx, noción que será puesta en tensión desde la perspectiva de tres autores actuales.

En razón de lo mencionado, el postulado a defender es la existencia de una moral en el materialismo histórico que pueda no remitirse a la definición marxista, considerando el espacio de la democracia al día de hoy. Tal supuesto se basa en la relevancia de la moral ideológica de Marx y la moral kantiana frente a los nuevos fenómenos del siglo XXI – la democracia es uno de ellos y los problemas que emergen a partir de esta –, siendo necesario recurrir a formulaciones más allá de la visión de Marx pero sin negar su relevancia en momentos de crisis, en donde la moral acontece no solamente como ideología, sino como conciencia de está a partir de condiciones materiales reconocidas por medio del materialismo histórico.

Introducción

En el siglo XIX, la corriente de pensadores modernos fue clave para la configuración del siglo XX. Hitos históricos determinantes para el desarrollo de la humanidad estuvieron fundamentados por ideas filosóficas modernas. No hay duda de que se puede comprender, interpretar y analizar esa época desde las ideas del siglo de la industrialización. Sin embargo, en la actualidad, si bien se evidencia un arrastre de las heridas del siglo pasado pudiendo recurrir a los planteamientos modernos para responder algunas interrogantes, la sociedad se ha configurado de una manera, en la cual prestar atención al pasado y su filosofía ya no alcanza para dar respuestas o soluciones a una serie de fenómenos sociales y nuevas visiones de mundo.

Por lo anterior, el presente escrito profundizará en la teoría de un autor clave en la configuración histórica del siglo XX, desde una pregunta que involucra a el concepto de la moral en el centro de la discusión. Esta noción, si bien surge desde la crítica filosófica que él plantea, lleva a ahondar en las formas de alcance de tal visión con relación a una crisis de un fenómeno social-político actual.

Entonces, ¿por qué considerar a Karl Marx para tratar la moralidad? Es uno de los cuestionamientos que puede surgir hacia esta investigación. La respuesta se encuentra en el mismo pensamiento del autor hacia el fenómeno. Además, continúa siendo un filósofo relevante en la sociedad actual al momento de analizar y comprender las agudizadas crisis de concepciones políticos-sociales a partir de una concepción materialista de la historia.

Primeramente, es apropiado aclarar las opiniones que definen a Marx como un antimoralista. Esta clase de juicios no se refieren a tacharlo de un filósofo moderno carente de creencias morales o que sus acciones no estén orientadas a lo que es moralmente correcto. No se trata de estar en contra de la moral, sino de *lo que ésta es* en la sociedad capitalista. Marx concibe la moral como una forma ideológica que beneficia el interés de una clase y, cuando tal clase es la dominante, la moralidad es utilizada para mantener el poder y fomentar el modo de producción vigente. Por ello, el filósofo es un crítico discrepante hacia quienes defienden y teorizan en torno a la moral, porque finalmente resultan estar al servicio del sistema de producción. A esto se refiere cuando se le considera un autor anti-moralidad, pues es evidente el carácter juicioso, su

convicción respecto a la sociedad comunista, su denuncia a el capital y los juicios morales apreciados en sus obras.

A lo anterior, resulta interesante analizar la moral en Marx, pues además de suscitar una serie de inquietudes con respecto a las relaciones sociales y al modo de entender la realidad a partir de su perspectiva, permite plantear interrogantes y reflexiones con respecto a su concepción de la moral y su validez en la actualidad. ¿Es posible concebir la moral en la sociedad del siglo XXI en enclaves ideológicos? Y si así fuese, ¿cuáles serían sus alcances? Y si tal noción fuese pertinente considerarla, ¿es suficiente para comprender los problemas y cambios que enfrenta hoy la sociedad o es necesario recurrir a otras nociones entorno a la moral?, son algunas preguntas por considerar en el desarrollo de la investigación.

Si se busca comprender las contingencias del presente siglo volviendo y recurriendo a Marx es a causa de la indisoluble crítica al sistema imperante, del cual surgen una serie de crisis sociales, políticas, económicas y culturales que han sido fuertemente cuestionadas por organizaciones y movimientos sociales. Es evidente que las nuevas configuraciones políticas del siglo XXI arrastran consigo el derrumbe del ideal marxista en el siglo XX, así como también las revoluciones de aquel tiempo, pues llevan en sí la represión sistemática histórica. La teoría de Marx, sus conceptos claves y su visión, cobran relevancia en el presente donde la sociedad continúa manifestando las injusticias, inequidades y la opresión de un sistema que muchos han cuestionado su carácter democrático.

La democracia, se encuentra en el centro del debate. Las formulaciones que surgen entorno a su definición en concordancia con su desempeño y puesta en práctica por muchos que abogan defenderla, resultan ser planteamientos esencialmente morales.

Es evidente la importancia que da Marx al bienestar humano, como también la condena moral hacia el sistema capitalista. Su proyecto y pensamiento permiten vislumbrar las inmoralidades existentes en las que el pueblo se halla inmerso, ya sea en la configuración del ser humano como un medio, como en la explotación de la clase trabajadora, hasta el entendimiento de la existencia de un sistema realmente antidemocrático. La cuestión entorno a la moral en Marx es correspondiente y fundamental a analizar.

Capítulo I: La pregunta por una moral en Marx

Introducción

Lo concerniente a la esfera de la moralidad es debatible al igual que la relevancia al momento de comprender el mundo. Sin embargo, ha sido una cuestión atendida por la filosofía desde la antigüedad y continúa siendo evocada.

Podría ser innecesario plantear problemas morales desde la práctica. ¿Qué importancia tiene considerar virtuoso o correcto si tal percepción se queda en la teoría? O, las cuestiones morales pueden ser aprendidas por un grupo de intelectuales, siendo insuficiente para la mayoría de la población. Toda crítica puede ser escuchada, pues toda denuncia puede ser juiciosamente moral.

La verdad es que la moral guarda un misterio – quizás pensarla así es justificar la atracción a investigarla – ya sea en sus principios, como su rol en el ser humano y en la sociedad. Preguntarse si la moral está inmiscuida en todo asunto humano, de toda índole, ya sea como fuerza motora o detractora al momento de actuar puede ser meramente teórico, pero aparece desde la práctica. Es una cuestión que emerge cuando nociones como humanidad, libertad, bienestar, etc. salen a tensionar concretamente la sociedad.

Por ello, puede ser comprensible preguntar por la moral en la teoría de Karl Marx, pues una característica esencial son las constantes tensiones que logra corresponder entre sus planteamientos y la visión de mundo. A pesar de que, para él, profundizar sobre la moral y sus principios sea una cuestión que pase a segundo plano, el cuestionarla en su pensamiento permite comprenderlo desde otro enfoque, desde una mirada que tal vez revitaliza su teoría. Puede que Marx no esté interesado en la moral, pero su expresión mediante juicios morales invita a preguntarse por su visión respecto al tema.

Con lo anterior, la pregunta por una moral en Marx cobra sentido y empezar por los espacios desde donde acontece la pregunta por su existencia es el punto de partida de la presente investigación.

¿Por qué la pregunta por una moral en Marx?

La pregunta por la existencia de una moral en Marx surge desde el entendimiento del conflicto social conocido como luchas de clases.

Para contextualizar, Marx fundamenta su crítica hacia la moral en el materialismo histórico. De manera breve, éste comprende a la historia en épocas, y cada una se caracteriza por un determinado modo de producción. Este último, es entendido como un sistema de organización económico de la sociedad, por medio de relaciones sociales y económicas de dominación de la producción. Las relaciones sociales promueven el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, provocando el surgimiento de grupos sociales. Así, existen conjuntos sociales que se adecuan de manera más eficiente que otros para controlar los medios de producción y fomentar la capacidad productiva, todo ello con la intención de crecimiento y progreso del modo de producción establecido.

Sobre lo anterior, al crear grupos sociales determinados por su capacidad y control productivo, las relaciones sociales de producción se van adecuando continuamente a las transformaciones de las fuerzas productivas. Este proceso histórico, comprende el dominio de un grupo social en un modo de producción épocal determinado en desmedro de otro grupo social. Ante este razonamiento, la historia acontece sobre la base de lo que se conoce como lucha de clases.

La lucha de clases es una formulación científica de Marx y Engels correspondiente al conflicto irreconciliable entre las clases sociales, entre polos antagónicos¹ a lo largo de la historia: los opresores y los oprimidos. Así, el motor de la historia ha sido la lucha de clases, fuerza motora determinada por las fuerzas de producción épocas correspondientes. Es el orden estructural histórico de la sociedad, impregnando todo ámbito social: político, económico e ideológico. En otras palabras, es “el mecanismo por el que se adaptan las relaciones sociales para fomentar el desarrollo de las fuerzas productivas” (Wood 684).

¹ La clase burguesa y el proletariado. Sin embargo, este último no refiere a una clase social propiamente tal, distinción fundamental para comprender su importancia en el proyecto marxista. Herbert Marcuse aclara tal distinción: “El proletariado se distingue por el hecho de que, como clase, significa la negación de todas las clases. Los intereses de todas las demás clases son esencialmente unilaterales; el interés del proletariado es esencialmente universal.” (285)

Como explica Allen Wood, un grupo social se considera “clase” cuando representa los intereses de sus miembros, a través de un movimiento político o ideología. Entonces, el interés de una clase se concibe acorde a las realidades en común entre sus integrantes y a la notoria diferenciación hacia las demás clases sociales.

En la lucha de clases se reconocen dos grupos. Por un lado, están los que controlan los medios de producción y, por otro, los que son la fuerza de tales medios y se encuentran excluidos del manejo de producción. Este antagonismo lleva a quienes se encuentran oprimidos, busquen arrebatarse y obtener el control en beneficio de su propio interés. Y con el mismo fin, quienes son la clase dominante desean continuar controlando los medios de producción. De esta manera, se va configurando el conflicto irreductible conocido como luchas de clases. Por ello, es un concepto concreto del cual surge el cuestionamiento en torno a una moral, justamente por aquel enfrentamiento inevitable y opresión ejercida históricamente.

Ahora bien, los juicios morales estarán presentes al reconocer el funcionamiento de la lucha de clases, pero eso no quiere decir que se esté a favor del código moral existente en la sociedad. Es aquí donde la moralidad es entendida como ideología.

Si la lucha de clases trata justamente del reconocimiento de diferentes clases sociales, y éstas son entendidas como la representación de los intereses de sus integrantes, o sea, si bien cada persona puede tener su propio interés, éste queda relegado por el interés de su respectiva clase, el cual se encuentra por encima del interés individual, así, se configura los intereses de clases. Por lo tanto, cuando la clase social se haya conformada, es posible que surja de ella una ideología correspondiente a su propio interés. En palabras de Wood: “como mejor puede explicarse el contenido de estos productos es por la forma en que representan la concepción del mundo de clases sociales particulares en una época particular y sirven a los intereses de clases de estas clases” (685).

De esta forma, Marx considerará ideología a toda creencia y visión de mundo puesta en práctica por una clase social para beneficiar sus propios intereses, aludiendo su motivación a actuar a que tales formas de pensamiento son universalmente válidas y certeras. Por eso, todo sistema cultural, de justicia o enseñanza, incluso filosóficos responden en último término a sistemas ideológicos.

¿Cómo se relaciona esto con la lucha de clases? Primero, hay que diferenciar la lucha de clases y su relación con el término ideología distinguiéndola de su relación con la moralidad. La primera se vincula acorde a la opresión de clases, mientras que la segunda, si bien está enlazada a la primera relación mencionada, en parte, por considerarse una ideología, tiene una relación diferenciada al resto de ideologías.

La ideología juega un rol fundamental en la negación de la existencia de la lucha de clases a crear una falsa ilusión para no reconocer la condición de “servidumbre” (ídem.) de clases. Al estar el individuo en un estado de constante subordinación, también la conciencia humana se halla enajenada y dominada, resultando imposible actuar de manera libre, o sea, siendo realmente consciente del propio accionar, teniendo conocimiento de uno mismo y de lo que se está haciendo como lo que realmente es. En cambio, toda acción es inconscientemente motivada por la ideología de clase en la que cada persona se encuentra. Las personas no son conscientes de sus actos o, mejor dicho, no son conscientes de que actúan motivados por ideas que van más allá de sí mismos, si lo fuesen se cuestionarían lo que hacen pues sabrían el funcionamiento real de los intereses de clases. El sistema se mantiene y necesita de esta falsa conciencia, “los oprimidos sólo pueden seguir en su lugar si se mistifican adecuadamente sus ideas sobre ese lugar” (687). Por esto se contribuye a perpetuar la opresión, por el engaño invisible del que son víctimas las conciencias alienadas.

La ideología de clase no se encuentra únicamente presente en la clase dominada, sino en todas las clases sociales existentes. Esto quiere decir que, si bien el proletariado se diferencia del resto de clases al desear la supresión de éstas, aun así, se encuentra inevitablemente impregnado por una ideología que promueve su interés². Este aspecto también termina definiendo y acentuando la lucha de clases, en el sentido de que, si bien la ideología invisibiliza la lucha de clases, ésta no deja de existir, es más, los intereses de

² Puede surgir la confusión de si Marx critica la división de la sociedad en clases y el hecho de que busquen beneficiar su propio interés, se entrapa al pensar la revolución por parte del proletariado desembocará en la supresión de clases, pues también responde a un grupo social que antepone su interés. Wood concilia esto al indicar que “las verdaderas fuerzas motrices de la historia son estos intereses de clase en sí.” (693). Cuando ocurra una revolución por parte del proletariado, de todos modos habrá un grupo y un interés que busca despojar del poder a la clase dominante, Marx está al tanto de ello. Sin embargo, Wood prosigue: “Marx sólo pretende apelar a los intereses de clase del proletariado revolucionario al defender la abolición del capitalismo y el establecimiento de una sociedad más emancipada y más humana.”(ídem)

las respectivas clases quedan develados en la lucha de clases, pues es un conflicto irreconciliable.

La impicancia de entender el conflicto histórico en términos de lucha de clases es comprender que las insatisfacciones, la miseria y la motivación de lucha, no consisten en aspectos que respondan al individuo, sino a la clase social. Es así como es posible distinguir en las respectivas épocas pasadas el conflicto entre burguesía y proletariado, entre clase trabajadora y quienes controlan los medios de producción. Sin embargo, como se analizará más adelante, tal esquema dual que ha permitido comprender la historia, hoy en día puede ser insuficiente frente a la nueva configuración de la sociedad.

En segundo lugar, la relación de la lucha de clases con la moralidad entendida como una forma ideológica es perpetuar el orden social controlando la conducta de las personas. La función que cumple la moral en el sistema dominante es prescribir la manera de actuar “correctamente” en sociedad, considerándose correcto o un buen accionar humano siempre y cuando esté en correspondencia con el interés de clase. Cuando Wood dice – desde la visión marxista – que la historia de las sociedades “es esencialmente una historia de opresión y lucha de clases, es de esperar que los sistemas de ideas morales dominantes asumiesen la forma de ideologías mediante las cuales se libra y disfraza a la vez la lucha de clases.” (687). La moralidad funciona en favor del modo de producción y de los intereses de la clase que controlan los medios de producción, a través del establecimiento de un código moral falsamente universal.

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, en la lucha de clases se reconoce su carácter inconciliable³, carácter que exige una transformación estructural de la sociedad. Por esta razón, es necesario el acontecer revolucionario liderado por el proletariado. La revolución⁴ es inevitable en Marx, porque es un paso necesario para la obtención del poder político (el aspecto económico e ideológico quedan subordinados a la lucha política).

En el proceso revolucionario acontece el fenómeno conocido como “dictadura del proletariado”, es el siguiente paso que permitirá, según Marx, conseguir una democracia

³ No es posible apelar al diálogo ni a los compromisos, es un conflicto que va más allá de las diferencias de pensamiento de las personas, abogando por cambios estructurales profundos. La razón está en responder a un orden histórico, a modos de configuración de la realidad que han respondido, a lo largo de la historia, a los intereses de la clase dominante en desmedro de la clase trabajadora.

⁴ Por medio de la vía armada.

verdadera (a diferencia de la democracia burguesa que existe bajo el modo de producción capitalista, la cual privilegia los intereses de la clase social dominante en desmedro de la clase trabajadora, invisibilizando la opresión de una sobre la otra, cayendo en la negación de la lucha de clases). Empero, ¿qué tipo de concordancia existe al concebir semejante noción en la actualidad? Como también ocurre con la lucha de clases, la dictadura del proletariado apostaba por la autodisolución del Estado, sin embargo, esta idea es pensada en un periodo en el que la figura del Estado concentraba la mayoría del poder, hegemonía no vista actualmente y no pareciera ser uno de los escenarios más plausibles a futuro.

La influencia de Hegel en Marx en torno a la lucha de clases

Si bien ambos conceptos, lucha de clases y dictadura del proletariado son comprendidos para fines de la presente investigación a partir de Marx, los fundamentos de ambas concepciones se encuentran en el pensamiento de Hegel. Esta relación es fundamental destacarla si se quiere lograr comprender más adelante el nexo entre la moral kantiana y la crítica que hace Marx de ella. Es bien sabido que el pensamiento de Marx posee ideas base hegelianas, siendo menester reconocerlas para adentrarse a la cuestión entorno a la moral.

Brevemente, en Marx está presente la intuición⁵ de Hegel, o sea, el entendido de que un proceso histórico se desarrolla a partir del fin. Se trata del orden estructural que impera sobre el individuo, es decir, existen fuerzas históricas que determinan la vida del ser humano y no al revés, no se trata pensar al individuo como el agente independiente de lo que acontece en el mundo ni como creador de los sucesos a partir de sus acciones, ideas o creencias. Se trata de entender a los seres humanos y a sus conflictos definidos por el orden épocal existente. Es ese orden el que llega a su consumación y no el humano que lucha por conseguir o impedir algo. Por este motivo es que en Hegel se reconoce una filosofía de la historia propiamente tal.

Cuando se habla de un orden estructural significa al orden conforme al cual una determinada sociedad existe. Para Marx, este orden histórico no permite percibir la

⁵ Marcuse: “La historia del hombre es la historia de su extrañamiento respecto de sus intereses verdaderos y, en el mismo sentido, la historia de su realización. El ocultamiento del verdadero interés del hombre en su mundo social forma parte de la “astucia de la razón” y constituye uno de esos “elementos negativos” sin los cuales no podría existir el progreso hacia formas más altas. Marx fue el primero en explicar el origen y significado de este extrañamiento; Hegel tuvo poco más que una intuición general de su significado.” (242).

realidad como lo que realmente es, “la concepción dialéctica que Marx tiene de la realidad estaba motivada originalmente por el mismo rasgo que la de Hegel, es decir, por el carácter negativo de la realidad.” (305). Entonces, las acciones, ideas, creencias, etc. se establecen a partir del orden estructural el cual tiene su origen y fundamento en el desarrollo de las fuerzas de producción. Así, las formas de pensar y actuar se encuentran dentro de una realidad caracterizada por su negatividad, por lo que no es. “En el mundo social, esta negatividad era portadora de las contradicciones de la sociedad de clases y constituía, por lo tanto, el motor del proceso social” (ídem). Por ello, al entender en Marx el conflicto conocido como lucha de clases y su carácter irreductible, es precisamente porque se trata de transformar estructuralmente la sociedad, cambiar el orden establecido, ser consciente de la negación de la realidad.

Gracias al aporte de Hegel respecto a la existencia de fuerzas históricas, las cuales funcionan acorde a un orden establecido, no de manera irracional o por azar, encontrándose los individuos sometidos a ellas se puede comprender a Marx, sobre todo al Marx tardío, aquel que considera la técnica, la fuerza de producción, el aspecto material, etc. como lo fundamental, relegando cuestiones como la naturaleza humana, el aspecto formal y las teorizaciones a un segundo plano.

El alcance de la concepción de naturaleza humana en Marx

Las consideraciones realizadas hasta el momento llevan a preguntar por la visión de Marx respecto al ser humano (específicamente su naturaleza y su relación en el desarrollo de la historia). Esto debido a contrastar en una segunda etapa de la investigación a la moral como parte del ser humano como individuo y la moral ideológica.

Es necesario evidenciar la diferenciación entre el período temprano y el tardío de Marx para comprender su crítica hacia concepciones consideradas ideológicas. El establecimiento de la idea de ser humano y su relación con el desarrollo de la historia es importante entenderla para dilucidar la razón de que la moral acontezca bajo conceptos como la lucha de clases y dictadura del proletariado, pues ahí surge la pregunta: ¿Es posible pensar al ser humano como un fin en sí mismo en tales espacios?

Comprender la noción de ser humano para el filósofo alemán desde sus inicios, permite aclarar el rol de la moralidad, es decir, según la concepción de ser humano se

podrá dilucidar las razones para considerar a la moral como una ideología. Porque comprenderla considerando únicamente su obra tardía “*La Ideología Alemana*” – en donde queda en evidencia la crítica –, resulta insuficiente, pues tal entendimiento es conseguido por un proceso de transformación de su pensamiento.

En sus primeros escritos, Marx asienta las bases de su teoría, lineamientos que, en su época tardía, encarnara en significaciones concretas, dotándolas de un gran refuerzo material, para estar más compenetrado a la realidad de la sociedad.

Si bien aún existen discrepancias respecto a la línea divisoria entre el primer Marx y el segundo, es posible afirmar que el primero lleva consigo un espíritu humanista-filosófico más evidente que el segundo Marx, el cual denota un cambio orientado hacia un enfoque científicista-economicista – y en donde el materialismo histórico, aquí en su etapa tardía, está menos dotado de abstracciones –. Tener a la vista este cambio, ayuda a distinguir el momento en el que el filósofo alemán toma distancia de cierto humanismo⁶, más inclinado hacia la abstracción, para apuntar hacia un científicismo práctico, conformándose su crítica hacia el pensamiento abstracto, subjetivo de la realidad, y con ello, su visión entorno a la moral como ideología.

Conforme a la visión del joven Marx, en lo que respecta a la naturaleza humana y su visión del ser humano el recorrido a realizar será entender la noción de esencia, pues es la que más adelante, en su época tardía, objetivará bajo el concepto de naturaleza humana. Advertir esta correspondencia entre el primer Marx y el segundo, ayuda a reconocer un hilo conductor, el cual transita por varios cambios y reparaciones, pero siguiendo siempre una línea clara de pensamiento, una cierta tradición, a favor del materialismo histórico, distanciándose paulatinamente, del mundo abstracto, subjetivo, hacia la realidad concreta, objetiva.

A lo anterior, la identificación de la idea del ser humano concebida por Marx en su época temprana en relación con la acepción de naturaleza humana esclarecerá la configuración del humano bajo el sistema capitalista (de la mano de la propiedad privada). Una vez explicada esta serie de condiciones naturales, la interrogante por el

⁶ En el sentido de las corrientes idealistas o aquellas que postulaban verdades acerca del ser humano en un sentido abstracto de la realidad. Hay que mencionar que, si bien acontece este proceso de transformación del pensamiento, no quiere decir que Marx no sea un humanista, sólo que su visión, ideas y teorías se van formando en un contexto en el que se cuestionaba el humanismo reconocido, es un crítico dentro de una época en que los postulados de la ilustración no logran dar respuesta a la realidad.

espacio de la moral comienza a emerger, siendo más beneficioso adentrarse a la obra en la que cual la ideología es analizada y la moral como parte de ella.

Si bien Marx comienza sus planteamientos acordes a la visión de Hegel, “en el rechazo de todo utopismo abstracto” (Schmidt 149) logra ir más allá, al criticar a éste sirviéndose del pensamiento de Feuerbach. Sin embargo, en su época tardía también irá en contra de las ideas que había defendido en el pasado, ya no solamente con las ideas de la Ilustración, sino con toda concepción abocada al plano de la abstracción de la realidad, considerando disciplinas y sistemas de toda índole, cultural, religioso, judicial, etc.

En primer lugar, cabe preguntarse por el momento en el que Marx supera la visión abstracta respecto a la realidad. Se pueden encontrar autocríticas en las obras tardías del autor hacia conceptos que utilizaba en sus primeros escritos. Así, la idea antropocentrista del ser humano es criticada, como también la relevancia que le dio a investigar su naturaleza o esencia.

Remontando a su época temprana en los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, específicamente en el Tercer manuscrito, Marx tiene una concepción positivista con respecto a la relación ser humano-naturaleza, es decir, concibe un vínculo, un nexo, la idea de que el ser humano debe volver a relacionarse realmente con la naturaleza. Cree que tal relación es posible con la superación de la propiedad privada en el comunismo, pues es ahí donde el humano es genuinamente dueño de su humanidad y vuelve a tenerla presente, pues vuelve a estar en contacto con su naturaleza social real.

En los manuscritos, Marx se refiere a la *esencia*⁷ a la hora de entender la naturaleza humana. Esta última noción la empleará en sus obras posteriores, pero con un cambio de perspectiva al respecto. Es en esta época temprana aún es posible reconocer cierta abstracción conceptual, abstracción que buscará descender a la realidad posteriormente.

En los escritos, la cuestión entorno a la idea del ser humano y su relación con la naturaleza está entendida bajo nociones claves. El rol de la propiedad privada, la

⁷ El cambio adoptado por Marx refleja su transición hacia una firme perspectiva histórica y concreta. La noción de esencia le terminó siendo abstracta para su pensamiento, por ello, mantiene las bases de su postulado pero aterrizándolo al concepto más objetivo de naturaleza humana y los dos tipos que se pueden corroborar en la realidad. Además, refleja un humanismo más idealista, el cual fue inclinándose hacia una corriente más materialista.

importancia que le otorga a la enajenación y a la autodeterminación dentro de esa relación son cuestiones que en su época tardía las cuestionará y las categorizará a partir de un pensamiento más objetivista⁸.

A inicios del Tercer manuscrito, Marx dice: “La *esencia subjetiva* de la propiedad privada, la *propiedad privada* como actividad para sí, como *sujeto*, como *persona*, es el trabajo.” (Marx 135). Bajo esta premisa, el ser humano se encuentra subordinado y determinado a la propiedad privada en el sistema capitalista, en tanto es fuerza productiva, o sea, el trabajo es la esencia de la propiedad privada. La razón radica, según Marx, en considerar, en la práctica, – según la lógica del sistema – a la propiedad privada como esencia del ser humano, privando al humano de poder captar lo externo a los límites que la propiedad establece. Por lo tanto, el sujeto es considerado como fuerza productiva de la mano del trabajo, al encontrarse en este estado de subordinación, se haya enajenado de su propia producción, de su trabajo.

Marx, cree que el ser humano posee una naturaleza, la cual es entendida de dos modos⁹: Por un parte se encuentra la naturaleza humana referida a las necesidades fijas, correspondientes a los instintos primitivo del humano y a sus sentidos corpóreos (como el impulso sexual, motor, hambre, respiración, etc.), determinados por las diferentes culturas. Y, por otra parte, está la naturaleza humana según las necesidades relativas del ser humano. Estas últimas están condicionadas por la historia, específicamente por los modos de producción épocales.

De esta manera, el capitalismo (la Economía Política), produce una serie de necesidades de la mano de la producción, siendo la propiedad privada la creadora de necesidades para el humano, pero en un sentido de enajenación y opresión:

“Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido el mismo en la tensa esencia de la propiedad

⁸ Schmidt explica: “Marx renuncia al uso de términos como “alienación”, “extrañamiento”, “retorno del hombre a sí” tan pronto como observa que esos términos se vuelven charlatanería ideológica en boca de los autores pequeñoburgueses, y no palanca del estudio empírico del mundo y de su transformación” (151).

⁹ En *El Capital*, Marx describe estas inclinaciones naturales, aun así, en los manuscritos los expone en términos de esencia.

privada. Lo que antes *era ser fuera de sí*, enajenación real del hombre, se ha convertido ahora en el acto de la enajenación, en enajenación de sí.” (136)

Este punto es clave a la hora de fundamentar la noción de ser humano entendida por el filósofo, pues el modo “histórico” de la naturaleza humana, – el condicionado por las estructuras sociales (vendría a ser la capitalista) y los modos de producción – deja entrever las formas en las que se encuentra inmerso el ser humano, formas de enajenación, de necesidades artificiales, represión y de ser entendido como un medio para el capital.

Prosiguiendo con la configuración de la naturaleza humana, en lo que respecta al humano en cuanto sujeto productivo, el joven Marx sostiene un pensamiento realista, pero sin una separación radical de la teorización, conciliando la realidad con nociones abstractas. Sustentándose en Feuerbach, comprende al ser humano en función de su percepción objetiva de la realidad mediante su aspecto sensible. Esta idea demuestra la crítica realizada a Hegel¹⁰ en sus manuscritos. Para el joven Marx la naturaleza no corresponde a la abstracción de la idea concebida por Hegel, sino que existe para y en sí misma, sin mediación de la idea trascendental, la naturaleza es la realidad objetiva, los entes concretos. Aquí, el ser humano es el ser sensible, cuya conciencia pasa por ser un ente corpóreo dotado de razón¹¹. Es un ser empírico y por ello, un ser natural, real.

Ahora bien, Marx concibe la naturaleza a partir de la relación histórica con el humano, vínculo demostrado en la industria: “La desgarrada (II) *realidad* de la *industria* confirma su *principio desgarrado* en *sí mismo* lejos de refutarlo. Su principio es justamente el principio de este desgarramiento.” (137). Si por industria se entiende el fenómeno causante de la propiedad privada, y en la configuración de la propiedad privada el humano se encuentra subordinado a ella, emergiendo como la fuerza productiva de la industria. La unión entre humano y naturaleza es precisamente esta división provocada por la relación entre la propiedad privada y el humana, relación necesaria para el capitalismo.

¹⁰ La crítica hacia Hegel es justamente el bagaje conceptual que utiliza, pues se ubica en un plano subjetivo para entender el mundo. No se trata de enjuiciar el concepto de ser humano pensado por Hegel, todo lo contrario, la idea de humano que tiene en consideración Marx se encuentra fundamentada gracias a Hegel.

¹¹ Marx concibe la razón en función de la existencia real del humano, pues es él quien la posee. La razón es, en la medida en que el humano es empíricamente.

Para el primer Marx si bien se condice con el segundo, en la idea de la abolición de la propiedad privada y del trabajo enajenado, cambia los espacios bajo los que cimienta su teoría. Él sigue creyendo en la necesidad disolución del sistema capitalista, pero en los manuscritos es presentado desde una teorización, aún es posible evidenciar una cierta idealización de su teoría. Es más, cuando describe el comunismo deseado, lo considera como el momento de la historia en el que naturaleza y ser humano se encuentran en armonía, como “superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento del hombre* y por ello como apropiación real de la esencia *humana*” (143). La idea de naturaleza humana en el joven Marx está fundamentada en Feuerbach, y tal fundamentación será la puesta en cuestión en la segunda etapa de su pensamiento.

El Marx presente en los manuscritos teoriza el comunismo: “es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución al conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre,” (ídem). Se evidencia un humanismo más subjetivo y romántico de la realidad, está convencido de que tal vinculación es “la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución.” (ídem).

En esta etapa de su vida, Marx refleja su espíritu revolucionario, es consistente con cierta materialización acerca de la propiedad privada, pero cae en el uso de un lenguaje que se queda en la teoría distanciada de la realidad material. Con respecto a la moralidad, por ejemplo, Marx la describe – junto a la religión, la ciencia, el derecho y otros espacios – como “formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general” (144) Aún no considera el rasgo ideológico expresado propiamente tal, pero si tiene una mirada crítica al respecto.

El joven Marx enfatiza en la idea del “hombre *social*” cuando explica la verdadera naturaleza humana, el vínculo real entre lo natural y el ser humano. Pero esas explicaciones se quedan en un plano de abstracción. Esta cuestión Marx la considerará en sus futuras obras, rechazando no sus planteamientos, sino las formas en las que expresó su visión. Schmidt da cuenta acerca del Marx tardío, crítico de la clase burguesa y su grupo de intelectuales, quienes ven en la naturaleza una “unidad de vida, movimiento y felicidad” (Schmidt 152) – en palabras de Marx – Schmidt prosigue: “Marx y Engels renuncian incluso a la inocencia última. Como ocurrirá más tarde con Darwin, Marx y

Engels se representan ya entonces mediante categorías sociales las despiadadas luchas de los seres vivos por su supervivencia.” (ídem). La concepción de la lucha de clases es aterrizada en el plano material, real, recurriendo a un examen de la historia y su desarrollo, observando al ser humano como un ser social que se haya determinado por la historia, rompiendo con los tintes antropocentristas que tenía en su etapa temprana.

El segundo Marx, si bien es un mucho más crítico a las ideas que antes pudo haber compartido con Feuerbach, su reproche hacia el funcionamiento de la sociedad bajo el modo de producción establecido se enriquece al buscar aterrizarlo hacia la realidad material, recurriendo más a la ciencia empírica, a lo observable. No renuncia a la inexistencia de la idea del ser humano o a su relación con la naturaleza, sino que pone en segundo lugar la cuestión entorno a la búsqueda de su *esencia* para averiguar las causas y efectos reales que tiene una perspectiva puramente teorizante acerca de tales conceptos. Schmidt distingue dos aspectos de la naturaleza que considera Marx finalmente en la relación del ser humano con ella, aspectos que distorsionan la percepción de la realidad, siendo uno de ellos – como se verá a continuación – el rasgo ideológico el cual “se ha mostrado a continuación más efectivo, en los lugares donde ya se ha impuesto la producción capitalista se elogia a la naturaleza como refugio contra un saqueo cada vez más desconsiderado de ella.” (154).

Si bien Marx es catalogado como un filósofo de la historia, su fundamentación empírica se agudiza en su época tardía. Su pensamiento es una constante crítica y reflexión a la estructura de poder social, yendo en contra de ciertos conceptos que le ayudaron a iniciar su teoría, orientándose hacia una visión fuertemente materialista de la realidad.

La relación del ser humano con la naturaleza si bien es establecida sirviéndose de abstracciones por medio de teorizaciones acerca de la ontología del humano para argumentar la necesidad de volver al *encuentro* con la naturaleza *en sí* y que tal armonía podrá ser lograda en la sociedad comunista, resulta una visión que será repensada por Marx, desde la conjetura de que tal pensamiento cae en una percepción sesgada de la realidad, pues busca complacer a la clase de intelectuales de la época, en vez de dar respuestas concretas, por medio de hechos observables a los problemas reales de la sociedad. La naturaleza y su vínculo con el ser humano ya no tendrá un rol preponderante en la teoría de Marx, al igual que otras concepciones – como lo será la moralidad – y su

nexo con el ser humano, pues la idea de ser humano que Marx sostendrá es la de estar determinado por la historia, encontrándose sus creencias, relaciones, formas de pensar, definidas por el modo de producción y no por él mismo. Por ello, no se tratará de ver al ser humano por sí solo, sino acorde a la clase social a la que pertenece según la época histórica correspondiente.

La concepción moral de Marx: del siglo XX a la actualidad

Ha quedado establecido la relevancia a la pregunta por la existencia de una moral en Marx, en conceptos como lucha de clases y dictadura del proletariado. El peso gravitacional de Hegel en su fundamentación del materialismo histórico (marco que permite identificar a la moral como ideología). Y la distinción entre el primer y segundo Marx para limitar correspondientemente el lugar de la moral en la teoría marxista.

Ahora queda profundizar en la idea de moral según Marx, ahondando en su definición, su función en la sociedad y su configuración bajo una sociedad comunista.

Si la moral cuestionada por Marx puede observarse en espacios como la lucha de clases y en la dictadura del proletariado, en tanto ideologiza a los miembros de una clase social, hallándose el ser humano, como individuo, subsumido a las fuerzas históricas. ¿Qué importancia puede tener ahí la vida humana? Bajo ese marco conceptual, una pregunta moral es esa: ¿Puede ser la vida humana un fin en sí misma delimitada desde esos lugares?

En la obra de Marx, *La Ideología Alemana*, la moral entendida como forma ideológica se origina a partir de la visión alemana respecto a la realidad fundamentada en el sistema hegeliano. Quienes analizaban el mundo desde la perspectiva hegeliana, consideraban toda idea y precepto “como las verdaderas ataduras del hombre” (Marx, 18), pues dotaban a la conciencia de autonomía con relación al humano, a diferencia de Marx quien define la conciencia en razón del humano y su existencia. Así, la filosofía alemana erraba al preocuparse por concepciones ilusorias, dejando de lado las condiciones reales materiales del humano. Creían que los problemas del sujeto eran causa de los productos de la conciencia y no de las relaciones sociales de producción, suponiendo que un cambio de conciencia era la solución. Marx crítica: “A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía

alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea.” (ídem).

Marx reconoce premisas demostrables empíricamente para comprender la realidad. Para él, el punto de partida historiográfico es “la existencia de individuos humanos vivientes.” (19) es decir, el ser corpóreo existente y, como ser empírico real, su interacción con la naturaleza y su entorno. Es esta interacción – el actuar del ser humano –, un rasgo esencial en la teoría de Marx, porque el humano es el único ser que necesita y es capaz de “*producir* sus medios de vida” (ídem). Está determinado por el modo de producción pues a través de éste manifiestan su vida. “Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.” (19-20).

Al definirse a partir de las distintas actividades productivas materiales, es por medio de su actuar y capacidad de producción que el ser humano crea su mundo de ideas albergado en su conciencia. Es debido al proceso material de vida, a esa realidad, que se originan los productos de su pensamiento, “como emanación directa de su comportamiento material.” (25-26). Por lo tanto, la moral individual se configura a partir de las fuerzas e intercambios materiales. En la medida en que los modos de producción van cambiando y transformándose van cambiando las distintas formas de pensamiento, siendo una la moral y su concepción. Para Marx es así y no al revés, no se trata de comprender la realidad a partir de la conciencia del humano, representando su mundo de ideas en el mundo material concreto, si no de entender que las formas de pensar y las visiones de mundo que tiene el ser humano son efecto de su proceso de vida real y condiciones materiales. “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.” (26). Entender este punto explica el establecimiento de la moral como producto de la conciencia y por tanto como idea, a partir de la producción material del humano, estando sujeta a los cambios de los modos de producción, pues al ser una forma de la conciencia, resulta ser el aspecto formal de la realidad, mientras que la dimensión material que cubre de contenido la moralidad se encuentra en el mundo real material.

Entonces, ¿cómo llega a ser la moral una ideología? Aquí, aparece un segundo elemento primordial. El hecho de que el ser humano se caracteriza fundamentalmente por producir sus modos de vida es lo que ayuda a entender a la moral como producto de la

conciencia, la cual está determinada por la producción material, su carácter ideológico se comprende por la división del trabajo y sus implicancias.

Adentrándose en la respectivo a la división del trabajo, Marx realiza un recorrido histórico. Brevemente, hay cuatro momentos históricos¹² que permiten identificar la ontología de la conciencia: El desarrollo histórico se caracteriza por la relación material entre los seres humanos. Esta relación se traduce en la producción de la vida material para cubrir necesidades básicas¹³ (beber, comer, habitar, etc.) las cuales una vez atendidas, los medios y modos para satisfacerlas llevan a nuevas necesidades¹⁴ (acceso a agua y alimentos, tener recursos para la seguridad y mejora del hábitat, sociabilizar con otros, trabajar, etc.). Estas nuevas necesidades promueven – en su interacción con otros humanos – la procreación y así el establecimiento de la familia como la primera relación social¹⁵. Así, la relación entre las necesidades básicas, individuales y las necesidades secundarias, comunitarias, se comprenden como una relación natural-social, o sea, un vínculo entre productividad y cooperación¹⁶. Esta colaboración son las fuerzas productivas, las que determinan las relaciones sociales materiales.

Hasta aquí, la conciencia es reconocida en la necesidad de producir la vida misma de un cierto modo. Sin embargo, se necesita de las relaciones sociales para materializarla. “El lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo.” (31). Es en la interacción y vinculación con otros seres humanos en donde se *es consciente* de estar interactuando de determinada manera con otros. “La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social” (ídem). La conciencia se forma en la medida en la que existe un mundo material que es percibido, se llena de contenido material¹⁷ más allá del individuo por sí sólo.

¹² Entender por “momentos históricos” no una cadena de sucesos, sino elementos que están conjuntamente presente desde el comienzo de la historia

¹³ Primer aspecto de la historia.

¹⁴ Segundo aspecto.

¹⁵ Tercer momento.

¹⁶ Cuarto momento. Las necesidades individuales corresponden a la producción individual, al modo de producción o fase industrial. En cambio, el surgimiento de nuevas necesidades en las cuales están las relaciones sociales, responde al modo de cooperación o fase social. Por eso son cuatro elementos en conjunto. Es la relación del primer momento con el segundo (el cual conlleva al tercero).

¹⁷ Las relaciones entre los humanos se establecen por medio del lenguaje, siendo la expresión material de la conciencia, la conciencia práctica.

Ahora bien, si a través de la interacción con otros se reconoce la conciencia. ¿Cuándo ésta es dimensionada en la abstracción de la realidad? Al acontecer la división del trabajo.

“La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual.” (32). Cuando ocurre un aumento de la producción, de las necesidades y la población se produce una división entre el trabajo manual (requiere de la fuerza física) y el intelectual (requiere poseer el conocimiento científico y cultural). Esta segmentación provoca concebir la conciencia ya no en concordancia con el mundo material, de entenderla – en parte – con la identificación del ser humano con la naturaleza y de su necesidad de sociabilización, sino desde una abstracción de esta relación natural-social al separar el aspecto formal y el material en el trabajo humano. De este modo, la conciencia pasa a ser un concepto, una representación pues es vista por un grupo social encargado de un tipo de trabajo teórico, desvinculado de la materialidad de la fuerza laboral. Desde esta incisión puede inferirse que la división del trabajo también provoca la división de grupos sociales, los cuales decaen en clases, cada una orientada por un interés común e ideologizado. Por lo tanto, la división del trabajo perpetua y acentúa “la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos” (33) a causa de la contrariedad entre las fuerzas productivas, las relaciones sociales de producción y la conciencia, “y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo.” (ídem).

La división del trabajo provoca que las personas se dirijan a determinadas actividades (índole físico o intelectual) creándose grupos exclusivos y especializados, caracterizándose por ser de utilidad de diferentes formas para el modo de producción. En cada uno de estos grupos, ya no prevalece el interés del individuo, sino que éste se suprime en favor del interés común¹⁸.

Bajo este escenario, la moral es puesta en cuestión dentro de disputas meramente ideológicas. Cuando se cuestiona la moralidad ya sea respecto a la justicia, la caracterización de un buen ciudadano y su deber, el funcionamiento de las instituciones,

¹⁸ Este interés general termina siendo un falso sentido de comunidad, se encuentra encarnado en la figura del Estado. Es una ilusión pues no considera los intereses individuales ni colectivos, además de estar atravesado por ideologías.

etc. se hace a partir de un sesgo ideológico, pues la realidad moral está determinada por un interés general (el Estado) abstraído de la realidad y sus relaciones sociales reales, cuestionándose finalmente sobre sí misma ante sí misma, negando la posibilidad de verdad en su definición.

Por lo anterior, Marx será categórico en señalar que, en el advenimiento del proletariado al poder, este tiene que convencer al resto que su interés es el interés común, pero eso no quiere decir que deban consolidar tal interés creyendo que es realmente universal, pues se debe conseguir con posterioridad al dominio del poder político, la abolición de clases, aboliendo así los aparentes intereses generales, hasta el del mismo proletariado. Así declara al pensar el comunismo: “Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual.” (37).

Hasta el momento se evidencia el acérrimo enfoque materialista de Marx en su obra, observando el quiebre que realiza tal perspectiva a la base ideológica sobre la que descansaba la moral, la religión, el derecho, la educación, y otras formas de la conciencia. Es comprensible suprimir toda forma ideológica en la comunidad comunista cuando éstas funcionan en sintonía con la clase social dominante y su propio interés.

A lo anterior, cuando Marx dice: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o dicho, en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante.” (50), es precisamente para justificar la supresión de toda clase, además de identificar la opresión tanto material como intelectual ejercida por quienes controlan el poder¹⁹, mistificando la realidad al resto de clases sociales con la imposición de sus propias ideas, ideas creadas a partir de sus relaciones materiales²⁰.

¹⁹ Entender el control del poder al control del Estado, el poder político y, el Estado, también es reconocido por Marx como la figura que representa el interés común, representando una ideología de la clase dominante.

²⁰ Recordar lo expuesto en la primera parte de la presente sección del capítulo, con respecto a entender las formas de la conciencia como productos de la realidad y no viceversa, por ello, la moralidad pensada y concebida se origina a partir de las relaciones sociales de producción, o sea, de las relaciones concretas dominantes.

Es importante mencionar que, si bien Marx identifica a la moral como ideología en su teoría, no quiere decir que desde su clase intelectual esté respondiendo a la ideología de su clase – entrampándose en un círculo vicioso al criticar la moral – pues Marx se reconoce a sí mismo como un materialista de la historia, perspectiva que le permite identificar la realidad material y las conceptualizaciones equivocadas que se tiene de ésta al estar abstraídas de toda materialidad.

Además, el filósofo hace notar que mientras exista una clase dominante es evidente la dominación al resto de las clases. Una de estas, es el proletariado, la cual cobra relevancia al no ser una clase social propiamente tal; es un grupo social definido por ser la fuerza física productiva, condición que le permite estar más próximo a la realidad material, así como también carecer de decisión y poder sobre el modo de producción, contraponiéndose a los intereses imperantes. Así, en el desarrollo histórico es inevitable la aparición de las ideas revolucionarias (son efecto de la lucha de clases), de la mano del proletariado o clase revolucionaria, “(...) ya por el solo hecho de contraponerse a una *clase*, no como clase, sino como representante de toda una sociedad, como toda la masa de la sociedad, frente a la clase única, a la clase dominante.” (52). El transcurso de la historia va menguando un escenario de mayor hostilidad hacia la clase dominante, pues son las mismas condiciones materiales²¹ que tensionan la preservación del poder.

Resumiendo, la ideología ha sido el instrumento de dominación de la clase dominante, mistificando sus intereses particulares – en tanto clase – en intereses generales al resto de la sociedad. Por ello, Marx considera a la religión, el derecho, la educación²² y la moral como formas ideológicas, porque son creadas a partir de un conjunto de ideas y teorías que nacen abstraídas de la realidad del seno de la clase dominante para interpretar la historia y representar la realidad de manera universal. Son estructuras de la

²¹ Las condiciones materiales obligan a la clase dominante a mistificar al resto de la sociedad con sus ideas generales. Si en el transcurso de la historia una clase a dominado luego de otra, sus ideas, han tenido que adecuarse a las nuevas condiciones de la realidad. Por ejemplo, antes de la teoría heliocéntrica, la clase dominante actuó sobre la idea de la estaticidad de la Tierra, teniendo que adecuarse, en el siglo XIV, a los descubrimientos científicos. Así, a mayor descubrimiento o percepción de la realidad, mayor ha sido la abstracción de ideas de la clase dominante. Dar cuenta de ésta tensión explica, además de la dependencia de las clases y sus miembros ante las fuerzas históricas, el engaño del interés de la clase dominante en contraste al interés revolucionario de la clase proletaria, el cual se encuentra más apegado a la realidad y la sociedad.

²² Disciplinas correspondientes a las ciencias sociales y a la academia.

conciencia, fundamentadas en preservar la forma de organización social existente condicionada por el modo de producción.

Ahora bien, si en el modo de producción capitalista las instituciones y disciplinas se comprenden desde la perspectiva marxista, si la moralidad es efectivamente una ideología, una pregunta moral que surge desde allí es: ¿Cómo concebir la vida humana? Puesto que, por un lado, en la lucha de clases, el interés individual es suprimido por el interés de la respectiva clase – el sujeto es inconsciente de estar actuando en razón de un interés particular (el de su clase) y no por su propio interés ni por uno realmente universal – volviendo al ser humano (entendido como individuo) un medio, al ser determinado su proceso de vida y forma de pensar por su clase social para garantizar la dominación bajo el modo de producción. Empero, en lo que respecta a la dictadura del proletariado, el humano también podría pensarse y emplearse como un medio para la obtención del poder por parte del proletariado y la abolición del Estado. Esta idea acontece en la encarnación de las ideas marxistas en la historia del siglo XX.

Eric Hobsbawn: El desenlace histórico de las ideas marxistas

La idea de emancipación de la sociedad, de transformarla estructuralmente tomando control del aparato estatal es un fenómeno que fracasó en el siglo XX, pues las grandes ideas emancipatorias hacia la vida humana se transformaron en dictaduras, campos de concentración, etc. Entonces, ¿cuál es el lugar de la moral en relación con la dictadura del proletariado? Cuando nociones marxistas como luchas de clases o dictadura del proletariado ya no son suficientes para dar cuentas de las crisis que dejó el siglo XX.

Tomando en consideración diferentes aspectos del siglo XX que terminaron configurando el siglo XXI, es posible comprender el lugar de las nociones claves a tratar del pensamiento marxista para poder desentrañar la moral concebida por Marx por un lado y, por otro, una moral que este aconteciendo fuera de la entendida por el filósofo, ahí donde si bien es necesario volver a Marx para entender las crisis actuales, no son suficientes para poder comprenderlas del todo.

Son dos cuestiones por profundizar a continuación. La primera es dar cuenta del contexto en el que las ideas marxistas fueron ejes en el desarrollo de la historia del siglo XX, observando su configuración, transformación y devenir. Teniendo esta perspectiva

histórica, se complementará con la idea de moralidad de Marx, para analizar a través de comparaciones y cuestionamientos su existencia y relevancia por sí sola.

En primer lugar, a finales del siglo XX se configuraron nuevas formas de entender la lucha de clases o, paralelismos antagónicos circunscritos fuera de la clásica concepción de lucha de clases. Ya no se trataba de leer la lucha de clases desde los límites de una nación, sino entre naciones, entre países hegemónicos y países explotados. Como refleja Eric Hobsbawn (1998) al observar la división entre países ricos imperó y pobres: “Cada una de ellas tenía resentimientos hacia la otra. El auge del fundamentalismo islámico no era sólo un movimiento contra la ideología de una modernización occidentalizadora, sino contra el propio “Occidente”” (554). Según Hobsbawn, la idea de Estado fue perdiendo relevancia en el sentido en que ya no se trataba de un conflicto puramente político, sino que estos se fueron mermando y mezclando con aspectos fuertemente culturales, religiosos, etc. Ya no era una cuestión de clases, sino de ostentar el poder hegemónico como nación.

Por su parte, la caída del muro de Berlín en 1989 significaba, entre otras cosas, el fin del modelo socialista soviético. La Unión Soviética, que había logrado materializar en 1917 a raíz de la Revolución Bolchevique el proyecto concebido por Marx y había hecho emerger la posibilidad de extender la revolución al resto del mundo – pudiendo concretarse por primera vez el ideal marxista –, se derrumbaba y con ella sus ideales y proyectos a finales del siglo. Cuando Hobsbawn dice: “Si el marxismo, justificación intelectual e inspiración del comunismo, iba a continuar o no, era una cuestión abierta al debate.” (556) es por una serie de sucesos que fueron cambiando la mirada mundial que se tenía respecto al comunismo y a Marx, sucesos de la mano de ambos bloques, entre la hegemonía socialista y la capitalista. “Aunque por más que Marx perviviera como gran pensador, no era probable que lo hiciera, al menos en su forma original, ninguna de las versiones del marxismo formuladas desde 1890 como doctrinas para la acción política y aspiración de los movimientos socialistas.” (ídem).

Sin necesidad de profundizar en los antecedentes que llevaron al fin de la URSS más allá de las desventajas de su sistema político-económico, ha quedado demostrado que, bajo el régimen de Stalin, se crearon campos de concentración, se cometieron asesinatos, exilios y una serie de acciones para el control del poder, acciones que si bien no eran parte del pensamiento de Marx fue inevitable que no se le adjudicaran a un

modelo estatal y a las ideas que profesaba. Aquí, la moral es estimada no comportándose como ideología, sino como crítica a una ideología que estaba siendo ejecutada. El valor de la humana queda subordinado a las políticas totalitarias, a la *no* dictadura del proletariado²³ – aunque llevándose a cabo el proyecto marxista – que había arribado en 1917.

Otro aspecto, es el impacto de la ineficiencia de las políticas del siglo XX, al revelarse las consecuencias de la revolución económica de 1945 “(...) así como sus consecuencias ecológicas, potencialmente catastróficas. Mostraron, en suma, que las instituciones colectivas humanas habían perdido el control sobre las consecuencias colectivas de la acción del hombre.” (557). El siglo XX dejó un legado de crisis que ya no responde a enclaves ideológicos.

A partir del fin de la Guerra Fría en 1991 comienza un proceso de desconcierto, pues las visiones que dominaban el panorama geopolítico quedan obsoletas a la hora de leer la serie de conflictos y crisis que quedaron como efectos del siglo.

El capitalismo que terminó siendo el sistema imperante a finales del siglo y lo que va de este, dejó establecido la libertad del individuo por sobre las necesidades comunitarias, creando crisis que han ido emergiendo y agudizándose en las últimas décadas, como el cambio climático, el terrorismo, el narcotráfico, etc. Ya no se trata de crisis que respondan a unas ideologías políticas, o a la lucha de clases tradicional, sino a cuestiones que van más allá del control del Estado. Sí, aún existe y es necesaria la crítica hacia el Estado y sus funciones, por ello volver a Marx resulta siempre fructífero, pero debe ser complementado y profundizado para dar respuesta a nuevos fenómenos.

²³ No fue el proletariado ruso, pues no estaban las condiciones materiales, la toma de conciencia, para que este liderara la revolución (como esperaba Marx), siendo la burguesía quienes se alzaron en contra de la monarquía zarista. Eric Hobsbawm (1998) lo explica: “El derrocamiento del zarismo y del sistema feudal sólo podía desembocar en una “revolución burguesa”. La lucha de clases entre la burguesía y el proletariado (que, según Marx, sólo podía tener un resultado) continuaría, pues, bajo nuevas condiciones políticas.” (65).

Capítulo II: La moral kantiana y sus implicancias

Introducción

Ha quedado establecida la fundamentación a la pregunta por la existencia de una moral en Marx, cuestión que emerge desde nociones claves como la lucha de clases y dictadura del proletariado, concepciones desde las que se desprende la moral ideológica sostenida por el filósofo – no sin antes explicar parte de la evolución y transformación del pensamiento de Marx – para finalmente considerar tales conceptos dentro del contexto global del siglo XX, evidenciando el fracaso de los gobiernos comunistas y su desenlace.

Aun así, hoy en día se continúa acudiendo a la teoría y el pensamiento de Marx, sus diferentes análisis y perspectiva materialista de la realidad, continúan siendo de guía para comprender la sociedad. Sin embargo, hay que admitir que la sociedad actual se ha configurado de tal manera que se han originado nuevos fenómenos sociales, económicos y políticos inimaginables en el siglo pasado (tiempos donde la teoría de Marx se pensó como posible de llevar a la práctica) ya sea por el orden de la época, como por los intelectuales modernos.

Si la moral criticada por Marx pudo ser reconocida en la lucha de clases, tal lucha al parecer ya no es suficiente o, mejor dicho, debe ser complementada para comprender las problemáticas actuales. En razón de esto, ¿qué fundamentación es posible encontrar en la actualidad con respecto a la moral ideológica? Pues para reconocer una ideología, esta debe responder a un interés de clase. Empero, no toda lucha social o modo de opresión responde, en el presente, a un interés a partir del grupo social, y, por ende, a una ideología en el sentido marxista.

Es necesario volver la mirada a la misma moral criticada por Marx, a aquella moral que el mismo autor consideraba ideológica: la moral kantiana. La razón estriba en reevaluar el rol de la moral kantiana – específicamente el imperativo categórico – al día de hoy para considerar el lugar que podría tener la moral ideológica de Marx.

El imperativo categórico kantiano

Kant es un filósofo moderno reconocido universalmente por su idealismo y sus ideas entorno al derecho, la ética, la política, la historia, la moral; por nombrar algunas áreas en las que desarrollo sus teorías.

Su pensamiento estuvo abocado al conocimiento epistemológico, reconociendo los límites del pensar filosófico y científico a la hora de responder a cuestiones metafísicas. Entre sus postulados, uno fundamental a considerar es la función que cumple la razón en el accionar del ser humano y su relación con la experiencia misma.

Brevemente, para Kant la razón es una facultad exclusiva del ser humano la cual contiene categorías que permiten percibir los entes. Cuando tales categorías son capaces de accionar sobre un ente, observándolo y entendiéndolo, es la razón práctica la reconocida. En cambio, si los entes llegan a ser inteligibles o no del todo comprensibles para los límites del conocimiento y, por lo tanto, las categorías de la razón no son capaces de actuar sobre aquellos, ahí está presente la razón pura, pues está es la que alberga los conceptos “puros” como lo son el alma, la idea de Dios y el mundo en sí mismo.

Al adentrarse en la ética kantiana, la función de la razón es albergar la noción del “deber” en sí misma, encontrándose tal idea a priori en el ser humano y no fuera de este. Este planteamiento es el cimiento sobre el cual Kant sentará las bases para su ética.

Kant escribió tres obras fundamentales en torno a la ética y la moral, una de ellas es la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, en la cual explica tres ideas a considerar para la investigación: La importancia del individuo, el imperativo categórico y la definición de moralidad.

Partiendo por la primera cuestión, la idea del individuo en Kant es relevante si se tiene en consideración la idea de historia en Marx.

Recordando el primer capítulo, Marx no considera al ser humano como el actor de la historia y su desarrollo, sino que es la historia misma la que va configurando al ser humano, su vivencia y pensamiento. Esta es una idea contraria a Kant, pues para Kant, es el individuo el protagonista de la historia. Es más, la connotación que poseen ambos autores acerca del empirismo dilucida sus diferentes ideas acerca del ser humano y su función en el mundo. Por un lado, Marx es un filósofo de la historia, la experiencia es

justamente su instrumento de argumentación para justificar su teoría. Es por medio del materialismo histórico que es posible reconocer la lucha de clases. Marx acude a la historia, sus acontecimientos y desarrollo para formular sus ideas, así, termina considerando las ideas y concepciones metafísicas como abstracciones de la realidad, porque para él son formuladas a partir de la realidad material, del mundo empírico.

En cambio, Kant es un defensor del idealismo alemán²⁴, pensamiento reaccionario al empirismo inglés. Para Kant, el ser humano percibe la realidad, pero es imposible percibirla como realmente es, pues la razón humana tiene sus límites de conocimiento, siendo la *cosa en sí misma* imposible de comprender para el intelecto humano. Sin embargo, es posible tener una *idea de la cosa en sí* y es gracias a la razón.

De esta forma, cuando Kant dice que: “(...) todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente *a priori*, en la razón (...)” (Kant 26), se refiere a que la moralidad y su epistemología se encuentra fuera del mundo de los entes empíricos, está en el espacio de la razón pura práctica, y procede: “(...) no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico (...)” (ídem). La justificación para definir a la moralidad como conocimiento de la razón pura práctica es la crítica hacia el empirismo que tiene Kant, pues cree que el mundo de la experiencia provoca caer en subjetividades en torno al concepto, es decir, los entes de la realidad sensorial tiñen de juicios e intereses materiales la pureza del concepto mismo, por ello, la moral en su forma pura se encuentra en la razón pura.

Ahora bien, de la anterior se puede inferir que el individuo es el sujeto por excelencia en Kant – a diferencia de Marx, quien contempla fundamental el modo de producción para comprender la historia, y al sujeto como quien la padece, pero no la crea, idea rescata del pensamiento de Hegel – es en él y por medio de él que es posible comprender el mundo y los límites de la razón frente a tal entendimiento²⁵.

²⁴ Corriente criticada en La Ideología Alemana de Marx.

²⁵ Mencionar que la idea de Dios y la inmortalidad del alma son ideas innatas y necesarias que si bien son ciertas para el intelecto, no pueden ser conocidas en sí mismas por la razón pura del sujeto. Similar es el postulado del imperativo categórico.

El segundo elemento, es el imperativo categórico kantiano. Es el más importante en esta investigación y conjuga la idea del individuo mencionada con la concepción de moralidad.

Kant parte su análisis por la definición del concepto imperativo. Éste, es entendido como “La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para la voluntad²⁶, llámese mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámese imperativo.” (28). Es decir, el imperativo es una fórmula para constreñir a la voluntad a guiarse por la pura razón, pues en la práctica, la voluntad suele estar subyugada a causas subjetivas, como deseos considerados buenos, pero no realmente buenos conforme la razón. Por esto, explica Kant, el imperativo es expresado por medio del “*deber ser*”, comprendiendo mediante tal expresión, una obligación para con la razón, con la ley pura.

Continuando, Kant reconoce dos tipos de imperativos; el imperativo hipotético²⁷ y el categórico. Este último “sería el que represente una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria.” (29).

El imperativo categórico se diferencia esencialmente del hipotético al no representar una acción conforme a un fin o propósito externo – como es el caso de los imperativos hipotéticos – sino más bien, refiere a una acción buena y necesaria por sí misma, de manera objetiva, en tanto la voluntad es orientada por la razón.

Cabe señalar que, un imperativo categórico es el imperativo de la moralidad, el cual refiere a tener una conducta originada no en miras de un efecto, sino creada a partir de lo esencialmente bueno de la acción, sin considerar los posibles desenlaces. Responde a un comportamiento que no es mandando para conseguir algo bueno, no es un comportamiento condicionado, sino que es desinteresado y bueno desde sus fundamentos. En su origen está la complejidad, pues no hay manera empírica de reconocer un imperativo moral, por esto: ¿Cómo es posible reconocer un imperativo categórico sin caer en un posible imperativo hipotético?

Kant da la solución por medio de formulaciones que deben considerarse máximas de la razón. La primera expresión establecida por Kant respecto al reconocimiento de un

²⁶ Entiéndase por voluntad lo mismo que razón práctica, es decir, la facultad de actuar conforme a la razón, independiente del interés personal subjetivo de la persona.

²⁷ Véase el capítulo dos de la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres.

imperativo categórico es: “obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se tornó ley universal.” (35). De este primer planteamiento, Kant continúa formulando y desarrollando el principio del imperativo, identificando el imperativo universal del deber²⁸ (el cual debe estar justificado por la voluntad – la cual debe guiarse por la razón –, legitimando y significando las acciones del sujeto) como imperativo categórico moral.

En este planteamiento, la idea de universalidad de la máxima es relevante, pues Kant – a diferencia de Marx – cree en la universalidad del concepto, haciendo hincapié en no derivar el principio del deber “(...) de las propiedades particulares de la naturaleza humana.” (39) Porque debe valer para todo sujeto racional, pues sólo así puede ser ley universal y no sólo máxima o principio subjetivo. Por esta misma razón es que no puede provenir de la experiencia, pues esta resulta subjetiva a la percepción individual.

A continuación, Kant procede a demostrar que es la razón en sí misma la que determina la conducta de manera *a priori*, sin mezcla de lo empírico. Esta idea también refuerza la idea de universalidad objetiva.

Un dato importante en este punto es la idea de considerar a los seres humanos como fines en sí mismos. Para Kant, “(...) los seres racionales llámese *personas* porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos (...)” (42) no debe ser comprendida como un medio, porque se estaría descalificando su propia naturaleza. La importancia de este planteamiento reside en un posible punto en común con Marx, quien es crítico respecto a la función y calificación del ser humano dentro del sistema capitalista, reconociéndolo alienado y estimado como un medio para un fin (para la perpetuación del modo de producción). Si bien ambos autores tienen enfoques opuestos en lo que respecta al conocimiento y las explicaciones de los fenómenos de la realidad, pareciera ser que desde esas diferencias se comparte cierta estimación hacia el ser humano, su bienestar y dignidad.

²⁸ “Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza” (35).

Prosiguiendo, la idea de la persona en tanto fin en sí misma permite a Kant justificar la ley práctica del imperativo categórico²⁹. Si la persona es un fin en sí, también lo son el resto de los seres racionales, debiendo comprenderlos a todos como un fin en sí.

Esta idea del sujeto como fin en sí mismo comprende la *voluntad legisladora universal*, explica Kant, pues la idea de voluntad está vinculada a la razón – en tanto ésta se encuentra en el ser racional, ser que es un fin en sí – hallándose la ley de manera particular en el sujeto, pero es ley universal al responder a todos los seres racionales como fines en sí mismos. De ahí el fundamento de la universalidad de la ley práctica, la cual logra ser objetiva y, al mismo tiempo, universal.

La concepción de voluntad universal está libre de todo interés personal y subjetivo pues aplica para el imperativo categórico. A diferencia de Marx, Kant cree que existe una voluntad libre de intereses individuales y, más aún, capaz de responder a un grupo social, siéndole posible considerarla universal. En cambio, Marx puede considerar esta idea una ideología de clase por parte de Kant, pues el hecho de establecer una voluntad universal omite la voluntad real o, mejor dicho, al sujeto de la historia, el proletariado – considerando sus voluntades oprimidas por el modo de producción dominante –.

Lo anterior, lleva a dilucidar el problema en torno a la tercera idea: la búsqueda por el principio de la moralidad. Kant al establecer al sujeto como legislador universal al definirlo como fin en sí, entiende que este es capaz de juzgarse tanto a él como al resto, siendo el actuar de todo ser racional comprendido bajo la ley universal práctica, comprendiendo que se es un fin en sí mismos al igual que todo ser racional y no solamente un medio. Este planteamiento entiende al sujeto como parte de un *reino de los fines* pues es – y lo es todo sujeto racional – legislador y cumplidor de leyes universales.

De esta manera, Kant define la moralidad:

“(…) es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo; porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines. Así, pues, la moralidad y la humanidad, en cuanto que ésta es capaz de moralidad, es lo único que posee dignidad.” (48).

²⁹ “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.” (42).

Es decir, la moralidad o *lo moral*, es una relación entre el actuar del sujeto con la ley universal, pues tal ley proviene de la voluntad del ser racional, voluntad guiada por la razón la cual contiene la máxima que es ley universal, por lo tanto, tal actuar por medio de la voluntad cumple con la universalidad objetiva. Aquí, Kant menciona la idea de dignidad para reconocerla como característica de todo sujeto que obedece su propia ley universal, pues responde a su propia voluntad sin interés o fin externo de por medio, se trata de autoexpresión de leyes para consigo mismo y todo ser que también es fin en sí. En ello consiste el principio de la moralidad, en ser un fin en sí, en cuanto legislador y cumplidor de su propia ley. Por ello, para Kant, las promesas y su compromiso, así como la benevolencia en sí, son leyes morales.

Kant recapitula, describiendo brevemente los tres aspectos de las máximas: Forma, materia y determinación integral³⁰, es decir, universalidad, fin y la unión de estos dos en el reino de los fines. Así, al formular juicios morales lo mejor es recurrir al imperativo categórico: “*obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales*” (50) tanto para con un mismo para con todo ser racional.

La crítica de Marx a Kant comprendida desde sus respectivas épocas

Marx es reconocido por ser un fuerte opositor de la corriente idealista y las ideas de La Ilustración. Además, la configuración de su pensamiento revelado en sus obras muestra una agudización con el paso de los años hacia un espíritu más científico en tanto empírico y más dedicado a la práctica que a la teoría meramente reflexiva. No es de extrañarse que un autor tan significativo como Kant haya sido puesto bajo escrutinio por Marx, pues pensadores como Hegel o Feuerbach – de quienes se sirvió para asentar las bases de sus teorías – también fueron cuestionados en sus escritos posteriores. Hasta es posible evidenciar diferencias críticas entre el joven Marx y el tardío.

Un siglo separa a uno y otro autor. Kant se ubica en los pensadores de la época de La Ilustración, mientras Marx teoriza bajo el contexto de la industrialización. Lo común en tal distancia es el carácter crítico de ambos en relación a sus respectivos contextos.

³⁰ Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres pág. 50

Por un lado, Kant vive durante periodos revolucionarios³¹, acontecimientos que emplazaron al régimen monárquico y con ello las tradiciones opresivas y dogmáticas, al mismo tiempo en el que cobraba relevancia la clase burguesa, sobre todo la clase intelectual de esta³². Kant se ubica en el paso del sistema feudal hacia el capitalismo, vivió las guerras napoleónicas, la primera revolución industrial y la revolución francesa, hitos que comprenden el movimiento de la ilustración. Kant es crítico y reflexivo, como parte del grupo de ilustrados, cree en las ideas de igualdad, libertad y progreso de la mano de las ciencias e independencia del ser humano, quien es autónomo al estar dotado de razón, aspecto esencial en el pensamiento ilustrado de la época. Gracias a la razón es posible obtener conocimiento teórico y práctico. Así, Kant fue un intelectual capaz de conjugar el racionalismo con el empirismo al postular la idea trascendental³³.

Por su parte, Marx se encuentra vivenciando los efectos de las revoluciones industriales – iniciadas a mediados del siglo XVIII – evidenciándose su impacto económico y tecnológico – aspectos claves en la teoría de Marx y en la configuración de la clase obrera –. Además, las revoluciones acontecidas frente al decaimiento de las monarquías absolutas y las instauraciones de diferentes formas de gobierno a nivel mundial produjeron radicales configuraciones sociales. Si bien las ideas de la ilustración avivaron las ideas de independencia y libertad comandadas por la burguesía de la época, los resultados provocaron y evidenciaron problemas estructurales sociales. Este es el contexto criticado por Marx, quien denunciara las ideas pregonadas acerca de la autonomía del ser humano por parte de la ilustración y sus adeptos, argumentando que, si bien ocurrió un cambio en el modo de producción, – desde el sistema feudal al capitalista – no hubo transformación estructural en las bases de la configuración de la sociedad.

Lo anterior, refleja la necesidad de las ideas de ambos autores en sus respectivas épocas. Si bien Marx fue un crítico de Kant, se sirvió de este para formular su pensamiento. Es cuestión de encontrar en Hegel la influencia de Kant cuando se reconoce el idealismo absoluto hegeliano y aquel es un intelectual esencial en la comprensión de Marx – sobre todo sus inicios –.

³¹ La revolución inglesa de 1688 y la francesa en 1789.

³² Lo que también dio paso al Despotismo Ilustrado.

³³ Kant postula que es el sujeto, gracias a estar dotado de razón es capaz de pensar y crear la realidad, función que le permite conocerla. Ahora bien, sostiene que es imposible conocer el objeto externo tal y como es., sólo se puede conocer hasta los límites de la razón humana. En este sentido sintetiza el racionalismo dogmático con el empirismo inglés.

Gracias a Kant, Hegel y Marx pudieron fundamentar sus teorías. Un ejemplo es la finalidad de la historia para los tres filósofos. Kant creía que la naturaleza tenía un fin moral para el ser humano, a través de un plan que el humano desconoce pero que es posible averiguarlo al desarrollar sus capacidades naturales pudiendo llegar a un momento de la historia en que estén completamente cristalizadas. Luego, Hegel, considera esta idea, pero cambia a la naturaleza por la razón, por la Idea, o sea, la historia es la interpretación de diferentes protagonistas épocas, de distintas formas que ha adquirido el espíritu de la época hasta llegar al máximo estado de la razón. Por último, Marx, aterrizará la idea hegeliana, aludiendo a las fuerzas productivas como el motor de la historia. Los tres apuntaban hacia el progreso y el desarrollo máximo de las capacidades del ser humano, su autonomía y libertad.

La perspectiva histórica descrita comprende la crítica de Marx hacia Kant no sólo de manera opositora, sino también como una denuncia a los efectos que acarreo el pensamiento kantiano en la configuración del siglo que le devino. Marx considera ideología a la moral kantiana precisamente porque los problemas sociales que trajo consigo el capitalismo eran omitidos por aquella idea ilustrada. Es un sistema orquestado bajo las ideas de la ilustración, las cuales no tuvieron el reparo de enfocarse en la realidad material. La razón y el progreso como ideales de los tiempos venideros al siglo XVIII no llegaron más allá de la clase burguesa intelectual – por más que las buenas intenciones estuvieran presentes – abarcando a una minoría de la población e ideologizando al pueblo.

Marx menciona un par de veces a Kant en *La Ideología Alemana*, declara:

“Esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la importancia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, nacionales, de una clase, razón por la cual se han visto constantemente explotados por los burgueses de todas las demás naciones” (Marx, 223).

Es clara la postura de Marx y las causas se basan en su materialismo dialéctico, así como también en sus propias circunstancias históricas. Es comprensible la noción de ideología postulada por Marx. Si continuamente se habla del desarrollo, progreso y bienestar de la sociedad, pero al mismo tiempo existen personas, localidades de una nación, hasta países,

que esperan, aunque sea una parte de esa dicha social, la moral postulada como ideología – así como el derecho, la religión y la educación – adquiere sentido empírico.

La clase burguesa y su grupo de intelectuales se preocuparon de atender su propia realidad, subjetivada y abstraída de la realidad misma. La consolidación del capitalismo es gracias a la clase burguesa, pues ésta cuestionó y eliminó las antiguas monarquías, instaurando un sistema que continúa perpetuando las relaciones entre clases sociales, la estancia en el poder de una clase en desmedro de otra.

Marx denuncia al idealismo alemán, este no trata la realidad de la misma forma que el idealismo francés o el inglés, ya que su teoría está fuertemente abstraída del mundo real, no considera las condiciones materiales y sus ideas están nubladas por connotar a la razón como determinación del ser humano, creyendo que la conciencia es la que conoce la realidad y el ser humano depende de ella. Mientras que para Marx es al revés, es el ser humano en tanto ser social quien determina su propia conciencia.

Marx menciona nuevamente a Kant y su equívoco modo de entender la historia de Francia y a su clase burguesa, creyendo que las experiencias empíricas vivenciadas eran motivaciones provenientes de la razón individual: “(...) autodeterminaciones *puras* de la “*libre voluntad*”, de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, convirtiéndolas³⁴ con ello en determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales.” (226) Así, la moral kantiana es ideológica en la teoría marxista, y al ser una moral extendida en los intelectuales de la época – quienes la validaban al resto del mundo – la moral en si misma es ideológica, es un instrumento de la clase dominante para controlar el modo de producción capital.

Relevancia de ambas moralidades en la actualidad

A este punto surge la pregunta: Si no es posible encontrar una moral kantiana en Marx, en el entendido de no encontrar una moral del individuo pues este se encuentra alienado en la teoría marxista, ¿existe una moral en Marx? Desde una primera aproximación a la moral individual de Kant pareciera no haber una moral de ese tipo en Marx, es más, el filósofo materialista es opositor a la moral kantiana hasta ejemplificarla

³⁴ Las determinaciones materiales de la clase burguesa francesa.

como ideología de clase. Sin embargo, no por el hecho de que Marx reconozca una moral ideológica en la filosofía de Kant, significa que la moral kantiana no tenga validez a la hora de leer el presente y, tampoco quiere decir que no puedan plantearse cuestionamientos de posibles vínculos entre las ideas de ambos autores para resolver las contingencias actuales.

Por esta razón también resulta relevante la pregunta por una moral en Marx, por la pertinencia de la moral individual de Kant en la actualidad. Hoy existen fenómenos y agentes que luchan entre sí sin responder a una cuestión de clases sociales – o, en ocasiones, no responde únicamente a ellas – del mismo modo que la idea de dictadura del proletariado se torna más distante y – para muchos – un trago amargo o dolores de una herida que arrastra los recuerdos del pasado histórico sin cerrar –. Pareciera que, desde tal resolución de la realidad, la moral ideológica no tuviese la relevancia de ser considerada para explicar las formas de enajenación y sumisión o, a la excepción de tales estados, resulta más insatisfactorio recurrir únicamente a las teorías de Marx.

¿Cómo es posible pensar la moral al día de hoy de la mano del pensamiento marxista? Aún puede ser posible utilizar el materialismo histórico para comprender la realidad y tal vez, el rol en lo que respecta a lo moral ha cambiado (así como su función en la historia), quizás es posible o es pertinente dejar planteada la pregunta de una moral en el materialismo histórico considerando el presente siglo y su configuración. Puede ser posible encontrar una moral no ideológica sin desestimar la existencia de una ideológica, guardando relación con el imperativo categórico sin dejar la perspectiva materialista de la historia.

Al observar el panorama actual, recurrir a un autor del presente siglo para entender la configuración de la noción marxista de ideología permite aclarar el camino al problema en torno a la moral.

Slavoj Žižek ilustra al comienzo de su escrito “La vigencia de El manifiesto comunista” tres momentos, siendo el primero de ellos el correspondiente a la ideología como falsa conciencia (a la ideología explicada por Marx). Aquí, el humano percibe el

mundo y actúa de acuerdo a una determinada concepción de este sin ser consciente que tiene tal constructo de la realidad³⁵.

Žižek teoriza que, en la actualidad, el ser humano si es consciente de tener una concepción determinada de la realidad. Es decir, el sujeto sabe que tiene ideas concebidas según un determinado orden épocal y contexto histórico, en otras palabras: se hizo consciente la ideología de Marx, el “engaño” o el velo de ilusión se ha puesto en evidencia. Y lo paradójico resulta que el ser humano continúa actuando en razón al modo de producción, a pesar de ser consciente en estos tiempos. Como resultado, pareciera que la ideología tal y como la planteaba Marx no pareciera ser suficiente para explicar las crisis y fenómenos actuales.

Los puntos principales del pensamiento de Žižek a mencionar son: la crítica a la maquinaria conceptual de Marx y la visión actual respecto a la ideología marxista.

Žižek repara en la omisión de Marx respecto a la privatización de intelecto general. Marx enfocó su teoría de la propiedad, determinándola según las formas de producción, esto quiere decir que, en los distintos modos productivos a través de la historia, la propiedad es la base de las relaciones productivas, por lo tanto, va cambiando el tipo de propiedad, pero la esencia de la base se mantiene. También consideró la posibilidad de mercantilizar propiedad intelectual³⁶ hasta el punto de lograr el colapso del capitalismo si esta propiedad fuese la mayor fuente de riqueza, más que el tiempo y fuerza de trabajo. Así, Marx habla del intelecto general para referir a una relación inversamente proporcional, o sea, mientras mayor sea el desarrollo del capitalismo, menor será la necesidad de explotar al trabajador.

En razón de lo anterior, Žižek hace el reparo afirmando al intelecto general como la principal fuente de riqueza en la actualidad y su posible privatización. El intelecto general hoy en día es privatizado y se cobra su respectiva renta. De esta manera, la relación de proporción inversa no se cumple como esperaba Marx, “(...) sino la transformación relativa y gradual del beneficio generado por la explotación del trabajo en una renta de la que se apropia la privatización del “intelecto general”” (Žižek 16). Esta

³⁵ Realidad originada – explicada en el primer capítulo – por la manera en que la producción material de la vida a producido un determinado orden del mundo, orden que llega a naturalizarse, llegando a interpretarse como un orden “natural” de la realidad.

³⁶ Las capacidades físicas o intelectuales de la persona. Es un intercambio intangible.

forma de apropiación de la renta ya no responde a la explotación del trabajador de Marx y tampoco al estado de alienación que planteaba. Aquí, la cuestión en torno a la lucha de clases no logra ser suficiente, pues – si bien Marx no pudo prever esta cuestión – tampoco pareciera concernir a una cuestión de clases o en razón de éstas.

Con respecto a la cuestión ideológica, Žižek habla respecto a la capacidad que tiene el sistema capitalista para hacer parte de sí toda crítica que busca debilitarlo, ya sea por medio de la educación, los medios y hasta los movimientos sociales. Así, el autor comienza dando cuenta de la explotación del mercado mundial por parte de la burguesía – clase social que echa raíces en donde encuentre un mercado que explotar – relegando lo nacional por lo cosmopolita y global.

Lo mismo ocurrió con la ideología. Ya no responde a cuestiones locales de un país, sino que en todo espacio ocupado por la burguesía alrededor del globo, la ideología suprimió las tradiciones sociales, fenómeno cuestionado por Žižek: “¿(...) por qué la crítica del “falocentrismo” patriarcal, etc., se convirtió en el objetivo principal en el mismísimo momento histórico – el nuestro – en que el patriarca perdió definitivamente su papel hegemónico (...)?” (24). Es curioso cuando se piensa en la serie de perspectivas y nociones que día a día son cuestionadas, repensadas, resignificadas, y aparentemente resueltas sin que el modelo capitalista sea estructuralmente modificado.

Cuando Žižek afirma “(...) *la afirmación crítica de que la ideología patriarcal sigue siendo la ideología hegemónica actual*: su función consiste en permitirnos eludir el impasse de la permisividad hedonista, que es realmente hegemónica.” (24-25) A lo que se refiere es que lo actualmente ideológico es refutar y suprimir lo que se piensa es lo ideológico. Es ser consciente y reconocer como creación social a toda institución, ley, conducta, etc. y denunciarlo, postulando otra idea y significado como el indicado – o al menos mejor que el anterior –, sin la necesidad de efectuar un cambio sustancial al respecto. Por lo mismo Žižek le adquiere a ello un carácter hedonista – y aquí se podría pensar en Kant – pues se resalta el deseo de hacer un cambio para bien, sin detenerse a pensar en que pudiese predominar algo mejor, aunque no sea lo individualmente deseado o creído.

Además, Žižek describe la ideología actual como opositora a toda utopía ideológica:

“La ideología predominante actual no es una visión positiva de algún futuro utópico, sino una cínica resignación, una aceptación de cómo es “el mundo en realidad”, acompañada de la advertencia de que, si queremos cambiarlo (demasiado), lo único que nos espera es un horror totalitario.” (27).

Puede ser que el sistema capitalista haya logrado controlar toda idea opositora o que ese control sea un paso en falso en lo que no advierta su debilitamiento, de cualquier manera, se reconoce su capacidad de adecuación ante las condiciones materiales.

Es entendible que la mayoría de la población se paralice o torne los ojos al proponer otro modo de producción o un futuro estructuralmente diferente. El miedo a repetir hechos condenables del siglo pasado sigue latente, y la idea de una sociedad diferente fue escuchada en años angustiantes, expresada por personajes totalitaristas y, cuando no lo eran, el desenlace también fue desolador.

Pero el miedo tampoco debe ser el argumento o la barrera mental para no pensar en la posibilidad de un real cambio estructural social. Así tampoco, aunque toda idea fuera ideología – provocando que ya nada lo fuera o que no fuese relevante comprender así la realidad – no puede ser un impedimento para pensar, comprender y actuar en las presentes circunstancias.

Sin la teorización de Marx respecto a la moral, el hacer consciente hoy en día la ideología afirmada por Žižek quizás no hubiese sido posible de descubrir. Así como el imperativo categórico marco el camino para Marx y su crítica al idealismo alemán, reforzando su teoría materialista y la importancia de responder a la realidad objetiva material. Puede tener sentido que, al día de hoy, comprender el mundo en enclaves ideológicos no sea suficiente – como sostiene Žižek – al igual que no fue suficiente apelar a la moral de Kant en el siglo XIX. Y tal vez aquí puede surgir un atisbo a la pregunta ¿existe una moral en el materialismo histórico?

Si el materialismo histórico considera los acontecimientos en la historia como producto de las condiciones materiales de existencia y la lucha de clases y, hoy en día, no todo acontecer histórico responde bajo esos parámetros, podría ser que el mismo materialismo histórico pueda incorporar otros fenómenos que originen respectivas cuestiones actuales. No se trata de cambiar la teoría de Marx, sino de nutrirla de material

para poder leer la realidad. Aquí, el volver a Kant y a su imperativo categórico – sin desestimar la crítica de Marx – puede ayudar a comprender el presente considerando la agudización del fenómeno de la individualización a nivel global. El volver al sujeto y a la idea de una moral que esté fuera de un interés de clases, que sea de tipo individual, pudiendo no estar mezclada con ideologías puede tal vez ser un avance o evolución en el ser humano, cambio producido por las condiciones materiales, puede tal vez ser un moral no ideológica en el presente o para un futuro.

Capítulo III: La moral desde la concepción de democracia

Introducción

Hasta el momento, se estableció la definición de moral según Marx, sus diferencias y críticas con el imperativo categórico de Kant y la consideración de ambas perspectivas en la actualidad.

Lo último a analizar, es la posibilidad de pensar un moral en el sentido kantiano teniendo el materialismo histórico como marco conceptual de la realidad. En razón de esto, desde el concepto de democracia y su presente crisis se focalizarán los planteamientos establecidos hasta el momento.

La democracia es un concepto que – al igual que una serie de fenómenos actuales contingentes embriagados por la incertidumbre – se encuentra en crisis. La causa está en su instauración y funcionamiento, caracteres que al parecer no concordarían con la vida real de la sociedad. Porque mientras los gobiernos, las organizaciones gubernamentales y las instituciones públicas defienden y hacen hincapié en ser los guardianes y defensores de la democracia, los problemas que acaecen parecieran estar fuera de sus alcances.

La democracia, defendida por el poder político, no ha logrado dar respuestas eficientes a problemáticas sociales concretas, generando desconfianza social a su definición defendida por la clase política. Es en esta incongruencia en donde la moral podría estar aconteciendo, en la incompatibilidad entre el poder político y la sociedad, entre la coexistencia entre igualdad y diversidad, entre lo particular y universal. Si la

democracia imperante no está a la altura de la sociedad, ¿será porque no está actuando realmente como democracia? Y si así fuese, ¿cuándo o de qué manera ha acontecido la democracia? Y no habiéndolo hecho aún, ¿qué posibilidades hay de que exista y se pueda establecer realmente?

De esta forma, resulta interesante descubrir y ahondar en la existencia y posible rol de la moral dentro de los límites democráticos para poder, desde allí, develar resistencias y disputas con análisis actuales del término y ver, cuáles son sus formas y si realmente ocurre que la moral que se busca está atravesando permanentemente el manto democrático en el que nos encontramos insertos.

Por lo tanto, se investigará brevemente acerca del entendido por democracia para Marx abriendo un debate al respecto a partir de tres filósofos actuales.

Marx: La democracia desde la figura del Estado

En primer lugar, la definición de democracia que se encuentra en el pensamiento de Marx está sujeta a un contexto específico y va ligada con el desarrollo preponderante que realiza acerca del Estado, – específicamente el Estado moderno burgués – así como a diversas ideas mucho más desarrolladas por él. Por lo tanto, la democracia debe ser entendida en concordancia con tales elementos.

La causa de lo anterior es que, para el autor, las ideas no transcurren en un plano abstracto o indeterminado ni adquieren su significación por sí solas, el sentido que se les otorga y la función que se les da es a causa de finalidades concretas. Los conceptos y sus ideas, en el pensamiento de Marx, cobran relevancia en la medida en que existan y cumplan un rol determinado en la historia, es decir, una idea se llena de sentido y coherencia debido a su inserción en la realidad, y se configuran, caracterizan, describen, expresan, según los modos de producción acontecidos a lo largo de la historia y es así donde se encuentran – tales ideas – en formas concretas históricas.

Con respecto a la idea de democracia burguesa sostenida por Marx, asienta sus bases a partir de una de sus primeras obras. Si bien el escrito a comprender no se dedica a desentrañar la noción de democracia como tal, ni está dentro de los propósitos de este trabajo, si otorga una idea clara de lo que va a entender por el término.

Antes de profundizar en la idea misma de democracia, es importante mencionar los datos históricos proporcionados por Marx para sustentar su crítica.

En primer lugar, Marx identifica diferentes modos en las que el Estado ha existido, según los cambios épicos en la historia. En su obra temprana: “Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel”, se puede tener una idea del concepto de Estado, desentrañando desde esta figura, la noción de democracia.

Básicamente, para Marx, en la Antigüedad y la Edad Media, existía una conexión entre el Estado y la sociedad civil, entre la vida privada y la pública, entre las relaciones políticas y las relaciones sociales. El Estado estaba en contacto con la vida real, por lo tanto, no estaba abstraído de esta. Marx explica que, en la Antigüedad, el Estado estaba en contacto con los ciudadanos, con la polis. En cambio, en la Edad Media, el Estado era parte de todo el ámbito privado: las tierras, el comercio, los estamentos, etc. Durante estos períodos, si bien la forma del Estado correspondía a la vida real, la democracia que persigue Marx no es vista en estos tiempos, pues en la Antigüedad la democracia era para todo aquel considerado ciudadano dentro de la polis y, en la Edad Media, ocurre también una coerción de la libertad hacia la mayoría de la población.

Bajo este escenario, Marx sostiene que la democracia acontece verdaderamente en la medida en que el principio formal está fusionado con el principio material, es decir, cuando la forma que adquiere el Estado está impregnada de contenido material, social: “La democracia es contenido y forma (...)” (Marx 99).

El filósofo ha observado que es en la Edad Moderna donde se agudiza la enajenación sobre las relaciones reales (los modos de existencia del ser humano), es en tal omisión que se han considerado exclusivamente las relaciones políticas, la pura dimensión política del sujeto. A diferencia de Hegel – quien cree que el ser humano, para alcanzar la vida política misma debe renunciar a su vida privada, o sea, separarse de la sociedad civil –, Marx defiende la importancia de considerar a la sociedad, al pueblo, como los creadores del Estado y no que este actué separado de la existencia de aquel.

Marx analiza y desarrolla la idea de Estado según la expuesta por Hegel y desde allí involucra la idea de democracia. Señala: “En la monarquía tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia a la Constitución del pueblo.” (ídem). Como bien menciona, la Constitución no puede pensarse como elemento predominante en la figura

del Estado, no puede ser ajena a la existencia del pueblo ni configurar a este sin consideración alguna, sino todo lo contrario: debe su creación a la voluntad del pueblo, al ser así, el carácter formal se condice con el material y es ahí en donde la democracia puede acontecer verdaderamente.

Cuando Marx sostiene: “Si la abstracción del Estado como tal no se ha producido hasta los tiempos modernos, es porque la abstracción de la vida privada ha comenzado en el tiempo moderno.” (102). Aquí, el autor tiene a la vista los acontecimientos históricos tales como la autonomía que adquirió la propiedad privada, – acerca de la cual podría teorizarse su rasgo autónomo adquirido tomando como elemento histórico las conquistas y obtención de tierras –. Con la independencia que adquiere la propiedad y el comercio, la Constitución se mueve hacia estos espacios independientes, separándose de la realidad civil. En efecto, estos fenómenos, entre muchos otros, son parte de un cambio de paradigma de mundo. Marx finaliza: “(...) La abstracción del Estado político es un producto moderno.” (ídem). Tal premisa será uno de los pilares de la concepción marxista del Estado³⁷.

Una vez Marx a establecido la abstracción en la que se encuentra el Estado moderno y, en este, la democracia es una idea ilusoria pues no está anclada a la voluntad del pueblo sino como pura forma del Estado, el filósofo alemán procede a dirigir su juicio hacia la clase burguesa, viendo en ella la captura de la democracia para beneficio propio y expresándola en la idea de democracia representativa, término que Marx criticará por su falsa representatividad y también para apoyar la idea de democracia directa, o sea, una democracia creada a partir del pueblo, de la clase trabajadora. Dice Marx: “Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el Estado político tiene que desaparecer en la verdadera democracia (...)” (100). Es precisamente el establecimiento del Estado moderno, en este Estado político, que niega una real democracia, pues niega el aspecto material, manteniéndose bajo el control de la burguesía, por medio de la Constitución que ésta controla a través de leyes formativamente.

Es de esta manera, en la que el filósofo alemán va a entender la democracia moderna: como una forma del Estado universal abstracto, universalidad ilusoria ya que

³⁷ Marx piensa al Estado moderno burgués como un universal abstraído de la realidad, actuando en un escenario meramente formativo. Esta concepción la mantiene Marx, pero será corregida en obras posteriores cuando se encuentre obligado a dotarlo de rasgos democráticos concretos pero que responden al interés particular de la burguesía.

es creada a partir de la clase dominante particular, la clase burocrática. Para Marx, “la democracia es la esencia de toda Constitución, el hombre socializado como una Constitución *especial*.” (ídem).

Marx piensa que la verdadera democracia se origina desde la vida real, la fusión de lo privado con lo público, donde la sociedad civil sea la creadora de la Constitución y no al revés, pues la Constitución debe ser democrática, así mismo, la democracia, para que sea real democracia, su artífice es el pueblo. Apelaré a la democracia directa o participativa, la cual acontece desde las bases reales de existencia y no por medio de representantes o mandatarios. Es ahí y sólo ahí en donde la democracia verdadera se cumple.

Con todo lo anterior, la democracia burocrática criticada por Marx se caracteriza por suprimir el contenido material, al encontrarse abstraído el Estado de la sociedad y esta, subsumida en contenido formal. Es la clase burguesa la que perpetua por medio del poder político esta idea de democracia. La democracia expuesta no responde a un genuino interés general, sino particular y sólo cuando sea definida por medio de los modos de vida real, del pueblo, cuando el proletariado tome los derechos democráticos ostentados por una minoría al conseguir el poder del Estado, es cuando tal abstracción en la que se encuentra la democracia se podrá llenar de contenido material.

Para Marx la verdadera democracia se halla en la conquista del socialismo y su carácter es participativo, no representativo como ha subsistido. Por ello, por medio de la lucha de clases, la dictadura del proletariado (la apropiación de los medios y el control del Estado) y la abolición del Estado finalmente será posible una verdadera democracia, aboga Marx.

¿Esto quiere decir que no se vive actualmente en democracia? Desde el punto de vista de Marx, sí. Empero, quedarse con la idea del autor puede crear un pensamiento incompleto respecto a lo que es la democracia hoy en día, pues, como se señaló en el capítulo anterior, muchos fenómenos actuales Marx no pudo prever. La visión marxista de democracia si es un punto de partida crítico, para luego seguir comprendiendo las continuas grietas que ha experimentado en el último siglo desde otras perspectivas.

La democracia es una acción constante de la diversidad

Pensar la democracia y la moral (no ideológica) como conceptos que únicamente pueden realizarse bajo un escenario como el sostenido por Marx podría ser bastante complejo, porque se pondría la disyuntiva de pensar la democracia como una ilusión o utopía. Si la democracia no existe, ¿apelar a la comunidad socialista para alcanzarla es la respuesta? Como mencionaba Hobsbawm, el comunismo del siglo XX no fue sobre la instauración de la democracia, siendo su desenlace la búsqueda de ella. Y si la democracia existe, ¿significa que Marx estaba equivocado? No, su visión estaba acorde a la época, la industrialización global demostró la lucha de clases, la opresión y el rol del Estado. Su pensamiento fue una crítica necesaria para manifestar los problemas del término, y aún se sigue recurriendo a él cuando surgen preguntas entorno a la democracia, su definición y función. Sin embargo, la democracia se ha ido configurando desde los nuevos focos de denuncia de la que ha sido objeto. Aquí, se enmarca pensadores como Alain Touraine y su comprensión de la democracia.

La propuesta a continuación es demostrar las distintas democracias descritas por Touraine y sus respectivas relaciones con la democracia de Marx. Así, se encontrarán elementos críticos hacia la democracia defendida por Marx – visualizando la democracia revolucionaria – como similitudes de opinión acerca de la democracia burguesa o, como Touraine la llamará, democracia liberal. Realizada esta serie de comparaciones, se podrá ver con mayor claridad una forma de concebir la existencia de la democracia en la actualidad, sin concebirla como engaño o utopía.

En su obra: “Igualdad y diversidad: Las nuevas tareas de la democracia”, Touraine invita a reflexionar en torno a las ideas de igualdad y diversidad, entendidas a partir de la democracia moderna. Se cuestiona cómo ambos términos han funcionado en la sociedad, bajo distintos regímenes, y cómo se han entendido actualmente de manera tan incompatible. Cree, que tal incompatibilidad puede dar cuenta de ciertas cuestiones fundamentales a considerar para el desarrollo de una nación y, por tal motivo, podría existir la posibilidad de que ambos conceptos coexistan en una democracia que pueda equilibrar las dos nociones.

El autor escribe acerca de la democracia moderna, estableciendo dos tipos de democracia. La primera, es la democracia revolucionaria, en donde la toma del poder a

través de la violencia podría ser un medio para conseguir una verdadera democracia, realizando cambios estructurales. La segunda, es la democracia liberal, que significa la democracia por medio de acuerdos, contratos y pactos. Aquí, no hay espacio para la violencia y por mayor razón aún: en ocasiones, la violencia permite visibilizar desigualdades, discriminaciones y opresiones, es por ese mismo reconocimiento que la democracia liberal suprime la violencia o busca que este mitigada.

Aquí, lo interesante, es el paralelismo que Touraine establece entre democracia revolucionaria y democracia liberal, pues, comúnmente, se entienden como democracias contrarias. Si bien ambas democracias tienen sus diferencias y se critican entre sí, sus principios democráticos son los mismos.

Partiendo por la explicación de democracia revolucionaria, Touraine sostiene que, a lo largo de la historia, donde se han instalado los momentos revolucionarios, la democracia revolucionaria ha caído inevitablemente en regímenes autoritarios o totalitarios, a causa del principio absoluto de igualdad que adquieren y de la idea de pensar el poder político de la mano de una mayoría erradamente homogenizada. Así lo expresa el autor: “A un sociedad diferenciada y jerarquizada, la idea de pueblo le ha contrapuesto un conjunto homogéneo, expresión concreta y comunitaria de la igualdad.” (Touraine 16).

Mientras que Marx se centra en la idea revolucionaria como un medio necesario para alcanzar la verdadera democracia, Touraine evidencia los modos en lo que se ha entendido la idea revolucionaria consiguiendo finalmente un autoritarismo por parte de los movimientos que se autoproclamaban democráticos.

Cuando Touraine escribe: “Esta concepción de la democracia, en cuanto fundada sobre la confianza en el desarrollo histórico, ha llevado al triunfo de una política voluntarista, derribando las barreras sociales y creando una comunidad de ciudadanos (...)” (16-17), quiere decir que, efectivamente, no hay que desmerecerle a la democracia revolucionaria su origen desde las masas, sino que es en la ostentación del poder una vez obtenido cuando se produce una división entre el poder político y los movimientos sociales. Continúa: “(...) una sociedad política que tiene en sí todos los poderes y tiene en estado de dependencia a una sociedad civil en la cual la desigualdad renace continuamente” (17). De esta forma, pareciera ser que cuando Marx exponía la

abstracción de la sociedad por parte del poder político, del Estado, la democracia revolucionaria no pudo enmendar tal ruptura con la realidad social.

Si bien Marx critica la democracia burguesa, Touraine comprende su visión, pero enmienda que la democracia revolucionaria no se diferencia de aquella a la hora de establecer a los actores sociales. En ambas, hay una desconexión con tales agentes y, en el caso de la democracia revolucionaria ha acontecido en la eliminación hacia quienes no estén en la misma línea de pensamiento o de la misma clase burguesa, viéndola como un enemigo que atenta contra la voluntad del pueblo, anulando la libertad de expresión de todos los sectores. Aunque tal idea tiene su fundamentación, expresarla mediante supresión o persecución provoca un entendimiento discriminatorio y de desigualdad hacia la sociedad.

Touraine es categórico en afirmar el uso del principio de igualdad por parte de esta democracia en desmedro de la diversidad social, característica que también identificará en la democracia liberal. Los regímenes que han acontecido bajo la acción y espíritu revolucionario han establecido una lógica de inclusión de las masas, pensada como *la gran mayoría social*.

Volviendo a Marx, si de lo que se trata es de traer lo universal a la realidad concreta, la democracia revolucionaria recoge tal planteamiento, pero en vez de pensarse – el grupo revolucionario – como un medio necesario para arribar a la sociedad comunista, se autoproclama el gobierno popular, aquel donde impera la voz del pueblo y, con tal premisa, cree estar posicionada en la realidad concreta, creyendo haber efectuado la fusión entre la dimensión formal y material, cuando en la práctica – en los regímenes totalitarios – no ha acontecido así.

Ejemplo de lo anterior, es la concepción de modernidad aspirando a una mejor sociedad: “Expresión que es necesario efectivamente usar en singular, ya que este espíritu democrático revolucionario es universalista y no culturalista.” (18). En su pensar democrático vuelven a caer en una falsa universalidad material, pues si bien garantiza el acceso “al mundo moderno”, su identificación con lo universal termina respondiendo a la generalización de particulares diversidades sociales, agrupándolas a través de la igualdad en una gran mayoría que pueda controlar el poder absoluto.

El autor concluye su sección señalando que el dominio del poder por parte de este absolutismo es lo que lleva irremediabilmente al declive de este tipo de democracia: “(...) en grado de hacer reinar la igualdad o bien de reducir o abolir las desigualdades sociales sustituyendo todas las formas diversificadas de dominio social por la igualdad de todos en virtud de la sumisión a un poder absoluto.” (22).

A partir de la argumentación precedente, está claro que la democracia sostenida por Marx, Touraine la comprende y no trata de llevarle la contraria o desacreditar el planteamiento del filósofo, es más, podría pensarse que su observación es dirigida hacia aquellos revolucionarios marxistas que tal vez tuvieron un entendimiento erróneo u radicalmente dogmático acerca de la idea democrática de Marx, ya que no repararon en cuestiones que Marx señala entorno al término y que son justamente las que Touraine apela como carencia.

En segundo lugar, Touraine describe la democracia liberal contrastándola con la democracia previamente explicada. Así, la democracia liberal defiende la mínima intervención política en el mercado, intervención acotada a acuerdos y contratos además de concebir a la sociedad como individuos racionales y negociadores que puedan elegir y decidir en torno a lo político de manera informada, creyendo en que la esfera de lo económico debe estar por encima de lo político pues caracteriza a la sociedad en términos de interés y utilidad. Tal lectura netamente economicista de la sociedad ha provocado una deficiencia al no considerar las diversas realidades sociales o a reducirlas a términos económicos.

Apoyándose en su conocimiento sociológico – recurriendo al concepto de acción estratégica –, el autor compara la acción del voto electoral con la visión liberal. En la primera, el sujeto vota teniendo un fin objetivo: elegir quien más represente sus intereses o con quien guarde mayor afinidad por sus pares, así como optar por “el menos malo”. De igual manera, la visión liberal apunta hacia un objetivo, a partir de relaciones económicas, no sociales, entre los sujetos.

De este modo, Touraine muestra la definición de democracia para los liberales, entendida en la libertad de los actores sociales y económicos. En otras palabras, sus adeptos comprenden el término apelando a la libertad de elección, libertad que debe ser racional y asumiendo ciertas afirmaciones acerca de la población, buscando tenerla bajo

control y reduciéndola a sujetos que se relacionan mediante la objetividad económica, yendo es post del interés individual y la utilidad social, teniendo como efecto – tal concepción – la omisión de la sociedad civil y aquellos aspectos que la caracterizan fuera del marco económico.

La democracia liberal además de caer en el mismo error que la democracia revolucionaria (carecer de realidad material), reduce los modos de existencia a relaciones económicas establecidas mediante transacciones, provocando disgregación social.

Volviendo a Marx, la democracia burguesa es la democracia liberal. En su crítica hacia la clase burocrática – clase que controla este tipo de democracia – el autor muestra la ilusoria idea democrática, porque lo que está detrás es la defensa del interés de clases remitido a la burguesía, evidenciándose la imposible coexistencia entre la verdadera democracia y el dominio de la burguesía.

La idea anterior es evocada cuando Touraine continúa asimilando la acción estratégica, pero esta vez en relación con las empresas y organizaciones: “(...) esta concepción de la acción estratégica induce a los actores, por deseo de optimización, a tener pragmáticamente en cuenta los intereses y las intenciones de los otros actores y, por lo tanto, a negociar con ellos.” (25). El autor francés caracteriza a este tipo de democracia en cuanto carece de reconocimiento hacia los derechos sociales y no considera las condiciones reales de existencia de la sociedad civil. Se sustenta en una racionalización objetivada de la realidad, pensando la eficiencia de las instituciones a partir del contexto social, pero considerando lo social desde lo tecnocrático y de la flexibilidad de recomposición social a partir de aquel lugar.

Como ha quedado establecido, Touraine expone ambos tipos de democracia, revolucionaria y liberal, evidenciando en ambos vicios similares cuando ostentan el poder. Tanto una, como la otra, omiten el contenido material y ambas presentan la hegemonía de una clase dominante. Por ello, para Touraine la real democracia no se lee de la mano de tales concepciones. Es desde el paralelismo que realiza entre ambas democracias donde aparece la posibilidad de una democracia en la actualidad.

El sociólogo comprende que tanto la democracia revolucionaria como la democracia liberal comparten los mismos valores democráticos. Ambas proyectan el deseo de una mejor sociedad, de la mano de la modernización y el desarrollo. Creen en

un sentido último de la historia, en un fin de esta. “En otros términos, revolucionarios y liberales tienen en común el hecho de sujetar la vida social a un orden que le es externo: el de la razón” (26). Ambas se adjudican la batalla contra la desigualdad social y la ineficiencia política e institucional, pero ninguna repara en la defensa y reconocimiento de lo social y cultural, agrupando bajo términos abstractos universales a la población.

También, ambas democracias son sustancialmente contrarias a los nacionalistas y populistas, porque ambos respaldan una idea rígida de nación, en donde los cambios progresivos no tienen cabida, pues instalan una lógica dictatorial en todo aspecto cultural extremadamente dogmática. Touraine lo expone para encontrar un carácter positivo fundamental en la relación entre ambas democracias con los movimientos sociales – oprimidos bajo los regímenes nacionalistas –: “(...) nos obliga a reconocer los vínculos entre movimiento democrático, acción revolucionaria y política liberal: los tres se inscriben en la modernidad política que he descrito (...)” (28).

Si bien comparten varios principios, también encierran similares críticas. Por ejemplo: la idea universal instalada en ambas, que impide identificar a la sociedad fuera de los conjuntos en los que se le configura para poder controlarla, no considerándola como un actor social. También, la racionalidad que pregonan no se condice cuando grupos se imponen para proteger sus propios intereses y su estabilidad, respondiendo tal subordinación a una irracionalidad.

Con todo lo anterior, surge la pregunta: Bueno y, ¿se encuentra la sociedad actual en democracia? Pareciera ser que las falencias y decepciones que han traído consigo ambas nociones, democracia revolucionaria y democracia liberal, son suficientes para cuestionar la validez de la democracia en la historia, ya sea por su omisión al aspecto material o por la inevitable preponderancia de un grupo político en el poder. Sin embargo, como se ha visto, Touraine también reconoce las ventajas de ambas, enfatizando la relación que han tenido en torno a los movimientos sociales, en donde, pareciera originarse – en primera instancia – una idea de democracia más próxima a la sociedad.

Entonces, no por falta de real democracia en las democracias descritas significa que la sociedad en sí misma se encuentre desprovista de democracia. Touraine lo ha indicado, a saber: la democracia se origina y acontece a partir de los movimientos sociales democráticos, que se hallan en la realidad de la sociedad en sí misma. De esta manera, la

democracia quedaría establecida como una especie de actividad dentro de los movimientos y una herramienta de interpelación hacia el poder político.

Se puede establecer la existencia de la democracia en la sociedad, la cual permanentemente aboga por democracia, configurándola desde su realidad concreta. No es en esencia democracia porque esté instaurada en la igualdad del Estado o en la diversidad³⁸ del mercado – ambas formas (Estado y mercado) encontrándose en un plano gravitacional al mundo real –. La democracia en la actualidad, la democracia real, se encuentra en el espacio de la sociedad civil, de la lucha y búsqueda de una igualdad que pueda considerar a la diversidad poblacional, se trata de la constante búsqueda de un equilibrio entre ambas nociones, similar a un equilibrio entre lo político y la ciudadanía.

El miedo como fenómeno histórico-político en la democracia

Las relaciones encontradas hasta el momento se focalizaron en tensionar la narrativa de Marx en torno a su comprensión de la democracia. A través de otros significados del término, fue posible profundizar en el pensamiento del filósofo encontrando desventajas hacia su definición, pero también se pudo constatar y reafirmar su reproche a la democracia moderna. Ya teniendo estas aclaraciones, aún es posible y provechoso continuar complementándolas.

Como bien fue dicho con anterioridad, la democracia moderna o liberal ha sido vista principalmente desde sus falencias. Sin embargo, hoy en día la democracia dominante se pronuncia en términos liberales. Siguiendo a Marx, ¿significa que no es una democracia genuina? Sí (desde la visión marxista), pero es una noción por profundizar si se buscan respuestas más allá de la sociedad comunista. Reconocer su subsistencia a lo largo de la historia, identifica las fallas de los gobiernos marxistas del siglo pasado. Además, siempre hay que saber acerca de lo que se denuncia, para plantear teorías, proyectos y actos que aborden realmente el problema.

Lo interesante respecto a la democracia liberal a mencionar es la relevancia del contexto histórico del siglo XX – siglo definido por guerras mundiales, grandes revoluciones, procesos de independencia, etc., es un período muy desgarrador y

³⁸ Entiéndase diversidad como competencia, competencia sostenida en la desigualdad de los modos de producción.

fascinante a la vez – pues, en esa época, un elemento evidente es su carácter violento, es allí en donde la moral podría tener algo que decir, contraponiéndola a la violencia de la época, como elemento esencial en la memoria y las enseñanzas que dejó tal momento histórico para la humanidad.

Una escritora que analiza el siglo pasado desde el aprendizaje que ha dejado, realizando resignificaciones de nociones políticas y sociales es la filósofa estadounidense Judith Shklar – quien tiene un pensamiento liberal moderno³⁹ –. Contempla la democracia liberal a partir de la decepción del ser humano al siglo XX. Concibe un liberalismo en función del miedo a una violencia que no debe volver a ocurrir y es desde aquella visión que se forman tensiones con la perspectiva democrática de Marx.

La pertinencia de Shklar en este escrito es el rol fundamental que tiene una cierta psicología moral en su pensamiento filosófico-político. La autora considera elementos morales importantes para fundamentar su idea de liberalismo; el miedo como sentimiento necesario para comprender a la sociedad y sus movimientos sociales, como también la violencia hacía la ciudadanía como causa de aquel temor, son concepciones que albergan un trasfondo moral contingente. La destreza y firmeza con la que sostiene sus ideas mediante tales significaciones, lleva a cuestionar las ideas de Marx en el sentido de posibilidad de la existencia de una moral que encierre ciertas similitudes con la de Shklar y que pueda no responder – en último término – a una ideología, sino tal vez a una que hasta pueda reforzar su proyecto social-político-económico.

Focalizando lo dicho al concepto de democracia, la democracia burguesa o liberal expuesta por Marx está contrapuesta con la propuesta liberal sostenida por Shklar quien elabora el “liberalismo del miedo”. Según Shklar, el único fundamento que debe tener el liberalismo es el miedo a la violencia. Tal fundamento, lo respalda con los acontecimientos que caracterizaron al siglo pasado, de ahí el origen del liberalismo del miedo, desde la pregunta: ¿Cómo evitar que vuelva a suceder lo que sucedió? Es bajo esta mirada, en donde es pertinente la pregunta por la moral, desde el escenario político social en el que se encuentra la democracia en consideración con la historia.

³⁹ Su pensamiento liberal no es en el sentido clásico del término como primeramente podría pensarse (pues no se trata del liberalismo que sostiene Adam Smith, por ejemplo, quien tiene un fundamento teórico en tanto tiene a la base una concepción del ser humano), sino es más bien un liberalismo a partir de la modernidad, fundamentado en un aprendizaje histórico, siendo este un aprendizaje de los hechos acontecidos en el siglo XX.

Partiendo por Shklar, se hará un trazado del liberalismo del miedo que describe, pasando por sus elementos morales (miedo y la violencia) para conectarlos con su noción de liberalismo para luego considerar al sujeto que identifica. En este entramado, Marx irá señalándose en los momentos en que la democracia que visualiza Shklar se tense y asemeje con la del autor.

La filósofa fundamenta el liberalismo sobre las reacciones de aquellos que han sido atemorizados y socavados por el poder político, siendo el miedo la figura central a considerar, la cual ha sido denunciada de diferentes modos por la doctrina liberal desde sus inicios: “(...) desde el principio en la convicción de los primeros defensores de la tolerancia, nacida del espanto, de que la crueldad es un mal absoluto, una ofensa contra Dios o contra la humanidad” (Shklar 13). Es el sentimiento que ayuda a alertar para prevenir posibles peligros o amenazas hacia la persona en sus aspectos mental y físico. Esta sensación, Shklar procura reconocerla en aquellas personas más vulnerables y desprotegidas.

Aquí, la violencia evidentemente juega un papel clave, a saber: por medio de las experiencias violentas experimentadas por las personas en la historia – específicamente el siglo XX – se distingue la figura del miedo, el temor a la hambruna, las guerras, la tortura, etc. Es esa violencia la que Shklar ataca, creyendo que el interés general podrá ser comprendido y cumplido por la idea política que tenga en consideración este temor, proyectando tal entendimiento y reconocimiento de la sociedad en el funcionamiento del Estado y la creación de leyes. Para Shklar, es a través de tales emociones – respaldadas historiográficamente⁴⁰ – donde es posible que el poder político esté en sintonía con la realidad social.

Cuando el miedo acontece como efecto de una violencia sistemática en el transcurso de la historia, es posible identificarlo como noción política, pues está intrínsecamente ligado al impedimento u obstaculización del ejercicio de la libertad de las personas, complicación provocada – según Shklar y la historia – por los gobiernos considerados

⁴⁰ Shklar aclara que el liberalismo no se funda exclusivamente en este principio moral. Adelantándose a las críticas, el miedo que está entendiendo no responde a una perspectiva reduccionista ni parte desde una concepción de la naturaleza del ser humano, sino desde la historia y sus acontecimientos. Desde allí, el Estado aprende a no dirigir a la población hacia un buen final y funcionar en vista a ello, sino a saber que es posible un mal desenlace para la sociedad y hay que evitar que suceda, desde esa enseñanza histórica.

democráticos o no. Aquí, el Estado moderno está inserto y más aún por sus técnicas represivas y su dominio a través de las fuerzas de orden y judiciales⁴¹.

Shklar es clara en afirmar la existencia del miedo a raíz de la violencia ejercida por los gobiernos. Tanto es así, que está convencida de su carácter universal, pues se puede corroborar al recordar las atrocidades cometidas por los regímenes alrededor del mundo, aconteciendo en una variedad de culturas y sistemas sociales. Pero sólo en la medida en que se considere a ese miedo como prohibición institucional pudiendo pensarse como regla normativa en una sociedad, es cuando puede reconocerse realmente su rasgo universal. Aquí, rápidamente salta a la memoria Kant y su imperativo categórico cuando aclara: “Si se puede universalizar la prohibición de la crueldad y reconocerla como condición necesaria para la dignidad de las personas, entonces se puede convertir en un principio de la moral política.”⁴² (20).

La teoría de Shklar demuestra el establecimiento político de la moral. Identificando las distintas intensidades de manifestación del miedo, se llega a justificar las demandas internas de las personas – originadas por aquella emoción – para poder establecerlas normativamente, a través de la formulación de leyes e instituciones garantizando la libertad y el desarrollo del sujeto. En la medida en que se rescaten estas emociones en las clases sociales subyugadas se podrán crear organismos del Estado realmente a disposición de la sociedad, pudiendo tener también un reconocimiento social legítimo.

La filósofa cree que la teoría política que podría recoger el enfoque anterior es el liberalismo. ¿Por qué está doctrina? Por un lado, están las experiencias y decepciones de la propia Judith Shklar frente a los gobiernos totalitarios y el fracaso del socialismo y sus actos. Por otro, las bases del liberalismo suelen llamar la atención como posibles respuestas en momentos de crisis económicas.

⁴¹ El miedo que está entendiendo Shklar y el cual hay que impedir es el que responde a arbitrariedades de parte del poder hacia las clases vulnerables. Es el miedo reflejado en la tortura, la miseria, la coerción autoritaria por manos del Estado, las instituciones estatales (considerando en ese grupo el poder militar). Esta precisión es para distinguirla del miedo invocado hacia las restricciones de la ley que inevitablemente existe en el sistema.

⁴² Volviendo a Kant, se trata de formular el imperativo que prohíba la crueldad hacia los seres humanos y de hacerlo ley universal pues su prohibición dignifica a la persona en su humanidad, siendo aplicable a todo ser racional, pudiendo convertirse en ley moral.

Shklar no tiene una idea clásica ni mucho menos dogmática acerca del liberalismo, pero si mantiene los fundamentos de la doctrina a los cuales los dotará del componente histórico elemental en su teoría.

Desde la idea base: “El liberalismo solo tiene un objetivo primordial: garantizar las condiciones políticas necesarias para el ejercicio de la libertad individual.” (11), Shklar concibe el liberalismo como una doctrina política que debe sus principios al contexto histórico para poder garantizar el desarrollo y los derechos del individuo. Lo interesante de su concepción liberal es la flexibilidad que posee dentro de los límites del liberalismo clásico, a saber: puede estar vinculada con dogmas o filosofías, pero no necesariamente. Afirma: “Debe rechazar solamente las doctrinas políticas que no reconozcan ninguna diferencia entre las esferas de lo público y lo privado” (14). El anexo puede existir siempre y cuando se encuentren en correspondencia con el principio de tolerancia⁴³ defendido por el liberalismo. Mientras las doctrinas, disciplinas y ciencias no respondan a ideas autoritarias ni a un interés de clase, respetando y resguardando así la tolerancia y la libertad, el liberalismo puede ligarse a ellas.

Cuando Shklar sostiene la división entre lo público y lo privado, podría sonar disonante desde la teoría marxista. Para no sacar conclusiones apresuradas, la concepción de Shklar respecto a la autonomía personal para sustentar la división público-privado podría no ser, inmediatamente, una contraposición a la fusión del aspecto formal con el material señalado por Marx. En otras palabras, no hay razón para afirmar que la división entre dos planos sociales significa necesariamente el no reconocimiento por parte del aspecto formal hacia el material.

Shklar tiene a la vista una realidad social que el liberalismo del miedo recoge, si considera a los indefensos dentro de su teoría y repara en un rol social del Estado y sus agentes. La discrepancia entre ambos no se halla en no advertir la realidad material, sino en la manera en la que es posible rescatarla, ya sea por medio de la democracia del liberalismo del miedo propuesta por Shklar o por la democracia socialista advertida por Marx.

⁴³ Shklar aclara en su obra que tal principio no es suficiente para definir el liberalismo, pero si es un componente importante que lo ha determinado desde sus orígenes.

Ahora bien, si el liberalismo del miedo es una idea política que alberga principios capaces de adecuarse a la realidad histórica, es justamente porque le da importancia a la facultad de memoria histórica⁴⁴ del ser humano. Por ello, este tipo de liberalismo cobra relevancia a partir del siglo XX, específicamente desde la Primera Guerra Mundial. Fue un siglo tan abrumado por realidades devastadoras que es esa memoria la que recoge el liberalismo del miedo para no volver a vivir lo sufrido en ese tiempo, a través del miedo producido por la violencia del poder político y de las decisiones de quienes gobernaron. Shklar es clara en admitir la imposibilidad por parte de la ciudadanía a no temer a las autoridades, gubernamentales, judiciales y de orden. Es más, declara entendible tal desconfianza e incertidumbre aterradoras reconociéndolas como necesarias para advertir la violencia. Por ende, “(...) la libertad que desea garantizar es la libertad frente a abuso de poder y la intimidación de los indefensos (...)” (17). Así, el sujeto fundamental para el liberalismo debe ser el desdichado y violentado a través de la historia.

De lo anterior, llama la atención las referencias de Shklar hacia el sujeto a considerar en contraste con el defendido por Marx. Si bien ambos parecieran apuntar a quienes han sido rezagados y reprimidos por el poder dominante, las formas de expresión pueden comprender las diferencias en este aspecto entre los dos filósofos.

Por un lado, Marx se refiere a aquellos como el pueblo, la clase trabajadora, el proletariado, etc. Por otro lado, Shklar los nombra los débiles, los pobres, los indefensos, etc. Es interesante prestar atención a esta diferenciación, respecto a la concepción que tienen ambos escritores de la naturaleza humana. En Shklar podría intuirse unos matices de su perspectiva de un cierto paternalismo o compasión hacia el sujeto que apela, mientras que en Marx hay una percepción más autónoma de él hacia el grupo al que refiere y más convicción ante su resiliencia.

Ambas ideas pueden inscribirse en sus correspondientes nociones democráticas, suponiendo lo siguiente: mientras que en Shklar se puede interpretar una tendencia más proteccionista al declarar al sujeto en términos de debilidad, en Marx no hay una referencia tal, porque lo que puede considerarse una debilidad no es al sujeto o al colectivo, sino a las condiciones. Es decir, son las condiciones concretas de opresión y dominación

⁴⁴ A diferencia de los tipos de liberalismo pensados por John Locke y John Stuart Mill, diferencia Shklar. Ambos autores fundamentaron sus teorías en los derechos naturales y la autonomía personal, respectivamente.

hacia la persona o clase social que provocan el menoscabo y desventajas de tal sujeto o colectivo. Desde esta lectura de diferenciación entre ambos autores, se puede entender, en parte, la perspectiva democrática que mantienen.

Cuando Shklar declara: “La sociedad también es necesariamente una sociedad democrática, ya que sin la suficiente igualdad de poder para proteger y afirmar nuestros derechos la libertad no es sino una esperanza.” (28). La democracia postulada por Shklar es razonable si justamente se cree que el sujeto que debe considerar el liberalismo es el indefenso – apoyada su condición por la emoción del miedo constante ante una memoria aterrada históricamente –, al cual el Estado y sus organismos debe resguardar y defender, mitigando la violencia arbitraria por parte de la autoridad, velando por el principio de tolerancia y por la libertad del individuo, sus derechos, propiedad y bienestar. Prosigue: “Sin las instituciones de la democracia representativa y una judicatura asequible, justa e independiente, abierta a la presentación de recursos, y en ausencia de una multiplicidad de grupos políticamente activos, el liberalismo está en peligro.” (ídem).

Con las diferentes formas de expresión entre un autor y otro, también podría surgir la pregunta de si acaso el liberalismo de Shklar caería en la moral ideológica que Marx critica, es decir, si estaría concebido a partir de un interés de clases, estando remitido a la realidad de su clase intelectual, puesto que al hablar acerca del sujeto a proteger, se podría sugerir que lo reconoce como otro, un subgrupo de la sociedad civil. Pues para Marx la sociedad civil la entiende en términos del pueblo, la masa de personas que están fuera de lo político, lo público, en cambio, Shklar, mantiene una postura en la que ambos aspectos (lo público y lo privado) deben estar necesariamente separados⁴⁵.

Habiendo establecido un par de diferencias entre Shklar y Marx, si bien sus lineamientos políticos contrastan, hay unos cuantos elementos en lo que podrían converger.

Teniendo en cuenta las diferentes épocas y así, no sería prudente criticar el liberalismo de Shklar según la noción liberal entendida por Marx, además, no es la

⁴⁵ Para la autora, el aspecto público o político está justificado, en parte, por el derecho a la propiedad. Básicamente, el resguardo a la propiedad privada se entiende como medida frente a entes externos que puedan entrometerse arbitrariamente en ella, incluyendo a los gobiernos y sus organismos. Según Shklar, esta división responde “(...) a un fin público: la dispersión del poder.” (21).

intención de esta investigación. Aun así, es posible notar diferencias y similitudes desde nociones básicas. Por ejemplo, el rescate que hace Shklar respecto a la memoria histórica, podría ser valorado por Marx si se tiene a la vista la importancia del materialismo histórico. También, la crítica a los gobiernos y al sistema junto con el reconocimiento de la opresión hacia un sujeto o colectivo determinado, es un fenómeno que puede ser leído en ambos, admitiendo las diferencias en los fundamentos.

La democracia tanto en Shklar como en Marx, va pensada desde una idea política (liberalismo o socialismo respectivamente). Discrepan en sus modos (Shklar a favor de la democracia representativa, en cambio, Marx apela a la democracia directa). Reconocen el elemento histórico, pero desde diferentes vertientes de configuración (Shklar a partir de la emoción del miedo y Marx desde la lucha de clases). Y entablan una relación con un grupo en particular (los perdedores de la historia entendidos por la filósofa y el pueblo para Marx). A partir de esta serie de elementos – pudiendo existir muchos más –, pueden hacerse una serie de contrastes, al igual que varias semejanzas, siendo la democracia en sintonía con la realidad social, la analizada en este trabajo.

Los modos de encuentro y vinculación con la realidad social son tratados de manera diferente. A saber, Shklar cree en la división de lo público y lo privado, la concibe como necesaria para garantizar la libertad del individuo. En cambio, Marx cree que ambos planos deben fusionarse, porque así el poder estaría en sintonía con la sociedad. ¿Qué sucede con la noción de universalidad en cada caso? Shklar defiende su cumplimiento de universalidad del liberalismo, a raíz de la experiencia del miedo, el cual es un sentir universal en toda criatura, por ende, tiene sentido que toda norma que considere tal emoción sea universal también. “En esa medida, el liberalismo del miedo realiza una afirmación universal y particularmente cosmopolita, como ha hecho siempre históricamente.” (19). Bajo esta idea, la conexión del universal con el particular es tal vez de corte más kantiano, o sea, desde la experiencia de cada sujeto, al ser una experiencia que todo sujeto puede padecer, es una universalidad.

En cambio, Marx no cree en tal razonamiento o, mejor dicho, podría creer que aquella lógica cae inevitablemente en un discurso desde la clase social precipitándose a generalizar. Por ello, el universal lo concibe como una abstracción de la realidad, que ha respondido históricamente a los intereses de la clase burocrática particular. Para que el universal puede llenarse de contenido debe estar pensando por y para el pueblo.

El liberalismo de Shklar tiene muy buenas intenciones en darle una oportunidad a la democracia liberal, en especial en los tiempos de hoy en día, en que las ideas liberales son criticadas y parecieran distar bastante del pensamiento de la autora, hay que reconocer que su visión podría ser de ayuda a las democracias liberales regentes actualmente.

Si se llegase a relacionar al sujeto oprimido de Shklar en similitud con el individuo en Kant – en el orden del imperativo categórico – podría pensarse que es posible establecer un puente entre la moral kantiana y la sociedad civil de Marx, siendo Shklar el vínculo de relación o el establecimiento de la pregunta de una posible conexión. Sin embargo, la comprensión de la realidad dista bastante entre Shklar y Marx, tal división además de quedar clara en sus diferentes pensamientos políticos, lo resulta también en la percepción de las clases sociales; Shklar recalca la violencia y arbitrariedad por parte del poder político, cuestión también enjuiciada por Marx, pero ambos ven desde perspectivas diferentes. Es más, el fenómeno de la violencia es viable en el proyecto de Marx, es necesario, en cambio, Shklar es enfática en reprochar toda violencia, de todo grupo político, sin excepción.

En otras palabras, llegan a puntos de encuentro, pero por medio de fundamentos y razonamientos muy distantes. Con ello, pareciera ser que la psicología moral de Shklar no es suficiente para fundamentar la existencia de una moral no ideológica en Marx.

Es curioso como Touraine desde su visión a desvincular la democracia del pensamiento liberal y revolucionario, puede tal vez acercarse a una democracia que corresponda con lo que Marx pensaba, pero sin la revolución como la concebía, sino como una idea que se presente permanentemente y, dándole la razón a Shklar, el aprendizaje histórico dado por la experiencia del miedo es un elemento a considerar para una democracia que tal vez deba irse construyendo continuamente, desde la realidad social como quería Marx, con la enseñanza y equilibrio de Touraine y desde las experiencias emocionales históricas observada por Shklar, las cuales dejan más que en el sujeto, en un movimiento social, una lucha permanente.

La moral contenida en la dimensión melancólica

Ya ha quedado establecida la definición de democracia desde la perspectiva marxista, así como también los enfoques de dos autores acerca del concepto y las tensiones que generan con Marx.

Desde Marx, la democracia verdadera será conseguida bajo la sociedad comunista, mientras tanto, lo que existe bajo el sistema capitalista es la democracia burguesa. Por su parte, las respectivas descripciones respecto a las democracias revolucionaria y liberal de Touraine terminan por revelar la diversidad social de la cual una real democracia debe hacerse cargo, siendo los movimientos sociales quienes han demostrado está problemática. Así, la democracia es un ejercicio político-social constante ligado íntimamente con la realidad social. En cambio, el pensamiento de Shklar no trata de concebir una democracia como aprendizaje ni como idea a alcanzar en otro tipo de sociedad. Teniendo como móvil la figura del miedo, la democracia liberal puede corresponder al bienestar y dignidad de la sociedad.

Ahora bien, ¿dónde se enmarca la moral en todo esto? La respuesta yace en el sentimiento dejado por la derrota del ideal marxista y los efectos que provoca en el ser humano.

El filósofo Enzo Traverso postula una verdad evidenciada en la derrota de la izquierda sufrida en el siglo XX. Esta se enmarca en la conciencia de la clase derrotada, siendo una clase que en su fracaso hizo historia, pues creó conciencia histórica, la cual ha pasado de generación en generación hasta el presente. Aquí, la moral es salvaguardada en un acto de fe hacia ideales sepultados, pero no perdidos, es la voluntad del ser humano de actuar más allá de deseos o intereses individuales que respondan a una ideología determinada a su realidad, pues la memoria del pasado deja un presente a reflexionar y pensar para accionar hacia el bienestar común, apelando a la democracia y su concepción para configurarla desde la realidad social y las condiciones objetivas.

Acerca del fracaso de la izquierda del siglo pasado, Traverso parte el primer capítulo de su obra “Melancolía de izquierda” afirmando que “La historia del socialismo es una constelación de derrotas que lo alimentaron durante casi dos siglos” (43). Fue la caída del muro de Berlín en 1989 el golpe decisivo que tumbó a la izquierda revolucionaria, movimiento que marcó dos siglos y perdió varias veces, pero es a finales

del siglo XX, con el fin de la Unión Soviética – estandarte del comunismo de la época –, cuando termina por derrumbarse. Sin embargo, todos los fracasos históricos de la izquierda tuvieron una dimensión melancólica a rescatar, porque fue necesaria para el grupo de derrotados para poder “(...) reaccionar, hacer el duelo y preparar un nuevo comienzo.” (ídem).

El grupo de intelectuales que emergieron desde esta dimensión melancólica se caracterizaron por una perspectiva crítica hacia el sistema social, capaces de vincularse con las clases vencidas. Traverso menciona a Koselleck quien categoriza a Marx en este grupo, Marx:

“(...) se refirió extensamente a las revoluciones del siglo XIX desde el punto de vista de las clases proletarias derrotadas. Su empatía con los vencidos era aún más profunda y fuerte por el hecho de que él mismo se sentía un socialista exiliado y un intelectual marginal.” (47).

La melancolía que lleva la derrota define la perspectiva respecto al pasado que tiene el sujeto, lo hace ser más detractor y examinar minuciosamente la historia. No va ligado a una ideología política, sino el ser perteneciente al bando vencido.

Traverso también hace mención de Hobsbawm – a quien también considera un marxista vencido – “Para él, el siglo XX fue el siglo del comunismo, una experiencia histórica que, de manera similar a su predecesor aristocrático⁴⁶, consideró derrota.” (50). Hobsbawm es considerado por Traverso como un intelectual que al ser un derrotado de la historia pudo tener una conciencia histórica más precisa y aguda de la realidad. Traverso cita al historiador dando cuenta de este carácter:

“Según Hobsbawm, el comunismo fue brutal pero no podría haber sido diferente. Se derrumbó a causa de sus propias contradicciones y estaba condenado a fracasar desde el comienzo. No obstante, cumplió un papel histórico necesario porque salvó a la civilización y, finalmente, al propio capitalismo.” (51).

Hobsbawm evidencia una habilidad del capitalismo también afirmada por Žižek. El capitalismo tiene una gran capacidad de adaptación frente a circunstancias antagónicas,

⁴⁶ Alexis de Tocqueville, ideólogo liberal francés del siglo XIX.

pasando por dos guerras mundiales, enfrentándose a la Revolución Rusa y sangrando ante la depresión económica de 1929, pudo continuar siendo dominante hasta el presente. Si bien Žižek notó esta cuestión, Hobsbawn acepta la derrota del comunismo como parte del transcurso de la historia y de las condiciones materiales épocas sobre las que aconteció.

El historiador – en la cita expuesta en el texto de Traverso – descubre que fue el miedo⁴⁷ lo que mantuvo a flote al capitalismo. Aquí, viene a la mente el liberalismo del miedo de Shklar pudiendo comprender su pensamiento como razonable y esperable si efectivamente el miedo a instaurar un régimen comunista era el incentivo para apoyar el liberalismo sostenido por el capitalismo de la época.

Traverso comparte el planteamiento de Hobsbawn. Afirma que el comunismo fue fundamental en el desarrollo histórico del siglo pasado, la URSS tuvo un papel gravitacional no sólo para el desenlace de la Segunda Guerra Mundial, sino también para la configuración y sobrevivencia del sistema capital.

Varios pensadores marxistas o allegados a Marx pensaron el desenlace del siglo XX desde una derrota melancólica, o sea, reconocen a la historia como una serie de derrotas, pero están convencidos de sus ideas marxistas y de un futuro redentor, pues para poder ser un derrotado primero se debe ser un luchador. Esta es la dialéctica de la derrota, a partir de la melancolía.

Desde esta perspectiva melancólica de la historia, la democracia acontece como un concepto que es cuestionado por quienes creen en ella, por los rezagados y olvidados para la democracia. La democracia no ha llegado a toda la sociedad, y por eso la visión de Touraine para ver en los movimientos sociales a diversas perspectivas que enjuician a la democracia, tales enfoques nacen desde una memoria melancólica, son parte de la historia pérdida pero no rendida. Desde este espacio el miedo es desplazado por convicciones aferradas al desarrollo histórico de la derrota. La historia demuestra los diferentes fenómenos que acontecen irrumpiendo el orden establecido, dentro de sus propios límites, como una enfermedad autoinmune o la cura a un sistema en decaimiento.

En este escenario, la moral es parte de la historia al estar el ser humano en constante crítica hacia las inmoralidades vivenciadas. No se trata solamente de demostrar

⁴⁷ Véase página 51 de Melancolía de Izquierda.

juicios morales, sino de ser consciente de la realidad a partir de las condiciones materiales. Si existe una moral ideológica, el ser consciente de ella – como mencionaba Žižek – es establecer otra moral ideológica. Sin embargo, la constante disputa y crítica hacia la moral existente es una condición del ser humano en tanto ser de la historia de tener una conciencia que busque una moral más allá de la pensada.

La moral en el materialismo histórico no remite a una universalidad (en el sentido de ser única y constante en el tiempo), sino a una conciencia que va irrumpiendo sobre las ideologías en una época determinada, poniendo en crisis concepciones políticas-sociales – como la democracia – las instituciones y el modo de producción. Considerar la dignidad humana, el bienestar del otro y de la sociedad pudiendo contradecirse con alguna idea moral individual concebida, es tener una conciencia moral en permanente tensión con la propia ideología individual y se corresponde al desarrollo de la historia, porque la conciencia es un producto social de la realidad.

Conclusiones

En este trabajo se ha dado cuenta de la importancia por la pregunta entorno a la existencia de una moral en Marx, así como de sus alcances en la crisis democrática actual. El propósito inicial era pensar en la posibilidad de un moral no ideológica en el materialismo histórico planteado por Marx, pudiendo – en el caso de que hubiese una – dar respuestas por medio de nuevos cuestionamientos al entendimiento de la democracia y sus problema e inquietudes.

Recapitulando, en una primera etapa se realizó un recorrido desde la propia teoría de Marx y sus conceptos claves, pasando por el contexto histórico de sus postulados y sus alcances en el siglo XX. Se definió y analizó la moral ideológica del autor, explicando no solamente el concepto sino también el origen de tal idea considerando la etapa temprana de Marx para poder comprender de mejor manera sus obras posteriores. Una vez clarificada la moral marxista, comprenderla desde el siglo XX y los hitos históricos que

finalizaron en el fracaso de las sociedades comunistas abre la puerta para volver a considerar la moral kantiana.

Posteriormente se analizó el imperativo categórico kantiano para comprender una moral tachada como ideológica por Marx, pero también una que pareciera responder más precisamente a la configuración de la sociedad en la actualidad – al ser correspondida al individuo – desde la perspectiva de Kant se podría pensar una moral individual, lo cual implicaría rechazar la moral ideológica de Marx o, pensar en la no existencia de una moral en el materialismo histórico. Sin embargo, al comparar a ambos autores no solo desde sus diferencias, sino desde sus similitudes considerando sus visiones a futuro acerca de la sociedad desde sus respectivas épocas, pudo entenderse el punto de vista de Marx frente a Kant y a los pensadores que le antecedieron, así como diferenciar a ambos autores en el tratamiento de la historia, el ser humano y la moralidad. Frente a la disyuntiva entre ambos, recurrir a Žižek y a su planteamiento de que el individuo hoy en día es consciente de la existencia de ideologías en la religión, el derecho, la educación y la moral y, de lo que se trata es que tal conciencia de ha hecho ideológica en función del sistema, da la posibilidad de considerar una moral kantiana que pueda estar en constante cambio según las diferentes condiciones materiales, pudiendo ser parte de un materialismo histórico marxista pero desde una crítica y transformación permanente de la conciencia moral de la persona.

De esta manera, la idea de recurrir al concepto de democracia, considerando su contingencia y cuestionamientos actuales para focalizar el problema del trabajo investigativo, nace en razón de ser una noción cargada de cuestiones morales y éticas, tanto en su definición como en su funcionamiento. La democracia es puesta en cuestión ahí donde se observa la inmoralidad e injusticia social.

Es desde la figura del Estado que Marx define la idea de democracia burguesa y, al mismo tiempo considera una verdadera democracia una vez se obtenga el control sobre los medios de producción y el Estado por parte del proletariado para luego suprimir a este en función del establecimiento de una real democracia. Desde la perspectiva de Marx, surge la pregunta de la existencia de una auténtica democracia, así como del tipo de democracia actual. A partir de autores del presente siglo, se tensiona la perspectiva de Marx para comprender la democracia más allá de su visión (sin desestimarla), para no quedarse únicamente con el ideal marxista y considerar la posibilidad de repensar la

sociedad y la existencia de una democracia real en ella, aun cuando el socialismo comunista no se haya logrado.

Desde Touraine y su estimación a los movimientos sociales que evidencian la diversidad social a considerar por las instituciones y el Estado para una real igualdad, así como traen consigo la democracia como un aprendizaje constante; pasando por Shklar y el liberalismo que propone, fuera de su comprensión clásica, recuperando a la población marginada desde la figura del miedo para construir una sociedad más justa y reparar las heridas de la historia; hasta llegar a Traverso y su aporte al considerar la derrota de la izquierda del siglo pasado como la oportunidad de ser más minucioso y preciso al cuestionar la historia permitiendo una mejor comprensión de la realidad, logrando una visión esperanzadora a los marxista actuales y los de antaño. Con estas tres visiones respecto a la sociedad y el rol de la democracia en ella, la moral cobra un espacio fundamental.

Con todo lo expuesto, la pertinencia de la moral en la actualidad ha quedado establecida, pues es en los espacios de lucha social y críticas hacia las instituciones democráticas donde la apela a la moral de la persona y así de la sociedad. Si bien puede estarse debatiendo en términos ideológicos como planteaba Marx, es una ideología que va más allá de las clases sociales, es de perspectivas sociales que involucra a gente de toda clase social. La ideología imperante hoy en día ya no es la que Marx considera ideología, sino la que va en contra de la ideología que Marx también criticaba. Es la conciencia de saber que la moral ideológica es precisamente ello. Esta cuestión guarda relación con la privatización del intelecto general de parte del sistema observada por Žižek, pues el modo de producción actual ha conseguido apropiarse de las ideas consideradas progresistas para continuar existiendo. Y si en el cuestionamiento y crisis en la democracia puede acontecer la pregunta por la moral, pero se trata de una moral más consciente de la persona, una moral no ideológica en términos marxista pero que continúa siendo ajustada por el sistema (una moral ideologizada pero consciente), cabe dejar abierta la pregunta: ¿Será posible pensar una moral del individuo, la cual va evolucionando según la realidad material épocal y, es ella – en último término – la moral a considerar en el materialismo histórico? Es una pregunta que puede ser profundizada en investigaciones posteriores. Por ahora, el pensar la moral más allá de Marx a partir de Marx, resulta un punto de partida para no desestimar el concepto en el presente.

Bibliografía

Hobsbawn, E. "Capítulo XIX: El fin del milenio". *Historia del siglo XX*. [trad. Fací, J., Ainaud, J. & Castells, C.]. (3ª ed.). Barcelona: Crítica, (1999), págs. 551–576.

Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. [trad. Manuel García Morente]. [ed. Pedro M. Rosario Barbosa]. (1ª. ed.). San Juan. (Puerto Rico). (2007).

Marcuse, H. *Razón y revolución*. [trad. Julieta F. de Sucre & Francisco R. Llorente]. Barcelona: Altaya (*Grandes obras del pensamiento*). Vol. 30, No 1. (1994).

Marx, K. *Manuscritos: Filosofía y economía*. [trad. Francisco Rubio Llorente]. (9ª. ed.). Madrid: Alianza Editorial (1980).

Marx, K., [ed. A. Prior.]. *Crítica de la filosofía del estado de Hegel*. [trad. José María Ripalda]. Madrid: Biblioteca nueva (*Clásicos del pensamiento*). Vol. 16, No. 1. (2002).

Marx, K. & Engels, F. *La ideología alemana*. [trad. Wenceslao Roces], (5ª ed.). Barcelona: Ediciones Grijalbo (1974).

Schmidt, A. *El concepto de naturaleza en Marx*. [trad. Julia M.T Ferrari de Prieto & E. Prieto]. (2ª ed.). Madrid: Siglo XXI. (1977).

Shklar, J. *El liberalismo del miedo*. [ed. A. Honneth]. [trad. A. Ciria & R. García P.]. Barcelona: Herder. (2018).

Touraine, A. *Igualdad y diversidad: Las nuevas tareas de la democracia*. [trad. Ricardo González]. (2ª ed.). México: Fondo de cultura económica, (2000).

Traverso, E. *Melancolía de izquierda: Después de las utopías*. [ed. J. Ramoneda.]. [trad. Horacio Pons]. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (2019).

Wood, A. "Marx contra la moralidad". *Compendio de ética*. [ed. P. Singer]. [trad. J. Vigil R. & M. Vigil]. (2ª ed.). Madrid: Alianza Editorial, (2004). págs. 681–697.

Žižek, S. *La vigencia de El manifiesto comunista*. [trad. Damià Alou]. Barcelona: Anagrama. (2018).