

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y
EMPRESARIALES



TESIS DOCTORAL

Humanismo y plusvalía. La centralidad constitutiva del sujeto humano en la construcción de la economía política de Marx

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Baruc Alejandro Jiménez Contreras

Directora

Estrella Trincado Aznar

Madrid

©Baruc Alejandro Jiménez Contreras, 2023

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y EMPRESARIALES



TESIS DOCTORAL

**Humanismo y plusvalía. La centralidad
constitutiva del sujeto humano en la construcción
de la economía política de Marx**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Baruc Alejandro Jiménez Contreras

DIRECTORA

Dra. Estrella Trincado Aznar

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y
EMPRESARIALES



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

TESIS DOCTORAL

Humanismo y plusvalía. La centralidad constitutiva del
sujeto humano en la construcción de la economía
política de Marx

DOCTORADO EN ECONOMÍA

PRESENTADA POR

Baruc Alejandro Jiménez Contreras

DIRECTORA

Dra. Estrella Trincado Aznar

Agradezco el contrato predoctoral otorgado por la Universidad Complutense de Madrid y la Fundación Banco Santander para la realización de esta tesis.

También agradezco toda la ayuda y atención prestada por mi directora de tesis la Dra. Estrella Trincado Aznar y por la Comisión Académica del Doctorado en Economía de la Universidad Complutense de Madrid.

Índice

Resumen.....	2
Abstract.....	3
Introducción	6
Capítulo I. La censura de Engels: La <i>praxis</i> y el humanismo como soluciones a la desintegración y degradación del pensamiento económico marxista en Adolfo Sánchez Vázquez.....	20
I.I La condena de Engels	21
I.II La reconquista de la dialéctica hegeliana	27
I.III Feuerbach y la naturaleza.....	31
I.IV El sujeto humano histórico-concreto en el marxismo y la superación de las condiciones de dominación capitalista	37
Capítulo II. ¿Se encuentra la teoría marxista alienada? La experiencia de Sánchez Vázquez, los <i>Manuscritos de 1844</i> y el combate a la hiperespecialización en el pensamiento económico	40
II.I Los <i>Manuscritos</i> y sus exégesis	43
II.II La reacción de Althusser y el humanismo como ideología	48
Capítulo III. Alienación, mercancía y plusvalía: la centralidad del humanismo en la economía política marxista.....	62
III.I Los <i>Manuscritos</i> y la alienación	65
III.II La reevaluación de la alienación en la categoría mercancía.....	77
III.III Enajenación y plusvalía.....	83
Capítulo IV. Alienación, vida, muerte y suicidio en el pensamiento económico: David Hume, Adam Smith, John Stuart Mill y Karl Marx	99
IV.I Las tensiones entre la ilustración, el romanticismo y sus efectos en el pensamiento económico	102
IV.II John Stuart Mill: entre el romanticismo y el utilitarismo.....	110
IV.III El suicidio femenino en Marx y la crítica al utilitarismo.....	115
Capítulo V. Panteísmo, naturaleza y economía. La alternativa humanista de la economía de Engels y Marx frente a la percepción de la naturaleza como una mercancía	122
V.I El panteísmo en Engels y Marx	124
V.II Panteísmo, sujeto humano y naturaleza en la economía política marxista.....	126
V.III La alternativa al pensamiento económico dominante en Engels y Marx	129
Capítulo VI. La refutación al marxismo dominante y a la teoría económica en Joan Robinson: la adopción de la <i>filosofía de la praxis</i>	132
VI.I El <i>circus</i> ante la alienación teórica de la realidad social	135
VI.II Robinson y la <i>filosofía de la praxis</i>	140

Capítulo VII. ¿Por qué está en peligro la integridad académica en el pensamiento económico? Joan Robinson, su reapreciación de la economía marxista y su crítica ética de la teoría económica	146
VII.I Marx y la integridad académica en el pensamiento económico	149
VII.II El papel de las virtudes: Joan Robinson y Marx	155
Capítulo VIII. El liberalismo, el materialismo histórico y el pensamiento económico ante el auge de los estudios identitarios. Las afinidades de Martha Nussbaum, Eric Hobsbawm, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.....	161
VIII.I Ética, política y economía en el esencialismo histórico de Nussbaum y el análisis de Sánchez Vázquez sobre Marx	166
VIII.II El planteamiento de Nussbaum como un aliado epistémico para el marxismo.....	175
VIII.III El liberalismo de Nussbaum y la “otredad” ante la crisis de la modernidad capitalista.....	182
Conclusiones	189
Bibliografía	205

Resumen

La tesis profundiza en las “aparentes” dicotomías del pensamiento económico que han convertido su visión dominante en antitética de sus cimientos éticos y filosóficos. Se detalla un proceso en el que los economistas teorizan acerca de un ser humano multidimensional que se extingue en la aspiración a alcanzar mayor cientificidad. A través de la “ruptura” entre el humanismo marxista y su economía, se reflexiona respecto al proceso de “especialización” que fundamentó un ser humano “simplificado” que se subsume a la maximización de la utilidad o que se diluye en las estructuras.

Desde el marxismo de Sánchez Vázquez se establece la existencia de una perspectiva ética y moral que se deriva del pensamiento económico. La “plusvalía”, al revelar la situación de injusticia social del capitalismo, manifiesta la complejidad de las relaciones humanas y su imposibilidad para ser sometidas a una “mecanización” del comportamiento. Mediante la “plusvalía” se investiga en las ideas económicas la necesidad de rescatar, como el interés principal de la economía, la reproducción de la naturaleza y, como parte de ella, la reproducción humana. Se presenta a la economía como una disciplina que se “indigna” ante la situación de alienación, degradación, sometimiento y cosificación del ser humano y la naturaleza en el capitalismo.

Se observa que las ideas dominantes en el marxismo han visto en Engels un lastre ideológico que condena su obra. Se presenta una propuesta basada en la historia del pensamiento que impugna la reducción positivista de los autores. Siguiendo a Adolfo Sánchez Vázquez, se rebate la forma en que el materialismo histórico es extendido como un economicismo y se analiza de cerca la interacción entre Engels y Marx desde la *filosofía de la praxis*. Se manifiestan un conjunto de procesos de “reconquista” teórica que permitieron a Engels y Marx aprovechar el carácter dinámico de la dialéctica hegeliana, el materialismo, el humanismo y el concepto de naturaleza de Feuerbach, así como las teorizaciones de la economía política para generar una propuesta de análisis dinámica de la realidad social que cuestiona el capitalismo e intenta transformarlo. Se propone la existencia en el pensamiento económico de una tendencia a generar figuras que sirven como “chivos expiatorios” de las crisis teóricas de una tradición epistémica. La obra de Engels es vista como la encarnación de la crisis del “socialismo realmente existente” y la de Adam Smith, se percibe como la manifestación de las crisis de las políticas neoliberales.

Mediante el análisis de Sánchez Vázquez se explica que las interpretaciones hegelianas, existencialistas y neotomistas de los *Manuscritos* contrarrestaron el positivismo del estructuralismo y ampliaron la pluralidad epistémica marxista. Sánchez Vázquez buscó vencer los vicios teóricos de las posiciones antropológicas y las economicistas. Derivadas de las ideas económicas del marxismo se pueden atender problemas relacionados con otras disciplinas. Por ejemplo, en Sánchez Vázquez las contradicciones económicas del capitalismo pueden estudiarse desde una crítica ética que condena al sistema. Se identifica una “alienación” teórico-práctica de la teoría marxista caracterizada por la condena al humanismo, la negación del sujeto humano y el determinismo. En Althusser, se descubre una posición estática y conservadora que se asemeja a la teoría económica.

Este trabajo caracteriza a la economía marxista como humanista. En Marx, el humanismo se mantiene, al mismo tiempo que se aumenta el grado de sofisticación teórica al proponer la

superación de la alienación mediante las categorías económicas. La “enajenación” enuncia una “teoría del valor trabajo enajenado” porque la producción de plusvalía condiciona el desarrollo humano. A través de la categoría mercancía, se respalda la crítica al sistema capitalista de los *Manuscritos*. Se puntualiza que la “ruptura” althusseriana pretende sellar “herméticamente” al marxismo, generando una especie de “asepsia” del humanismo.

Se examina la concepción sobre la vida, la muerte y el suicidio en el pensamiento económico. El utilitarismo desarrolló una apología del suicidio, sustentada en la conducta racional de maximización de la utilidad. Sin embargo, Adam Smith y Karl Marx fueron pioneros en combatir el suicidio hablando responsablemente de él. Smith y Marx promovieron una versión objetiva sobre el valor de la vida, a diferencia del utilitarismo. En Smith, emerge mediante el *sentimiento de gratitud*, en Marx, en la realización humana del trabajo y en la transformación social. El marxismo genera una visión panteísta sobre la naturaleza y el ser humano, que le permite criticar la cosificación de la naturaleza y la vida a una mercancía en la teoría económica.

La crítica al utilitarismo es analizada desde la perspectiva de Joan Robinson. En ella, la “alienación” aparece como una denuncia a la teoría económica que no había sido explorada por los marxistas. Las preocupaciones de Robinson estaban directamente asociadas con una crítica objetiva al capitalismo, lo que se manifestó en la actualización de las categorías marxistas para evaluar la teoría económica y en su preocupación por la abolición de la explotación del sistema. El trabajo de Robinson demuestra que el marxismo ortodoxo es problemático puesto que no se vincula directamente con la *filosofía de la praxis*. Joan Robinson detectó falta de integridad académica en la teoría económica porque no revela sus objetivos e intereses y los enmascara en un lenguaje matemático, fundamentando el *statu quo*. Mediante el trabajo de Bruce Macfarlane, se propone desarrollar un conjunto de virtudes como la valentía, el coraje y la sinceridad para mejorar la integridad académica de los economistas.

Finalmente, esta tesis muestra que existen afinidades epistémicas entre el marxismo crítico y el liberalismo de Martha Nussbaum. En primer lugar, en su fundamentación neoaristotélica que en ambos casos se vincula con un ser humano que aspira al desarrollo de la virtud, concebida como la búsqueda del bien social humano generalizado. El marxismo crítico y la propuesta de Nussbaum apuestan por una visión más compleja entre el esencialismo y el universalismo con los estudios culturales, antropológicos, regionales, identitarios y de género. La tensión entre “reforma” y “revolución” encuentra una respuesta alternativa. No existe una dicotomía entre “reforma” y “revolución”, sino que mantienen una diversidad teórica para promover la satisfacción de las necesidades y las capacidades humanas. La *praxis revolucionaria* obrera no debería prescindir de la “reforma” y tampoco confiar exclusivamente en ella para conseguir la transición a una sociedad libre de alienación capitalista.

Abstract

The dissertation examines the “apparent” contradictions in economic thought that have turned its dominant vision antithetical to its ethical and philosophical foundations. It details a process in which economists theorise about a multidimensional human being that is extinguished in the aspiration to achieve greater scientificity. Through the “break” between Marxist humanism and its economics, a reflection is made on the process of “specialisation”. A “simplified” human

being is identified who is subsumed to the maximisation of utility or who is diluted in structures.

Sánchez Vázquez's Marxism establishes the existence of an ethical and moral perspective derived from economic thought. The "surplus value," by revealing the social injustice of capitalism, manifests the complexity of human relations and their impossibility of being put under a "mechanisation" of behaviour. Through "surplus value", the need to rescue the reproduction of nature and human beings as the main purpose of economics is investigated in economic ideas. Economics is a discipline that expresses its "indignation" against the alienation, degradation, subjugation, and reification of human beings and nature under capitalism.

It is observed that the dominant ideas in Marxism have seen in Engels an ideological burden that condemns his work. A proposal based on the history of thought is presented that challenges the positivist reduction of the authors. Following Adolfo Sánchez Vázquez, how historical materialism is difunded as economism is contested, and the interaction between Engels and Marx is closely analysed from the *philosophy of praxis*. Processes of theoretical "reconquest" allowed Engels and Marx to take advantage of the dynamic character of Hegelian dialectics, materialism, humanism, and Feuerbach's concept of nature. Their theorisations generate a proposal for a dynamic analysis of social reality that questions capitalism and attempts to transform it. It is proposed that there is a tendency in economic thought to generate characters who serve as "scapegoats" for the theoretical crises of an epistemic tradition. Engels' work is seen as the manifestation of the crisis of "really existing socialism," and Adam Smith's proposal is conceived as the expression of the crises of neoliberal policies.

Sánchez Vázquez's analysis explains that Hegelian, existentialist and neotomist interpretations of the *Manuscripts* countered the positivism of structuralism and expanded Marxist epistemic plurality. Sánchez Vázquez looked to overcome the theoretical vices of anthropological and economic positions. The dissertation holds that problems related to other disciplines can be addressed from the economic ideas of Marxism. For example, in Sánchez Vázquez, the economic problems of capitalism can be studied from an ethical critique that condemns the system. He identifies a theoretical-practical "alienation" of Marxist theory characterised by the condemnation of humanism, the negation of the human subject, and determinism. In Althusser, a static and conservative position is discovered, resembling economic theory.

This work characterises Marxist economics as humanistic. Humanism is maintained in Marx, while at the same time the degree of theoretical sophistication is increased by proposing the overcoming of alienation employing economic categories. Alienation enunciates a "theory of alienated labour-value" because the production of surplus value conditions human development. Through the commodity category, the critique of the capitalist system of the *Manuscripts* is supported. It is pointed out that the Althusserian "break" aims to seal Marxism "hermetically," generating a kind of "humanism's asepsis."

The conception of life, death, and suicide in economic thought is examined. Utilitarianism developed an apology for suicide based on the rational behaviour of utility maximisation. However, Adam Smith and Karl Marx were pioneers in combating suicide by talking responsibly about it. Smith and Marx promoted an objective version of the value of life, as opposed to utilitarianism. In Smith, it emerges through the feeling of gratitude, in Marx, in the human fulfilment of labour and social transformation. Marxism generates a pantheistic view of

nature and human beings, which allows it to criticise the commodification of nature and life in the contemporary economic theory.

The critique of utilitarianism is analysed from Joan Robinson's viewpoint. Here, "alienation" appears as an denunciation of economic theory that Marxists had not explored. Robinson's concerns were directly associated with an objective critique of capitalism, which manifested in her updating Marxist categories to critique economic theory and her concern for the abolition of the system's exploitation. Robinson's work demonstrates that orthodox Marxism is problematic because it does not connect directly to the *philosophy of praxis*. Joan Robinson detected a lack of academic integrity in economic theory because it fails to reveal its aims and interests and masks them in mathematical language, underpinning the *status quo*. Through the work of Bruce Macfarlane, it is proposed to develop a set of virtues such as bravery, courage, and sincerity to improve economists' academic integrity.

Finally, this dissertation shows epistemic affinities between critical Marxism and Martha Nussbaum's liberalism. First, in their neo-Aristotelian foundation, which in both cases is linked to a human being who aspires to develop virtues, conceived as the pursuit of the generalised human social good. Critical Marxism and Nussbaum's proposal are committed to a more complex vision between essentialism and universalism through cultural, anthropological, regional, identity, and gender studies. The tension between "reform" and "revolution" finds an alternative answer. There is no contradiction between "reform" and "revolution," but they retain a theoretical diversity to promote fulfilling human needs and capabilities. Workers' *revolutionary praxis* should not dispense with "reform" and should not rely exclusively on it to achieve the transition to a society free of capitalist alienation.

Introducción

Las formulaciones contemporáneas del pensamiento económico se han caracterizado por tender a la elaboración de una conducta racional de los sujetos basada principalmente en el individualismo metodológico, siguiendo la tendencia que ha abanderado la tradición neoclásica en la economía (Kinkaid, 2012: 137). Algunos enfoques que se habían diferenciado a través de la formulación del análisis histórico han sucumbido a esta propensión, como es el caso del desarrollo de la cliometría¹. La mayoría de las escuelas del pensamiento económico han seguido este patrón, resultando en una posición “instrumentalista” que tiende a la simplicidad argumentativa. Ésta se basa en la lógica de las matemáticas y promueve el carácter predictor de la física newtoniana, restando importancia a los enfoques narrativos de la historia económica y orientándose a lo “cuantificable” como una cualidad deseable que “eleva” los planteamientos del pensamiento económico (Hauptert, 2017: 1059).

En el pensamiento económico, se han desarrollado dos tendencias, que aparecen como contrapuestas. La primera se basa en el estudio del surgimiento del pensamiento económico. Es decir, la economía se concibe como el desarrollo subsecuente de la filosofía, la ética y la moral (Sen, 1987). En este enfoque es posible detectar también el desarrollo de explicaciones ligadas a la historia que intentan responder a los problemas económicos con una visión “pluralista”. Joan Robinson (1974) fue pionera en distinguir esta dicotomía en el pensamiento económico, que se exteriorizaba en un dilema: historia o equilibrio. En el caso del keynesianismo se puede asociar con este fenómeno al florecimiento de la economía postkeynesiana que cuestionó el hecho de que la teoría general fuera subsumida e interpretada en términos de equilibrio, recuperando la relevancia de la historia. Un ejemplo de ello puede señalarse en la obra de Martha Nussbaum y Amartya Sen que critican la racionalidad económica, el individualismo y el egoísmo metodológico.

La segunda tendencia se encuentra en la especialización y simplificación del pensamiento económico en modelos y supuestos que llevan a la instrumentalización de la conducta. Generalmente, esta se exterioriza en una aparente “cientificidad”, a través de un lenguaje matemático que dota a la economía de cierta autoridad positivista (Morgan & Knuuttila, 2012: 71). La teoría económica contemporánea representa la quintaesencia en esta tendencia y un prototipo al que toda formulación en el pensamiento económico debería aspirar. Por ejemplo, la teoría marxista que históricamente había criticado la apología del egoísmo se ha adherido a

¹Hauptert (2017: 1059) explica que la cliometría “ha transformado la historia económica de un enfoque principalmente narrativo a un enfoque matemático”. Desde que Douglas North y Robert Fogel recibieron el premio Nobel en 1993, se generó un debate sobre cuál sería el equilibrio idóneo entre el enfoque matemático procedente de los neoclásicos y los hechos económicos (o el contenido narrativo de la economía).

esta inclinación. Se pueden detectar dos formulaciones concretas: en la derivación del teorema de Okishio (1961)² y en el marxismo analítico (Roemer, 1982; Elster, 1985; Cohen, 2000)³.

Esta bipolaridad teórica también se ha identificado en autores representativos del pensamiento económico. Un ejemplo de ello fue el denominado *Das Adam Smith problem* que surgió durante el siglo XIX en Alemania. Se encontraron presuntamente dos visiones irreconciliables del autor. La primera es producto de su posición respecto a la “simpatía” en la *Teoría de los sentimientos morales* y la segunda deriva de la centralidad del “egoísmo” en la *Riqueza de las naciones* (Berry, 2013: 14). Esta contrariedad se resolvió “a través del estudio histórico de los planteamientos de Smith y de la publicación de un conjunto de revaloraciones que profundizaron en la filosofía smithiana, en su crítica al utilitarismo y que descartaron el egoísmo como un comportamiento natural del ser humano. Por lo tanto, directamente se desvinculó a Smith de la apología que hace la teoría económica del egoísmo como un proceder racional.

Un caso notable en el pensamiento económico sobre esta dicotomía se encuentra en las interpretaciones que se han hecho en el marxismo. La relevancia se debe a que si se sigue un marxismo economicista, se niega la *filosofía de la praxis* y la economía es entendida como el estudio mecanizado de las leyes que rigen el modo de producción capitalista. Tanto las contribuciones de Marx como las de Engels se someten a la cimentación de una ciencia materialista histórica. Su más famosa manifestación se expresó en el estructuralismo y su propensión a minimizar el papel del sujeto humano⁴. Aunado a este fenómeno, el pensamiento marxista reveló una tendencia a la “separación” desde sus primeras interpretaciones, las cuales se vieron reflejadas en la división que los primeros teóricos marxistas manifestaron respecto a separar el pensamiento de Engels del de Marx. Desde la perspectiva contemporánea de este problema, la obra de Engels representa un “chivo expiatorio” que redime los errores del marxismo cometidos por el socialismo realmente existente.

Es posible identificar una visión dominante en el materialismo histórico que ha tendido a separar hasta un punto irreconciliable las perspectivas del marxismo. En primer lugar, ésta surge en las disputas internas por las que la teoría de Engels aparece separada de la de Marx y en segundo lugar, en las tendencias que llevan a alejar las ideas de la juventud de Marx con las de su madurez teórica. Se detecta que existe un patrón en los planteamientos dominantes marxistas en los que se asocia cierta supremacía de las teorías de Marx respecto a las de Engels, al mismo tiempo que se prefieren las propuestas maduras de Marx frente a las de su juventud. Este patrón, que divide al marxismo, tiende a replicarse en el pensamiento económico, en la particularidad de las formulaciones de cada tradición epistémica y de cada autor. De tal manera,

²El teorema fue propuesto por el economista japonés Nobuo Okishio en 1961. En él se supone un comportamiento racional y atomizado de los capitalistas individuales que se caracteriza por aumentar la tasa de ganancia. Se pretende abstraer del modelo marxista el efecto de la innovación en los cambios del salario real de los trabajadores. El resultado principal de la reducción teórica es que la tasa de ganancia no manifiesta necesariamente un comportamiento decreciente.

³El marxismo analítico surgió en la década de 1970 proveniente de los departamentos de ciencias sociales de las universidades estadounidenses (Leopold, 2022). Se caracteriza por integrar la filosofía analítica, la lógica y las matemáticas a la tradición marxista.

⁴Sin embargo, existen otras expresiones como el marxismo analítico, que haciendo uso del individualismo metodológico y de la teoría de juegos, como elementos para suponer una racionalización de los seres humanos, han concurrido en una instrumentalización del sujeto similar al de la teoría económica (Lebowitz, 1988: 193-194).

que el resultado conjunto de las tradiciones económicas se exterioriza como un todo atomizado en el que los planteamientos fundacionales tienden a relegarse, en beneficio del progreso de la “especialización” y la “cientificidad”.

El objetivo de la tesis es ahondar en las aparentes dicotomías que han ido fragmentando el pensamiento económico hasta convertir sus expresiones más abstractas en opuestas de sus manifestaciones éticas y filosóficas más generales. Se identifica un proceso por medio del que los economistas logran teorizar respecto a un ser humano multidimensional que posteriormente se extingue en el desarrollo de sus expresiones teóricas que pretenden alcanzar un carácter mayor de científicidad. A través de la supuesta “ruptura” entre el humanismo marxista y su economía política se teoriza respecto al proceso de “especialización”, que ha llevado a fundamentar en el pensamiento económico un ser humano “simplificado” que se subsume a la maximización de la utilidad individual o cuya presencia se diluye en las estructuras, dejando el destino en manos de una voluntad que no depende de él.

La categoría plusvalía es estudiada en términos de la “alienación humana” y sus consecuencias degradantes en el sujeto. Desde un punto de vista contrario a las versiones dominantes del materialismo histórico y el pensamiento económico, se establece la existencia de una perspectiva ética y moral que se infiere del análisis de la economía. La categoría plusvalía, al revelar la situación de injusticia social presente en el sistema capitalista, manifiesta la complejidad de las relaciones humanas y su imposibilidad de ser sometidas a una “mecanización” homogénea del comportamiento individual. Por lo tanto, a través de la categoría plusvalía, y del enfoque humanista que implicó su formación, se explora en las ideas económicas la necesidad de recuperar, como objetivo central de la economía, la reproducción de la naturaleza y como parte de ella la propia reproducción humana. En respuesta a la idea imperante en el pensamiento económico de que la economía debe ser concebida como una ciencia que busca la maximización de la utilidad individual, se presenta a la economía como una disciplina que analiza las relaciones sociales y que se “indigna” ante la situación de alienación, degradación, sometimiento y cosificación del ser humano y los recursos naturales en la sociedad capitalista.

El hilo conductor de la tesis se basa en la puesta en marcha de una propuesta actualizada de los elementos humanistas del marxismo y sus contribuciones al pensamiento económico, con el objetivo de aportar un fundamento teórico en el que la economía desafía las condiciones históricas de alienación y cosificación impuestas al sujeto humano y a la naturaleza en el capitalismo. La investigación fundamenta un conjunto de principios en el pensamiento económico que promocionan la centralidad de la vida y la preservación de la naturaleza (y el sujeto humano como parte de ella). Se presentan un grupo de experiencias en las que el pensamiento económico se acerca de forma directa o indirecta al humanismo marxista y a la *filosofía de la praxis*, mediante la promoción de un ser humano multidimensional que se opone a los procesos de alienación capitalista y a la especialización de la economía como una disciplina dirigida a la maximización de la utilidad individual y a la reproducción en abstracto del capital.

La problemática principal de la tesis se centra en la profundización del humanismo marxista a través de la noción de alienación capitalista, de la categoría plusvalía y de la perspectiva de libertad humana (como antítesis de la alienación) que permiten condenar éticamente al capitalismo y generar un marco de análisis común que posibilita el diálogo y la

retroalimentación teórica con escuelas del pensamiento económico, que tradicionalmente aparecían desligadas del materialismo histórico y que mantienen un trasfondo compartido con la crítica a la sistematización de la economía, en específico a la teoría económica, al utilitarismo y al marxismo dogmático. La investigación impugna la promoción en el pensamiento económico de un sujeto alienado, unidimensional cuya libertad es definida en términos del mercado, es decir de las posibilidades existentes para maximizar su utilidad mediante él. A través del humanismo marxista y sus similitudes teóricas con tradiciones disidentes a la teoría económica dominante, se restituyen las posibilidades del pensamiento económico para generar una teorización alternativa basada en la centralidad del ser humano y la naturaleza.

En primer lugar, el humanismo marxista entabla un diálogo con la tradición crítica al utilitarismo (específicamente con la perspectiva de David Hume y con la teoría económica contemporánea) que se ha realizado a partir de la reevaluación de la obra de Adam Smith, y las contradicciones que encuentra John Stuart Mill en el utilitarismo. En segundo lugar, mediante la noción del marxismo humanista sobre la vida y la naturaleza se genera una evaluación de la teoría económica dominante. En tercer lugar, se estudia la restitución del marxismo en el ámbito académico del pensamiento económico en la difusión del humanismo marxista de Gramsci hecha por Piero Sraffa, que aparece en los círculos de estudio de la Universidad de Cambridge acompañado de una visión ética en Joan Robinson. En cuarto lugar, desde la percepción sobre la “honestidad” académica que propició la lectura de Marx en Joan Robinson, se propone una crítica desde el humanismo marxista a la teoría económica centrada en la revelación de los intereses de clase. En quinto lugar, se sustenta que por medio de la influencia del humanismo marxista de la escuela de Frankfurt, Martha Nussbaum genera un proceso de reconquista teórica y mediante él se afirma la existencia de un conjunto de afinidades teóricas y preocupaciones ontológicas y epistemológicas que surgen en el marxismo crítico.

La investigación muestra que existe una redefinición de la “libertad” que surge en las interacciones del humanismo marxista con las tradiciones del pensamiento económico, que resulta en una denuncia conjunta al reduccionismo por haber evitado profundizar en la teorización de un ser humano multidimensional. Este hecho ha favorecido al establecimiento en el pensamiento económico de un precepto único de libertad que se restringe a la racionalidad económica que le permite maximizar a los sujetos su utilidad mediante el mercado. A lo largo de las implicaciones teóricas de esta investigación se identifica que a través de la simplificación sobre el ser humano en el pensamiento económico (que también involucra a las sistematizaciones propuestas por el marxismo) se ha permitido la proliferación de una percepción falsificada de la libertad guiada por la pérdida de la centralidad del desarrollo social y humano, que en última instancia ha legitimado que los fundamentos utilitaristas sobre la libertad humana se establezcan como referentes de la economía y de las políticas públicas a nivel mundial. Se critica específicamente el hecho de que en aras del reduccionismo teórico se haya difundido y aceptado por la economía un concepto de libertad que constriñe al ser humano a una racionalidad económica utilitarista. Ontológicamente, la pérdida de la libertad humana asociada a los resultados de investigación que muestra esta tesis son tratados en términos de alienación. Es decir, la alienación histórica y concreta causada por el sistema capitalista de producción es la antítesis de la libertad propuesta por el marxismo.

La tesis expone que el ser humano no es concebido únicamente como un ser social, sino que se plantea la existencia de un proceso dialéctico de construcción de la sociedad, éste discurre en primera instancia a través de la interacción del ser humano mediante el trabajo con la

naturaleza. Por medio del trabajo, los sujetos transforman a la naturaleza, se transforman así mismos y generan un conjunto de interacciones entre ellos que constituyen su realidad social, por lo tanto, ésta no es ajena a la naturaleza, sino que emerge de ella y se encuentra en una relación dialéctica con la misma. La idea de la “dialéctica” se percibe en términos de un proyecto práctico materialista no determinista que “trasciende” la pretensión hegeliana de restituir la “dialéctica del siglo XVII a expensas del materialismo de la ilustración” (Foster, 2004: 22).

Se reivindica que la percepción del ser humano en el materialismo histórico no debería circunscribirse al análisis que excluye la realidad social de la naturaleza. La tesis parte de la premisa de que la libertad ha sido alienada en el sistema capitalista por medio de la reducción al carácter de mercancía de los recursos naturales y de todas las facetas que han constituido históricamente el desarrollo social y humano. Se observa que los procesos llevados a cabo por el capitalismo constituyen un lastre que interfiere en el libre ejercicio del trabajo como mecanismo central de interacción del ser humano con la naturaleza que posibilita su realización.

La importancia de la naturaleza en el marxismo ha sido enfatizada en los desarrollos de Foster (2004: 22), en los que se sostiene la necesidad de esta corriente de profundizar en la comprensión de la realidad material y productiva, lo que implica reflexionar sobre las condiciones físicas y naturales de nuestro entorno y del mundo natural en general. Foster (2004: 27) explica que la naturaleza es cardinal para el materialismo histórico porque permite ahondar en cuestiones fundamentales sobre “la vida y la muerte”, así como la “reproducción” humana y su “dependencia de la biosfera”.

La polémica que subyace sobre la “dialéctica de la naturaleza” en el marxismo, y que ha sido interpretada mediante un reduccionismo mecanicista que subsume al ser humano a las leyes naturales, que directamente incrimina a Engels (por la publicación de *Dialéctica de la naturaleza*) y lo convierte en un “chivo expiatorio” del marxismo, no coincide con los resultados de investigación de esta tesis. Se presenta una alternativa que recupera un punto de vista diferente sobre la importancia del humanismo, la *filosofía de la praxis* y el análisis de la naturaleza en Engels y Marx, que se encuentra basada en los estudios de Foster (2004) que revelan el surgimiento del marxismo como parte de un proceso de reflexión que critica la “fractura metabólica” que se produce en el sistema capitalista al alienar al sujeto de la posibilidad de gestionar su mecanismo vital con la naturaleza mediante el trabajo⁵.

Durante el siglo XX, la mayoría de los marxistas habían vinculado el estudio de la naturaleza con el positivismo. Foster (2004: 13) a través de su experiencia personal, explica que el legado teórico de Lukács y Gramsci que había “interiorizado” negaba la posibilidad de aplicar los “modos del pensamiento dialéctico a la naturaleza” y por ende la percepción de la naturaleza se reducía al positivismo. Sin embargo, Foster detecta que la difusión en la *Monthly Review* de artículos que relacionaban el marxismo con las ciencias físicas y naturales lo llevó a profundizar más en la historia propia del materialismo y su influencia en la filosofía y en la ciencia. Foster (2004: 12-13) señala que la tradición materialista que había aprendido (y a la que es asociada generalmente la difusión del marxismo) se constreñía a la “rebelión del

⁵ Para Foster, la preocupación del estudio de la naturaleza por parte de Marx y Engels responde al mismo tiempo a una idea sobre la ecología marxista.

marxismo hegeliano contra el marxismo positivista” que fue encabezada por los trabajos de Lukács, Korsch y Gramsci.

En este proceso de investigación, Foster (2004: 11) encuentra que “la propia tradición marxista ofrecía una ayuda relativamente escasa” sobre el vínculo de Marx y el estudio de la naturaleza porque no se entendía la forma adecuada en que Marx proponía un materialismo no determinista. Durante esta época Foster (1994) escribió *The vulnerable Planet*, que fue criticado por John Mage porque recuperaba una perspectiva romántica sobre las tendencias antiecológicas del capitalismo asociadas a la revolución científica del siglo XVII, a los trabajos de Francis Bacon y al “significado histórico de la idea del dominio de la naturaleza” (Foster, 2004: 14). Foster identificó que era necesario volver a los fundamentos del materialismo para reexaminar la teoría social y la preocupación sobre el estudio de la naturaleza. El resultado de las primeras consideraciones de Foster (2004: 14) reveló que el materialismo de Bacon, el de Marx y el de Darwin tenían en común la filosofía desarrollada por Epicuro. Foster ve en estos autores el surgimiento de una “definición del mundo... en el contexto de un forcejeo dialéctico”

Los estudios de Foster indican que la visión que Marx había desarrollado era materialista, pero no determinista (como se entendía en el siglo XIX) porque procedía de Epicuro, en la que su aproximación dialéctica “materialista de la naturaleza de las cosas” generaba una argumentación central en torno a la “libertad humana” (Foster, 2004: 19). Foster relata que la preocupación de Marx por Epicuro procedía de la relevancia que había encontrado sobre él al acercarse a Bacon y Kant a través de sus estudios sobre la “religión y la filosofía de la ilustración” (Foster, 2004: 19). El interés de Marx por Epicuro fue impulsado también por la concepción de Hegel que veía un precursor de la “ciencia natural empírica” en Epicuro (Foster, 2004: 19). La atracción de Marx por Epicuro siguió creciendo debido a que Feuerbach había desarrollado su crítica a la religión profundizando en el humanismo y el materialismo. La relevancia del texto de Epicuro se vio reflejada en la tesis de doctorado de Marx (escrita en 1841 y publicada en 1902), en la que la idea de “libertad” humana era deducida a través de la filosofía de Epicuro y de su modelo atomístico.

Para Marx ([1902] 1971: 62), Epicuro era el filósofo más importante de la ilustración griega. En su tesis de doctorado es posible identificar que su percepción sobre Epicuro había sido guiada por Lucrecio (1998), Marx había leído su poema *De Rerum Natura* que se encuentra estructurado en torno al tema de liberar a los humanos de la opresión de los dioses, al mismo tiempo esta visión le proporcionó un marco para “su descripción de la desviación atómica (declinación) como la causa de la libertad humana” (Asmis, 2020: 242).

Epicuro había generado un modelo que contemplaba la desviación de los átomos de la línea recta a diferencia de Demócrito. Marx ([1902] 1971: 62) explica que “Epicuro admitió un triple movimiento de los átomos en el vacío”. El primero refiere a “la caída en línea recta; el segundo se produce porque el átomo se desvía de la línea recta, y el tercero se debía al rechazo de numerosos átomos (en el primer y tercer movimiento tanto Demócrito como Epicuro estaban de acuerdo). Asmis (2020: 242) explica que al interpretar el viraje como el principio de la “autoconciencia humana”, se asocia en Marx ([1902] 1971: 32-34) la “victoria de los seres humanos frente a la superstición” religiosa.

En la primera parte de la tesis de doctorado de Marx se pueden deducir tres contrastes centrales entre Demócrito y Epicuro: su perspectiva ontológica, su práctica científica y la noción de causalidad (Asmis, 2020: 244). Demócrito sostenía que lo que percibimos por los sentidos no

es más que "apariencia subjetiva" (Marx, [1902] 1971: 15) (Asmis, 2020: 245). Sin embargo, Epicuro veía en la percepción que surge a través de los sentidos una realidad objetiva (Asmis, 2020: 246) (Marx, [1902] 1971: 16). Finalmente, en la primera parte de la tesis de Marx se demuestra que Demócrito buscaba sin cesar las causas de las apariencias sensoriales; mientras Epicuro se retiraba a la tranquilidad interior (que le proporcionaba la filosofía) (Asmis, 2020: 246). Por esta razón, Marx ([1902] 1971: 17) sostiene que “Demócrito fue empujado a la observación empírica” porque al no hallar satisfacción en la filosofía se arrojó en brazos del conocimiento positivo”.

La perspectiva de Demócrito conlleva el hecho de que su modelo sobre el átomo no se “manifieste” porque refiere al contenido objetivo de las apariencias que no son más que impresiones subjetivas. Para Demócrito los átomos carecen de realidad lo que le lleva a convertirse en un empirista. Esta percepción asocia ineludiblemente la visión de Demócrito “a un proceso necesario de causalidad” (Asmis, 2020: 25) y por lo tanto, se vincula con un determinismo. Mientras que la defensa que hace Marx de Epicuro, en el cual fundamenta su materialismo, se encuentra un “principio ético” que aspira a “la serenidad (*ἀταραξία*) como meta de la vida”. Restando importancia a la percepción analítica y exaltando la libertad de la autoconciencia como principio dialéctico rector de la existencia. El rechazo de Epicuro es retomado por Marx destacando el hecho de que la “vida no está necesitada de vanas hipótesis sino de que vivamos sin turbación” (Marx, [1902] 1971: 55), así mismo Marx utiliza el precepto ético sobre la *ataraxia* (*ἀταραξία*) para resaltar el carácter ateo que identificará el desarrollo del marxismo, el hecho de que “que nada puede atribuirse a una naturaleza indestructible y eterna que turbe la *ataraxia* y provoque algún peligro”. Sin duda, también el ser humano que presenta el materialismo de Epicuro es teleológico y su finalidad se centra en conseguir la *ataraxia* o la ausencia de perturbación mental. La tesis doctoral de Marx muestra que el materialismo y el humanismo aparecen en una relación epistémica conjunta con carácter dialéctico.

Foster (2004: 23) insiste en que la preeminencia del materialismo no determinista de Epicuro radicó principalmente en el hecho de que se revelaba “la mortalidad del mundo” en el carácter transitorio de toda vida y de toda existencia. En este caso sus premisas más importantes demostraban que “nada procede de la nada y que nada, al ser destruido, puede reducirse a la nada”. La existencia material es “interdependiente surgida de los átomos y organizada en infinitas configuraciones para producir nuevas realidades” (Foster, 2004: 23). Esta concepción dialéctica niega que la conciencia sea independiente de la realidad material, en todo caso son interdependientes. Así mismo, la teoría del reflejo al buscar constantemente las causas sensoriales, para obtener un mayor grado de científicidad, resta importancia al examen más profundo que supone abandonar el análisis de las apariencias, que es retomado constantemente a lo largo de la obra de Engels y Marx.

Al recoger el fundamento materialista no determinista de Marx en Epicuro, Foster demuestra que una posición abierta del marxismo, que estudia el impacto de otras tradiciones teóricas en sus ideas y la forma en que fueron transformadas, posibilita esclarecer los prejuicios que se generaron en el pensamiento marxista a raíz de dos vicios teóricos que habían enfrentado a los marxistas hegelianos y a los marxistas positivistas. Sobre esta percepción se puede argumentar que el examen de Engels y Marx elaborado en esta tesis recobra el análisis dialéctico (que refiere a la interdependencia del ser humano y la naturaleza) para justificar su denuncia al capitalismo y su necesidad de transformación.

Para Marx y Engels (como es relatado en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*), tanto las posiciones de Hegel como la de los jóvenes hegelianos sobre la naturaleza conducían irremediablemente al idealismo y a la negación del materialismo. Por ello, se plantea que la relación del marxismo con la “naturaleza” corresponde específicamente con el proceso de “reconquista” teórica logrado conjuntamente por Engels y Marx a través de una reapropiación epistémica dinámica de la dialéctica hegeliana que no se ciñe a la legitimación de la realidad, sino que la revela como un todo interdependiente con los procesos teleológicos humanos. La reinterpretación de la dialéctica, a través de la *filosofía de la praxis*, en Engels y Marx, permite cuestionar la realidad, transformarla y no circunscribirse a su legitimación, esta idea es fundamental para la tesis porque proporciona una respuesta alternativa al economicismo, al determinismo y al mecanicismo presuntamente atribuidos al marxismo al suponer que busca en la naturaleza leyes generales sobre la realidad social, específicamente sobre los fenómenos experimentados en el sistema capitalista de producción.

Foster (2004: 28) rompe el mito de que la preocupación por los adelantos de la ciencia fueran una obsesión específica de Engels porque la visión de Marx requería que “ningún estudio de los acontecimientos prescindiera” de la ciencia física y natural (Foster, 2004: 28). Cabe resaltar que la percepción sobre la ciencia y el estudio de la naturaleza en Engels y Marx era más amplia que la que se ha difundido durante el siglo XIX y XX (que divide ciencias naturales y ciencias sociales). Engels y Marx mantuvieron un interés constante en los procesos históricos evolutivos de la naturaleza, por ejemplo, en los *Manuscritos* es posible identificar la preocupación específica de Marx por la geodesia y también en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* de Engels. Esta tesis fundamenta que la economía no puede hacer caso omiso de la naturaleza porque el ser humano tiene una relación interdependiente con ella y obviarla o pretender reducir el estudio de las interacciones humanas a una percepción aislada e irreal supondría una alienación completa de la realidad.

El proceso que ha sido expuesto en esta introducción sobre la forma en que Foster recupera una posición materialista no dialéctica sobre el estudio de la naturaleza revela la existencia de un forcejeo dialéctico entre materialismo e idealismo. A lo largo de esta tesis se exploran varias posiciones marxistas que examinan este proceso, como resultado se obtienen una multiplicidad de apreciaciones epistémicas que revelan la dialéctica entre el materialismo e idealismo, y las posibilidades de investigación y transformación social que se desprenden de ellas. En esta tesis la polisemia sobre las posibilidades del proceso dialéctico entre materialismo e idealismo tiene como objetivo desarrollar un planteamiento epistémico para la superación de la condición de alienación capitalista que introduce como novedad un diálogo entre enfoques disidentes del pensamiento económico. Por lo tanto, las investigaciones que se basan en Marx, experimentan en cierto grado este proceso dialéctico.

No se niega el hecho de que la obra inacabada de Engels *Dialéctica de la naturaleza* se convirtiera en un estandarte del materialismo determinista y de la incursión del positivismo en el marxismo. Los argumentos señalados en esta tesis pretenden atenuar la “supuesta” división entre Engels y Marx desde la *filosofía de la praxis*. Asimismo, la concepción panteísta atea sobre el sujeto y la naturaleza intentan proporcionar una alternativa desde el humanismo marxista que concilie las brechas epistémicas impuestas entre Engels y Marx. La tesis pretende difundir la idea de que las obras de ambos autores deben ser asociadas principalmente a la promoción de un cambio objetivo en las condiciones de alienación y sometimiento del ser

humano y la naturaleza en el capitalismo. Este propósito, también es trasladado al diálogo que se emprende con las escuelas del pensamiento económico.

Los resultados de investigación de la tesis indican que la crítica humanista de Marx no se elabora específicamente como una crítica a la concepción del trabajo "mental abstracto" de Hegel. El humanismo de Marx también toma en cuenta la crítica a la economía política, la que cobra mayor importancia en *El capital*, mediante la que se denuncia la explotación a través de la categoría plusvalía. El humanismo en Marx no se reduce al estudio del trabajo enajenado, sino que a partir de él teoriza respecto a las relaciones de dominación, alienación y explotación que aparecen en el sistema capitalista de producción. El principio rector del humanismo en Marx, planteado en este trabajo, es la trascendencia a una sociedad más justa y libre, tomado como un principio histórico concreto de la realidad social capitalista. Como se explora a lo largo de la tesis la dominación y explotación del ser humano no se ciñen exclusivamente a las relaciones sociales de producción (establecidas entre el capitalista y el obrero), sino que se extrapolan a la cotidianidad de la vida que experimentan los seres humanos en el capitalismo.

El nacimiento del sistema capitalista es definido por Marx como un proceso doloroso y sangriento, que coloniza constantemente los recursos naturales y las facetas del desarrollo social y humano, lo que hace necesario (re)crearlo. El caso específico del suicidio femenino en las clases altas de la burguesía parisina explorado por Marx (y analizado en esta tesis) da cuenta de que el proyecto de superación de la alienación capitalista va más allá de la crítica al trabajo alienado de la que es presa el obrero. Marx demuestra que la sociedad en su conjunto experimenta síntomas de degradación que es necesario eliminar. Siguiendo esta línea de análisis, el diálogo planteado entre el pensamiento económico y el marxismo humanista tiene como propósito diversificar la base epistémica del materialismo histórico, orientando sus esfuerzos conjuntos para alcanzar la antítesis del capitalismo. A lo largo de la tesis, esta propuesta es realizada a través de ocho capítulos.

El primer capítulo ahonda en el caso específico del materialismo histórico y la figura de Engels. Se observa que las ideas dominantes en el marxismo han visto en Engels un lastre ideológico y condenan su intervención. Como refutación del argumento positivista seguido por el marxismo dominante, que tiende a generar una visión cada vez más hermética del materialismo histórico y su formulación, se presenta una propuesta basada en la historia de las ideas que refuta la reducción de los autores a ciertas posturas que se consideran más elevadas epistémicamente. Una de las propuestas principales utilizadas en este trabajo es el enfoque proporcionado por el marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez⁶, que rebate la forma del

⁶Adolfo Sánchez Vázquez fue un filósofo nacido el 17 de septiembre de 1915 en Algeciras. Estudió literatura y magisterio en la ciudad de Málaga. Tuvo una gran influencia sobre su educación el poeta Emilio Prados Such y el "grupo poético de Málaga". En 1933 se incorporó al Bloque de Estudiantes Revolucionarios dentro de la Federación Universitaria Española (FUE) y también se hizo miembro de la Juventud Comunista de Málaga. Ello coincidió con el "nacimiento de la Segunda República Española" (Gandler, 2015: 47). En 1935 Sánchez Vázquez se mudó a Madrid para estudiar en la Universidad Central (más tarde conocida como Universidad de Madrid, institución precedente a la Universidad Complutense de Madrid). En Madrid se adhirió a círculos literarios, donde conoció a Pablo Neruda y se hizo amigo del escritor José Herrera Petere (Gandler, 2015: 47). Colaboraba en la sección literaria del *Mundo Obrero* y del diario del Partido Comunista Español (Gandler, 2015: 47). En su paso por la Universidad Central fue alumno del crítico literario José F. Montesinos y del filósofo José Ortega y Gasset (Gandler, 2015: 48). Sánchez Vázquez fue un autodidacta de la teoría marxista, que llegó a sus manos por las primeras traducciones al castellano de la obra de Marx hechas por Wenceslao Roces

materialismo histórico concebido exclusivamente como un economicismo y analiza de cerca la interacción entre Engels y Marx en la formulación del materialismo histórico como una *filosofía de la praxis*.

Igualmente, a través del debate que separa “aparentemente” a Engels de Marx se deduce la existencia de una tendencia en la historia de las ideas económicas que señala la atomización de los autores y la relación que mantienen con la selección concreta de ciertos argumentos para las reapreciaciones que se pretendan generar a través de ellos. En el divorcio constante de las ideas y la asociación directa (sin matices) que se adjudica a cada autor se encuentra una tendencia que Adam Smith (1982 [1795]: i.v.34) identificó como producto de la especialización, que es perjudicial para el desarrollo de los sistemas de conocimiento. En el pensamiento económico marxista la escisión de Engels de Marx tiende a omitir la importancia de Engels en los resultados académicos del marxismo y el papel del pensamiento económico como una disciplina conjunta, que no brota del intelecto de un ser humano en específico.

Desde la muerte de Marx en marzo de 1883 y la de Engels en 1895, hasta la publicación de los *Manuscritos de filosofía y economía* en el año 1932 (aunque Marx los escribió en 1844), surgieron un conjunto de debates que habían consolidado académicamente la separación de la obra de Engels y Marx. Sin embargo, a partir del esfuerzo de intelectuales como David Riazanov, que fundó el Instituto Marx-Engels, más obras fueron conocidas y con ello se empezó a cuestionar el papel hermético del marxismo dominante y su economicismo. La publicación de los *Manuscritos* dio pie al florecimiento de discusiones que serán estudiadas en el capítulo II bajo la mirada del marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez, que se enfrentó a la necesidad de revalorar a los *Manuscritos* como una antítesis al economicismo althusseriano. En este capítulo se expone el hecho de que la diversidad de interpretaciones de los *Manuscritos* contrarrestó el papel positivista de la “ciencia” económica en el estructuralismo, al mismo tiempo que replanteó el carácter “cientificista y cuantificador” del pensamiento económico y la necesidad de ampliar su pluralidad epistémica. Conjuntamente, se sustentó la posibilidad de que a partir de las ideas económicas del materialismo histórico se pudiesen atender problemas relacionados con otras disciplinas. Un ejemplo de ello, fue la percepción que llevó a Adolfo Sánchez Vázquez a ver que en los problemas económicos del capitalismo, que estudiaron Engels y Marx, emerge la posibilidad de establecer una crítica ética que condena el proceder del sistema y el surgimiento de una indignación humana ante ellos.

(Gandler, 2015: 48). Sánchez Vázquez luchó en el golpe de Estado de julio de 1936 como parte de la Juventud Socialista Unificada (JSU), surgida en abril de 1936 de la unión de las juventudes socialista y comunista (Gandler, 2015: 49). Participó en la Guerra civil dentro del V Cuerpo del Ejército, Stefan Gandler (2015: 50-51) relata que Sánchez Vázquez se volvió “comisario político de batallón, hasta que, después de graves derrotas en el Ebro, el Cuerpo cruza la frontera francesa el 9 de febrero de 1939”. A finales de 1939 Sánchez Vázquez salió rumbo a México desde el puerto de Sète en Francia (Gandler, 2015: 52). Como resultado del programa de acogida a los refugiados españoles emprendido por el presidente Lázaro Cárdenas. En México Sánchez Vázquez se incorpora a la vida académica, estudiando en la Universidad Nacional donde posteriormente se integraría como miembro de la planta docente. En 1988 recibió la Gran Cruz de la Orden Civil de Alfonso X el Sabio. Su obra *Filosofía de la praxis* fue fundamental en las reinterpretaciones del marxismo que surgieron ante el dogmatismo de la URSS, así como en los movimientos estudiantiles y políticos mexicanos. Murió el 8 de julio de 2011 en la Ciudad de México.

El capítulo III propone una interpretación humanista sobre el origen de la economía política marxista. El humanismo se entiende como el argumento central en Engels y Marx. En primer lugar, refiere a una tesis ontológica sobre la reformulación marxista de la teoría clásica del valor-trabajo que supuso la cimentación de un ser humano histórico que busca la libertad a través de la superación de las condiciones de alienación capitalista. Por lo tanto, la percepción sobre el humanismo desarrollada en este trabajo alude a una fundamentación económica sobre la reformulación de la teoría del valor trabajo en Marx y la urgencia que emerge históricamente en el sistema capitalista de superar las condiciones que obstruyen la libertad humana, entendida como la realización a través del trabajo y la recuperación del vínculo que impide al ser humano interactuar libremente con la naturaleza. Ello es debido a que el ser humano y la naturaleza aparecen en una relación cosificada en el capitalismo: en tanto mercancías.

El humanismo se presenta también como una corriente conciliadora de las rupturas en el pensamiento económico. Su efecto se exterioriza en un primer plano (interno) en el materialismo histórico retomando desde una perspectiva humanista los problemas abordados por Engels y Marx. En un segundo plano, el humanismo se manifiesta como una conciliación entre el materialismo histórico y el pensamiento económico. En los capítulos posteriores se argumenta que la “indignación” ética, proveniente de la visión humanista de la economía política de Marx, que se condensa en la categoría plusvalía, genera un hilo argumentativo en el pensamiento económico que critica al capitalismo por la situación injusta promovida en él.

En el capítulo IV se explora la concepción sobre la vida, la muerte y el suicidio en el pensamiento económico. Se explica la forma en que el utilitarismo conformó una apología sobre la minimización de la vida que daba pie a un elogio del suicidio en la obra de Hume. La maximización de la utilidad y el miedo al dolor llevan a los utilitaristas a degradar la vida humana y sustentar que ésta pueda desaparecer, siempre y cuando maximice el placer y minimice el dolor (individual y social). En este capítulo, se profundiza en un origen más amplio sobre las discusiones respecto a la vida, la muerte y la naturaleza en el pensamiento económico, que surgen como resultado de las tensiones en la economía, concebida como una disciplina heredera de la ilustración y el romanticismo.

El utilitarismo desarrolló una apología del suicidio, sustentada en la conducta racional que se enfoca en minimizar el dolor y maximizar el placer. Se llevó este planteamiento a un ámbito ético donde el suicidio es concebido como un deber moral que los sujetos tienen que ejecutar en caso de que no se encuentren en condiciones de disfrutar la vida. El capítulo IV cuestiona la forma en que la apología del suicidio impactó en el pensamiento económico, llegando a fundamentar la cosificación de la naturaleza y del ser humano. Para el utilitarismo de Hume, el suicidio es un acto loable y necesario para el bienestar de la sociedad porque previene el dolor. En términos utilitaristas, los sujetos que no son capaces de disfrutar la vida, su deber es abandonarla.

En este capítulo se expone el caso de John Stuart Mill, que en su *Autobiografía* confesó haber transitado por un estado melancólico durante el cual se planteó quitarse la vida. Mill relató que la idea de suicidarse provino de la interiorización del análisis utilitarista que lo condujo irremediabilmente a acabar con su vida por no ser capaz de disfrutarla. Mill supera la intención de suicidarse como consecuencia de haberse acercado a la literatura romántica de Thomas Carlyle y a la obra de Adam Smith. A partir de la experiencia de Mill se genera una metáfora teórica que revela las tensiones de la economía como fruto de la ilustración y el romanticismo.

También se presentan como referentes de la crítica al utilitarismo los planteamientos de Adam Smith, en la *Teoría de los sentimientos morales*, y la reinterpretación que hace Karl Marx, en *Acerca del suicidio*, sobre las *Memorias de Peuchet*. Las visiones de Adam Smith y Karl Marx fueron contrarias a la difusión de la defensa del suicidio. Ambos autores presentan una fundamentación sobre la centralidad de la vida y hablan abiertamente sobre el suicidio, propiciando un referente sobre la importancia de sacar a la luz el problema, abordándolo de forma objetiva, responsable, evitando su frivolidad y trivialización. Las ideas de Smith y Marx se oponen a la “idealización” del suicidio que llevaron a cabo los autores románticos.

Históricamente, se ha sugerido que la publicación de la novela de Goethe *Las penas del joven Werther*, en la que el protagonista se quita la vida por un desamor, generó una moda entre la población que condujo al suicidio. En alusión a ello, al fenómeno en el que un grupo de personas siguen un patrón suicida dentro de la sociedad se le ha llamado *efecto Werther* (Phillips, 1974: 340). En la actualidad, las consecuencias adversas que se advierten sobre el llamado *efecto Werther* han propiciado que hablar sobre el suicidio sea un tabú. Sin embargo, las investigaciones de Sisask y Värnik (2012) han demostrado que tratar el suicidio de forma razonable e informada lo previene, y no lo fomenta. El planteamiento de Smith y Marx, así como la experiencia de Mill, que conducen a la refutación de la apología del suicidio resultan en una visión fructífera para desmitificar el tratamiento del suicidio en la sociedad.

A diferencia de los utilitaristas que dictaminan si un sujeto es capaz o no de existir, Smith y Marx promueven una versión objetiva sobre el valor de la vida. Las posturas de ambos autores coinciden en que las personas que cometen dichos actos no deben ser juzgadas, tampoco debe ser condenado el acto en sí mismo. Esta idea se opone a la fundamentación religiosa que reprobaba el suicidio y a sus responsables (ordenando que sus cuerpos no fueran enterrados en los mismos cementerios que el resto de la población), lo que estigmatizaba a sus familiares. Para Smith, el sujeto que se suicida es digno de conmiseración, mientras que en los casos que analiza Marx, sobre el suicidio femenino, éste debe ser visto como un síntoma del malestar social producto de la degradación capitalista que afecta al ser humano en general. Ambos autores trasladan a su visión sobre la economía la importancia de vivir la vida, en Smith mediante el “sentimiento de gratitud” y en Marx a través de la relevancia de la realización humana en el trabajo y la posibilidad que ve para transformar el sistema económico y superar la alienación histórica del capitalismo. Sobre las bases de los desarrollos de ambos autores, se promueve una visión que es crítica de la teoría económica contemporánea que intenta cuantificar la vida a través del análisis coste-beneficio.

En el capítulo V, se plantea que epistémicamente el materialismo histórico adopta una posición panteísta sobre la naturaleza y el ser humano, que le permite criticar la cosificación y la reducción de la naturaleza y la vida al carácter de una mercancía. Se muestra que esta particularidad panteísta es meramente epistémica por lo cual no se trata de una noción abstracta porque la naturaleza sigue siendo objetiva. Tampoco alude a una referencia fetichista porque al ser objetiva, niega la presencia de seres sobrenaturales.

Este enfoque es fructífero si se toma en cuenta que los planteamientos de la teoría económica contemporánea han llevado a suponer una realidad social en la que los seres humanos y los recursos naturales son objeto de mercantilización, y por ello son subsumidos al proceso de acumulación de capital, o en términos neoclásicos a la maximización de la utilidad individual.

Consecuentemente, se ve en la concepción panteísta sobre la naturaleza marxista, una alternativa a las formulaciones de la teoría de los recursos naturales.

En el capítulo VI se fundamenta la idea de que la crítica al utilitarismo entraña también una refutación a la especialización del conocimiento (o su sistematización) que al mismo tiempo, denuncia la desconexión de la teoría con la realidad (o de la teoría con la práctica). Esta idea se sostiene a partir de las reflexiones que llevó a cabo Joan Robinson sobre su crítica a la teoría económica y al marxismo contemplativo, expresado en las polémicas que sostuvo con la economía política marxista de Sweezy, Baran y Shigeito Tsuru.

Se sustenta que la obra de Robinson mantiene una visión cercana a las exposiciones de la *filosofía de la praxis* gramsciana que argumentan la unidad de teoría y práctica y, que en este trabajo se desarrolla través de la producción teórica de Sánchez Vázquez. Se extrapola el argumento sobre la crítica de Engels y Marx contra el carácter estático del sistema filosófico hegeliano a la producción teórica de Robinson y su reinterpretación del marxismo en el siglo XX. Se presentan argumentos de la obra de Robinson en contra de la concepción estática del materialismo histórico y de la teoría económica, de los que se deduce que a la postre ambas teorías son conservadoras.

Se encuentra una coincidencia teórica entre la *filosofía de la praxis* y la propuesta de Robinson en el objetivo común de superar la situación de explotación del sistema. A esto se añade el hecho de que los estudios de Sen (2016) señalan que la *filosofía de la praxis* de Gramsci fue difundida ampliamente por Sraffa en Cambridge. Igualmente, tanto en los planteamientos de Robinson como en la *filosofía de la praxis* se detecta un rechazo al carácter contemplativo de la economía, reducida al “análisis” que se despega de la realidad. Se formula que la obra de Robinson puede ser caracterizada como una expresión del humanismo marxista y la *filosofía de la praxis* en el pensamiento económico.

La tesis sostiene que la producción teórica de Joan Robinson, al deducir del pensamiento económico marxista una visión ética de la “indignación” en la categoría plusvalía genera, al igual que la *filosofía de la praxis*, la posibilidad de evaluar éticamente el trabajo de los economistas. En el capítulo VII, mediante la investigación de Robinson, se propone un comportamiento ético en el pensamiento económico que se caracteriza por mostrar los intereses y los fines de los grupos económicos a los que defienden las diferentes tradiciones epistémicas. Para Joan Robinson, la teoría de Marx constituye un referente de honestidad académica porque expresa claramente sus intereses y sus objetivos en el pensamiento económico. Sin embargo, la teoría económica es criticable por omitir en su discurso la fundamentación del *statu quo* burgués que se esconde tras sus formulaciones matemáticas. Al establecer estos lineamientos, el argumento de Robinson posibilita profundizar en el concepto de integridad académica en el pensamiento económico. Su extrapolación a los estudios de Macfarlane (2009), sobre la teoría de la virtud en el ciclo de investigación, hacen posible establecer un referente de integridad académica en el pensamiento económico. El estudio que se sugiere en este capítulo propone que la teoría económica genera una conducta autodestructiva con el desarrollo del conocimiento, porque al promocionar los valores de mercado condiciona el desarrollo de las disciplinas a los intereses individuales.

La relevancia de la ética en el pensamiento económico cobró fuerza a finales de la década de 1980 cuando Amartya Sen publicó *Sobre ética y economía*. La crítica ética al liberalismo económico desencadenó un cuestionamiento a la simplificación de la realidad social que se

manifestó en distintos terrenos del pensamiento económico. El liberalismo de Martha Nussbaum señaló la incongruencia existente entre las ideas de la racionalidad económica, el libre mercado, la apología de la competencia y el desarrollo humano. La crítica directa de Nussbaum a las políticas públicas utilitaristas revela una frustración de los ideales promovidos en las constituciones liberales, de la mayoría de las democracias occidentales porque someten a los sujetos a dinámicas de competencia, en un contexto de desigualdad social. Nussbaum revela la dificultad de alcanzar un grado de desarrollo humano pleno bajo las condiciones existentes. Por otro lado, el auge de los estudios identitarios, regionales y de género mostró que tanto el marxismo como el liberalismo debían afrontar un cuestionamiento teórico en torno a la concepción del “otro” en el pensamiento económico. En el capítulo VIII se estudia la existencia de una relación ontológica entre Nussbaum y Marx que se expresa en un argumento epistémico semejante, sobre el “esencialismo” históricamente fundado.

A través de una visión interdisciplinar entre la ética, la política y la economía se exploran las afinidades entre Nussbaum y las reformulaciones de Sánchez Vázquez sobre el marxismo humanista. Se identifica en ambos autores un contexto filosófico de desarrollo común en Aristóteles, mediante la teoría de la virtud. Se retoma la idea de la “reconquista” de la dialéctica hegeliana y se compara con el proceso que lleva a cabo Nussbaum para concebir su propia visión sobre el “esencialismo empírico históricamente fundado”. Se identifica en la crítica de Nussbaum a Aristóteles y en el análisis del marxismo un cuestionamiento común al *statu quo*. Se expone que en el marxismo de Sánchez Vázquez y en la perspectiva basada en las capacidades de Nussbaum existe una relación directa entre ética, política y economía, que es necesario estudiar para mejorar o alterar las condiciones sociales del sistema económico. Se evidencia que en el liberalismo de Nussbaum y en el marxismo de Sánchez Vázquez surge una “urgencia” por modificar las condiciones de reproducción social contemporáneas.

Se argumenta que la perspectiva de Nussbaum mantiene una posición más compleja que la negación de los estudios identitarios. Se resalta la existencia de una afinidad entre los desarrollos marxistas de Bolívar Echeverría y de Martha Nussbaum, igualmente se percibe que en el marxismo crítico y en el liberalismo se busca diversificar el conocimiento mediante la inclusión de la “otredad”. En ambas propuestas se identifica la necesidad contemporánea del liberalismo y del marxismo de plantear la universalidad de lo humano objetivamente. Finalmente, el capítulo resalta el vínculo de la tradición marxista de Bolívar Echeverría y de la liberal de Nussbaum de proporcionar una alternativa a la modernidad capitalista frustrada.

Capítulo I. La censura de Engels: La *praxis* y el humanismo como soluciones a la desintegración y degradación del pensamiento económico marxista en Adolfo Sánchez Vázquez⁷

Existe una perspectiva dominante en el marxismo que históricamente ha asociado las crisis teóricas del materialismo histórico con la obra de Friedrich Engels. Su trabajo se relaciona con una interpretación concreta del marxismo, que sirve como fundamentación del estalinismo, el positivismo, el darwinismo social, el determinismo tecnológico y la reducción del pensamiento marxista al funcionamiento de la “dialéctica de la naturaleza” (Stanley, 1991: 647). Este capítulo ahondará en la perspectiva histórica que originó estos debates a finales del siglo XIX y que se sigue manifestando hasta nuestros días. Al fenómeno que separa la obra de Engels y la de Marx hasta el punto en que sus posiciones teóricas llegan a ser irreconciliables se le denominará “la polémica de Engels”⁸.

Los estudios de John Rees (1994) y John Bellamy Foster (2008) (2017a) han señalado que la “polémica de Engels” carece de una base teórica. Demostraron que Marx y Engels mantuvieron una fuerte relación intelectual, que no estuvo mediada por disparidades teóricas en sus escritos conjuntos e individuales. La “polémica de Engels” ha cobrado más fuerza principalmente desde que el “centro de gravedad” de la teoría marxista se ubicó en las universidades de habla inglesa (Callinicos, et al., 2020) y se erigieron carreras académicas especializadas en separar la obra de Engels de la de Marx. En años recientes, los partidarios intelectuales de la “polémica de Engels” han intentado explotar el carácter académico de la teoría marxista (Lavine, 2018; Carver, 2021). Separaron la producción de Engels de todos aquellos elementos que los teóricos han visto como perjudiciales para el desarrollo intelectual de Marx, centrándose en la idea de que el sacrificio de las contribuciones de Engels traería la redención de los errores del socialismo realmente existente.

La “disputa de Engels” ha pasado por alto las contribuciones humanistas al materialismo histórico hechas por el autor. Por esto, su obra ha sido relacionada comúnmente a un enfoque cientificista y antihumanista que degrada y divide al marxismo. Como resultado de ello, el materialismo histórico es forzado al ostracismo. Se excluyen de las ideas originales de los textos de Engels las propuestas de superación de las condiciones de alienación capitalista y el carácter volitivo del ser humano. En este trabajo se formula una alternativa teórica a la “polémica de Engels” que se basa en una consideración humanista de sus resultados e investigación que desembocan en el desarrollo de una *praxis revolucionaria* en el pensamiento de Engels, a través del marxismo crítico del filósofo Adolfo Sánchez Vázquez. El estudio de las obras de Engels y Marx, en Sánchez Vázquez, no implica una divergencia. Para Sánchez Vázquez, la *praxis*, o la idea de trabajo, en Engels y Marx, responde a rasgos de los sujetos,

⁷ Una versión previa de este capítulo ha sido difundida en un artículo en el número especial sobre Friedrich Engels en la revista *Human Geography*.

Baruc Jiménez Contreras. (2021). Engels, Humanism and *Revolutionary Praxis*: The Centrality of the Dynamic Analysis of historical Materialism and its Inherent Relation to Overcoming Capitalist Alienation. *Human Geography*, 14(2), 173-185.
doi:10.1177/19427786211010138

⁸ En la primera versión de este trabajo a dicho fenómeno se le ha llamado “Engels debate” (Jiménez Contreras, 2021: 174)

como seres que tienen una actividad que está orientada a un fin específico (teleológicos) y que se desarrollan necesariamente en un contexto social (genéricos).

Para Sánchez Vázquez ([1967] 2003a), el concepto de *praxis revolucionaria* tal como lo desarrolló Marx en la década de 1840 en la undécima tesis sobre Feuerbach “los filósofos sólo han interpretado el mundo, de diversas maneras” pero “se trata...de cambiarlo” (Marx, [1888] 1974: 123) es un argumento común en los escritos de Marx y Engels. Esta idea se hizo aún más importante a partir de la publicación del *Manifiesto del Partido Comunista* en 1848. Para Sánchez Vázquez, la obra de Engels y Marx se basa en una *praxis revolucionaria* que “es el tránsito de la teoría a la práctica... garantizando la unidad de una y de otra”⁹ (Sánchez Vázquez, [1967] 2003a: 30).

La *praxis revolucionaria* se constituye en la transformación radical de la realidad capitalista alienante asociada a una crítica consciente de la misma, a partir del desarrollo del materialismo histórico (Sánchez Vázquez, [1967] 2003a: 140). Este capítulo propone que en el texto de Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, se encuentran elementos relacionados con la *praxis revolucionaria* que contradicen la visión dominante que asocia a Engels con el marxismo dogmático, científico y positivista, así como con las crisis posteriores del materialismo histórico.

En este capítulo se explica la forma en que la “polémica de Engels” fue ganando terreno históricamente entre los teóricos marxistas. En segundo lugar, como refutación a la “polémica de Engels” se explica que la relación entre el marxismo y la filosofía hegeliana implica necesariamente la “reconquista” del método hegeliano realizada conjuntamente por Engels y Marx. En Engels, el materialismo histórico se presenta con un carácter intrínsecamente dinámico que se opone a la característica dogmática y estática de la filosofía hegeliana, por lo que el método de análisis de Engels no tiene ninguna diferencia con el de Marx. En tercer lugar, este trabajo analiza cómo el materialismo histórico asimila y transforma la noción de naturaleza de Feuerbach y propone una visión materialista histórica más allá del materialismo mecanicista. Finalmente, se expone la construcción histórica del sujeto humano, siguiendo una línea humanista que implica la superación de la dominación capitalista a partir de la *praxis revolucionaria*. La “reconquista” de la dialéctica hegeliana supone una apreciación epistémica dinámica que impacta en el pensamiento económico como una propuesta de transformación, frente a la idea dominante de la conservación del *statu quo*.

I.I La condena de Engels

Una de las fundamentaciones históricas más relevantes sobre éste fenómeno ha sido identificada en la correspondencia entre George Sorel y Benedetto Croce en 1897. En la carta que Sorel dirigió a Croce observó la necesidad de distinguir el pensamiento de Engels del de Marx desde una perspectiva académica. En ella se encuentra una acusación directa a Engels, como el responsable de los vacíos teóricos del materialismo histórico a finales del siglo XIX. Esta imputación genera una especie de regla rígida que mide la desviación de los planteamientos de Engels respecto de los de Marx, observando que las ideas de Engels carecían

⁹ Stefan Gandler (2008: 321, 106) considera que una de las principales características del marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez es el concepto de *praxis*, concebido como una “actividad revolucionaria” que se opone al marxismo asumido como actividad teórica o contemplativa.

de un respaldo filosófico que dirigía al pensamiento marxista a una manifestación necesariamente positivista y científicista.

La principal evidencia de la escasa formación filosófica de Engels, para Sorel, se puede identificar en *Anti-Dühring*. Esta obra conecta, desde la perspectiva de Sorel ([1897] 1931: 12) a Engels con una versión positivista y dogmática que tiende a la fundamentación de un evolucionismo, así como el abandono del método concreto-abstracto-concreto en aras de fundamentar un enfoque empirista mecanizado que niega la acción humana. El marxismo de Sorel en su afán por reducir a Marx a la interpretación de sí mismo, lo disocia de su fundamentación hegeliana, apareciendo la idea de desconectar a Marx del “método dialéctico”, tratando de preservar su pensamiento. Asimismo, las ideas de Benedetto Croce coadyuvaban a ver en Engels un precursor del reduccionismo en el marxismo, que rebajó la complejidad de las categorías marxistas.

Estas interpretaciones surgieron en un momento de crisis teórica para el marxismo. En 1895, tras la muerte de Engels, los cambios de la sociedad capitalista que precedieron a la Primera Guerra Mundial “marcaron el inicio de una nueva era” (Rees, 2005: 158). John Rees (2005: 158) describe que “el imperialismo, el sufragio masivo y el crecimiento del reformismo enfrentaron a los marxistas con cuestiones que asumieron una forma bastante diferente” a las conclusiones que habían llegado Marx y Engels.

Este período se caracterizó por el avance del sindicalismo y su conversión en un fenómeno organizado a nivel nacional (Rees, 2005: 121). Surgió así una burocracia de “tiempo completo” en los sindicatos y los partidos socialistas (Rees, 2005: 137). John Rees explica que “al mismo tiempo, las ideas socialistas y marxistas ganaron seguidores masivos” en muchos “países europeos”, como “Alemania, Francia, Hungría, Bélgica, Italia, España y Rusia” (Rees, 2005: 121).

Los partidos se organizaron, por primera vez a nivel nacional, “el más poderoso fue el Partido Socialdemócrata Alemán (SPD)” (Rees, 2005: 121). En 1889, los partidos socialista y laborista formaron la Segunda Internacional¹⁰. Sin embargo, ésta se disolvió en 1916 cuando “cada uno de los partidos que lo componían apoyó a (la) clase dominante en la matanza mutua de trabajadores conocida como la Primera Guerra Mundial” (Rees, 2005: 122).

Durante la Segunda Internacional, la actividad marxista estuvo dominada por las obras teóricas de Eduard Bernstein y Karl Kautsky¹¹. Ellos “habían conocido personalmente a Marx y Engels

¹⁰ El historiador Eric Hobsbawm (1987: 129) ha identificado que entre 1870 y 1914 las clases trabajadoras aparecieron globalmente “como grupos sociales conscientes y organizados”. Hobsbawm (1987: 130) señala que fue en esos años cuando grupos socialistas comenzaron a ganar protagonismo en los parlamentos de varios países, “en Alemania, donde su partido ya era fuerte, la fuerza del SPD se duplicó con creces entre 1887 y 1893 (del 10,1 al 23,3 por ciento)”.

¹¹ Si bien, la teoría dominante de los líderes de la Segunda Internacional se ha caracterizado por ser una interpretación economicista y mecanicista del marxismo, no se puede suponer que toda la producción de inspiración marxista respondiera a estas características. Los estudios de Daniel Gaido y Manuel Quiroga (2021: 51) muestran que “la producción de ese período fue vasta, abarcando tantos temas y autores, e involucrando posiciones teóricas y políticas... diversas”. Una de las alternativas de este período fue la obra de Rosa Luxemburg, en *La acumulación del capital* ([1913] 2003). Sin embargo, “su argumento económico básico no logró convencer a... los teóricos importantes de la Segunda Internacional” (Gaido y Quiroga, 2021: 62). En este momento se generó una teoría del imperialismo

y generalmente eran considerados sus herederos intelectuales y políticos" (Rees, 2005: 122). John Rees (2005) destaca que el debate se centró en "la cuestión organizativa". Surgieron discusiones entre "reforma o revolución, imperialismo e internacionalismo" (Rees, 2005: 158). Los discursos de Bernstein y Kautsky convirtieron "la naturaleza revolucionaria del marxismo... en una dirección reformista, y los fundamentos filosóficos de la teoría fueron abandonados o distorsionados hasta ser irreconocibles"¹² (Rees, 2005: 122). El austromarxismo que fue heredero de la tradición kantiana y del positivismo al que llegaron las posiciones metodológicas de Bernstein y Kautsky, calificó a Engels como "acrítico" (Kolakowski, 1982: 241).

Alex Callinicos (2021: 87) argumenta que el estallido de la Primera Guerra Mundial "condujo a un esfuerzo drástico y divisivo para redefinir la naturaleza del marxismo". Sobre todo tras el "shock" de la mayoría de partidos de la Segunda Internacional que apoyaron a sus respectivos gobiernos nacionales y a la Revolución Rusa de octubre de 1917 (Callinicos, 2021: 87). Estos hechos dividieron el movimiento socialista mundial en facciones "revolucionarias y reformistas" antagónicas, que se reforzaron en 1919 con la formación de la Tercera Internacional en Moscú, impulsada por Lenin y el partido bolchevique (Callinicos, 2021: 87).

El rasgo característico de este período fueron los "esfuerzos por reconceptualizar el propio marxismo" (Callinicos, 2021: 87). Se generó una nueva fundación, las facciones revolucionarias consideraron como una traición lo ocurrido en la Primera Guerra Mundial, por lo cual para ellos el proyecto bolchevique dejó de ser un referente (Callinicos, 2021: 87). Dentro de esta "segunda fundación del marxismo" (Callinicos, 2021: 87)¹³, se destacaron los

que se caracterizó inicialmente por una serie de estudios empíricos y luego se consolidó de manera unificada en los trabajos de Hilferding y Lenin (Gaido y Quiroga, 2021: 63).

¹² El argumento de Rees (2021) tanto como el de Callinicos (2021) que aglutinan el pensamiento de Bernstein y Kautsky imputándole a ambos el hecho de que la teoría marxista fuera reducida a la visión reformista, refieren principalmente al debate que Bernstein y Kautsky protagonizaron a finales del siglo XIX conocida como "disputa del revisionismo" que fue el origen de la "primera crisis del marxismo" (Gronow, 2021: 66). Sin embargo, esta disputa provino del cuestionamiento de Bernstein a la validez empírica de la teoría de Kautsky (Gronow, 2021: 66). Tanto Bernstein como Kautsky estaban de acuerdo en el hecho de que si el capitalismo conducía "a una progresiva concentración y centralización del capital acompañada de una creciente indigencia de la clase obrera, entonces la revolución socialista sería la única alternativa realista" al capitalismo (Gronow, 2021: 68). En este debate una de las cuestiones decisivas era el destino de las clases medias que "no tendrían otra alternativa que convertirse en trabajadores asalariados explotados por los grandes capitalistas", lo que conducía a una pauperización cada vez más profunda de la sociedad que llevaría a una revolución socialista, como única alternativa al capitalismo (Gronow, 2021: 68). Sin embargo, se debe matizar que el propio Bernstein no negaba la posibilidad de que la revolución socialista fuera posible, si el capitalismo se desarrollaba en los términos de Marx y Kautsky (Gronow, 2021: 68). Bernstein acusó a Kautsky de generar un planteamiento basado en un "determinismo histórico" y en un "fatalismo". Kautsky se defendió de las críticas de Bernstein bajo el argumento de que sus ideas estaban fundamentadas en una interpretación errónea de Marx o en el hecho de que las pruebas empíricas no eran lo bastante sólidas (Gronow, 2021: 68).

¹³ El planteamiento de Callinicos (2021: 87) advierte que los autores que categoriza en la idea de la "segunda fundación del marxismo" o una "refundación" de éste implica que sus planteamientos no eran homogéneos por lo cual suscitaban un conjunto de "controversias". Sin embargo, observa que fue beneficioso el hecho de que se hayan generado estas discusiones porque supusieron un acercamiento a los textos de Engels y Marx a través de un proceso de "creatividad" que implicó inyectarle vitalidad a la teoría marxista.

trabajos de Georg Lukács, Antonio Gramsci, Leon Trotsky, Amadeo Bordigha, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse¹⁴.

En *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1923, el filósofo Georg Lukács subrayó la importancia de una comprensión pura de Marx. Lukács ([1923] 1971: xliii) separó a Marx de Engels, para salvaguardar la teoría marxista. Trató de apartar las interpretaciones de Engels de las de Marx, desacreditando la obra de Engels debido a una aplicación incorrecta del método dialéctico (Lukács [1923] 1971: 18). De esta manera, se extendió aún más la brecha que separaba la alianza histórica de la obra de Engels y Marx. Aunque, la contribución de Lukács ayudó explícitamente a que la obra de Engels fuera apartada de la de Marx, también forma parte implícita sobre la reformulación que se hace en esta investigación del concepto de *praxis* que conlleva a promover un estudio antitético a la separación de Engels y Marx. En *Historia y conciencia de clase*, Lukács expuso una muy amplia pormenorización del fenómeno de la “cosificación” en el capitalismo que le llevó a promover una perspectiva del marxismo sobre la “transformación consciente de la sociedad” (Stahl, 2018), convirtiéndose en un hito para la teoría crítica de la sociedad, de la que es heredera la *filosofía de la praxis* de la que emerge la perspectiva principal de esta tesis.

La publicación de los *Manuscritos* en 1932¹⁵ fue un detonante para la diversificación del discurso marxista, que abandonó su carácter eurocéntrico. Christian Høgsbjerg (2021: 208, 213) explica que "el historiador y escritor negro de Trinidad, Cyril Lionel Robert James, (JR Johnson)... junto a Raya Dunayevskaya (Freddie Forest) y Grace Lee Boggs" formaron la "Tendencia Johnson-Forest", que tras la muerte de Trotsky en 1940 rompió con el trotskismo ortodoxo (Høgsbjerg, 2021: 208, 213). La tendencia Johnson-Forest profundizó en los escritos de Hegel, Marx y Lenin para responder desde una perspectiva humanista a la realidad capitalista posterior a la Segunda Guerra Mundial (Høgsbjerg, 2021: 208, 213). Esta tendencia acentuó el humanismo como parte del análisis marxista y tradujo por primera vez los *Manuscritos* al inglés en 1947 (Høgsbjerg, 2021: 208, 213).

Tras la represión estalinista de la Revolución húngara de 1956, el régimen soviético quedó desacreditado. Los intelectuales marxistas buscaron en *El Capital* la manera de “fundamentar la política emancipadora sobre una base teórica renovada” (Monferrand, 2021: 239). La independencia de Ghana en 1959 cuestionó si la crítica de Marx a la economía política aún se mantenía cuando la clase obrera occidental no era el único sujeto revolucionario (Monferrand,

¹⁴ Cabe resaltar que la separación entre Engels y Marx que propuso Marcuse resultó de un proyecto integral de recuperar “la subjetividad radical y socialmente transformadora” de Marx que había sido anulada por la Segunda Internacional y asociaba el marxismo a un materialismo determinista. El marxismo concebido por Marcuse rescata la humanidad de las fuerzas cosificadoras y opresoras del capitalismo (Wolin 2001: 146). Paradójicamente el trabajo de Marcuse que recupera al ser humano en Marx ha coadyuvado a restaurar la alianza entre Engels y Marx que conjuntamente pugnaba por una superación de las condiciones de alienación capitalistas.

¹⁵ Algunos autores como Georg Lukács ya habían tenido acceso a los *Manuscritos*, cuando fue “profesor visitante en el Instituto Marx-Engels de Moscú” y los *Manuscritos* se estaban preparando para ser publicados, por lo cual Lukács se convirtió en uno de sus primeros intérpretes (Bonente & Medeiros, 2021: 103). Imbiriba Bonente y Leonardo Medeiros (2021: 103) señalan que a partir de este momento se ha identificado “un giro ontológico” en el discurso de Lukács, que se caracterizó por una búsqueda explícita de los fundamentos objetivos de la existencia social que permitía captar sus determinaciones (tendencias) procedimentales definitorias y distinguirlas de la contingencia histórica” (Bonente & Medeiros, 2021: 103).

2021: 239). Como resultado, se replanteó el eurocentrismo dominante en las posiciones marxistas ortodoxas. Se publicaron y tradujeron “borradores, manuscritos y capítulos de la *Crítica de la Economía Política* como los *Grundrisse* o los *Resultados del Proceso Inmediato de Producción*” (Monferrand, 2021: 239).

A raíz de estos últimos descubrimientos y debido a la situación política, los marxistas se centraron principalmente en la obra del Marx maduro. En este contexto, en 1960 se publicó la *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre, que llamó al método de Engels (en *Ludwig Feuerbach y Dialéctica de la naturaleza*) “materialismo dialéctico externo, o trascendental”, para distanciarlo de Marx. Sartre ([1960] 2004: 26-27) asumió que una posición de análisis de la naturaleza afín al materialismo dialéctico de Marx debería presentar una síntesis muy general del conocimiento humano que ordenara los hechos. Sin embargo, para Sartre ([1960] 2004: 26, 31-32) esto no ocurría en la obra de Engels, por ello la caracterizó como inductiva e idealista.

Uno de los principales resultados de este período fue la reivindicación en la obra de Althusser (1965) del “humanismo marxista” como un fundamento ideológico. Louis Althusser y Jean-Paul Sartre compartían el hecho de haber desarrollado su trabajo en un contexto político que estaba dirigido por los partidos comunistas de masas, que les proporcionaron “iniciativas ideológicas y problemas estratégicos” como puntos clave de referencia (Callinicos et al., 2021: 6).

Alternativamente, el marxismo también se desarrolló en grupos de estudio alejados de la influencia de los partidos políticos. Sin embargo, los movimientos estudiantiles que surgieron en todo el mundo en 1968 obligaron a los círculos intelectuales marxistas a enfrentarse a “audiencias masivas preocupadas por renovar la unidad de teoría y práctica” del marxismo (Callinicos et al., 2021: 12-13)¹⁶. Éste fue el caso del marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez, que cobró fuerza a partir del movimiento estudiantil de 1968 en México.

John Rees (1994) identificó que, a principios de la década de 1970, había un patrón predominante en el papel negativo que los estudiosos del marxismo le daban a Engels. Esta idea se encontraba en la reinterpretación kantiana de Lucio Colletti (1969), en Shlomo Avineri (1968), en el humanismo de Alfred Schmidt (1971)¹⁷, y en la perspectiva althusseriana de los colaboradores de la *New Left Review* (Rees, 1994). En todos los enfoques, fue posible detectar que “Engels estaba en la raíz de lo que estaba mal en el marxismo” (Rees, 1994). Por ejemplo, en *Il Marxismo e Hegel*, Lucio Colletti (1969: 97) sostuvo que Engels llegó a la noción de

¹⁶ Como parte de este “boom”, organizaciones políticas de extrema izquierda “disfrutaron de una fase de crecimiento explosivo”. Su base teórica “típicamente era leal a alguna versión del maoísmo o del trotskismo (en grados muy diversos y sofisticados), por lo que la izquierda marxista y la teoría que surgió de ella se encontraban en una relación directa (Callinicos et al., 2021: 13).

¹⁷ En el caso de Alfred Schmidt existe una autocrítica hecha en la reformulación de 1993 sobre *El concepto de naturaleza en Marx* que indica que su interpretación sobre Engels debería ser revalorada. Schmidt (1993) explica que en el momento en que escribió su libro sus ideas tenían como objetivo criticar los argumentos dogmáticos de la ideología estalinista que implicaban un materialismo mecanicista, y por lo tanto una posición positivista. Ésta se respaldaba en general en hacer una reevaluación humanista sobre la totalidad de la obra de Marx, lo que condujo a Schmidt a centrarse específicamente en la relación entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, en la reinterpretación de su obra asume un papel interactivo orgánico de la naturaleza y el ser humano que manifiesta una visión más cercana a la que esta tesis mantiene sobre la importancia que dieron Engels y Marx a la naturaleza.

"comunismo teórico" a través de un análisis de la economía política clásica, sin ahondar en la filosofía hegeliana, como lo había hecho Marx. Colletti (1969: 97) estableció una distinción entre los dos autores al sostener que el análisis de Marx se desarrolló con estricto rigor teórico, mientras que el de Engels fue 'amateur' y 'vulgar'. Por lo tanto, en el planteamiento de Engels, Colletti (1969: 97) identificó un "proceso de involución y esclerosis dogmática" del marxismo.

A mediados de la década de 1970, Horowitz y Hayes (1975: 21) asociaron la obra de Engels a una percepción determinista que eliminaba el carácter “volitivo” del ser humano y lo conducía al “reduccionismo científico”. En esta época también Leszek Kołakowski ([1976] 1980: 185) llegó a la conclusión de que Engels mantenía una visión diferente a la de Marx en referencia al relación cognitiva y ontológica entre el ser humano y la naturaleza. Siguiendo esta percepción Engels fundamentó una visión que sometía a los seres humanos a las leyes generales de la naturaleza, representando la historia humana un caso específico del orden dialéctico natural (Kołakowski, [1976] 1980: 185).

A finales de la década de 1970, surgió un importante debate respecto a la "heterogeneidad" de las “relaciones de dominación” en la sociedad, que no coincidían con la lucha de clases definida por el marxismo (Callinicos et al., 2021: 12-13). Esto dio lugar a formulaciones postestructuralistas (críticas de la escuela estructuralista) como la de Michael Foucault, que actualizó la impugnación teórica de Nietzsche a la modernidad (Callinicos et al., 2021: 13-14). En las décadas de 1980 y 1990, el marxismo atravesaba una mala situación, principalmente por la implementación de políticas neoliberales y la caída de la Unión Soviética (Callinicos et al., 2021: 17). El liberalismo económico apareció triunfante ante el colapso del socialismo realmente existente, mientras el movimiento obrero se debilitaba a nivel mundial (Callinicos et al., 2021: 17). En este momento, la teoría marxista mantuvo cierto desorden, influyendo en el auge de las teorías posmodernas (Callinicos et al., 2021: 14)¹⁸.

Dentro de este “caos”, se debe resaltar que a partir de la década de 1970, algunas carreras académicas de estudiosos de la teoría marxista se construyeron examinando el papel de la obra de Engels como un elemento discrepante del marxismo (Foster, 2017a: 48). La producción teórica de Norman Levine (1973, 1975) se caracterizó por enfrentar abiertamente los planteamientos de Engels a los de Marx. En 2007, Levine publicó *Corruption and Fate of Left-Wing Hegelianism*, en este artículo sostuvo que para Engels existía una equiparación entre el funcionamiento dialéctico de la naturaleza y la historia (Levine, 2007: 79). Levine (2007: 79) argumentó que "el mensaje original de Marx fue mutilado" por Engels, vinculando el colapso de la Unión Soviética con la oportunidad para desasociar al marxismo de la “degradación” provocada por Engels. En 2018, Lavine sostuvo que Lenin se basaba directamente en la postura de Engels (que el propio Lavine se había encargado de realizar) denominando a la obra de Lenin como un: "leninismo engelsiano" (Lavine, 2018: 177).

En la década de 1980, Terrell Carver comenzó a teorizar en la misma línea de investigación. En su libro, *Marx and Engels, The Intellectual Relationship*, Carver (1983: 151) propone leer a Engels y Marx por separado y como resultado de ello argumenta que los hallazgos de ambos pensadores no son teóricamente coincidentes. Carver (1983: 151) advierte sobre el hecho de que Engels reinventó el marxismo bajo sus parámetros después de la muerte de Marx. El trabajo

¹⁸ La relación entre el marxismo y los estudios posmodernos será estudiada en el último capítulo de la tesis.

de Carver (2021) ha profundizado en esta línea y se ha especializado en promover una interpretación biográfica de las obras de Engels.

Siguiendo esta misma tendencia, Paul Zarembka (2021: 2) ha analizado distintas ediciones de *El Capital*, editadas por Engels, y llegó a la conclusión de que Engels no siguió las instrucciones de Marx. Principalmente porque Marx concebía el relato de la acumulación originaria de capital como una parte diferente de *El capital*. Por lo tanto, el "fracaso de Engels" significó que "los lectores que no hablan inglés... leen un libro de siete partes, con un texto que sugiere un recorrido más amplio de la historia que el que Marx tenía en su edición francesa y que quería para su tercera edición alemana" (Zarembka, 2021: 2-3). Según el estudio de Zarembka, Marx se había concentrado en *El capital*, en el "empleo de los trabajadores", que Engels ignoró en la segunda edición alemana, conduciendo a la distorsión del marxismo en períodos posteriores.

La condena hecha a Engels en favor del rescate del pensamiento marxista, no profundizado en los fundamentos comunes del materialismo histórico. Se han estudiado las proposiciones fundacionales del marxismo desde una perspectiva que emerge desde la necesidad misma de plantear como específicos y especializados los argumentos de cada autor. Existe una premisa en sus presupuestos que necesariamente sustenta la condena individual de Engels. Sin embargo, hay argumentos comunes en el materialismo histórico que superan la condena hecha a Engels, como es el caso de la centralidad del humanismo y de la *filosofía de la praxis*, derivada de los elementos que siguen amalgamando el pensamiento de Engels y Marx. A continuación, se profundiza en la alianza teórica de Engels y Marx vista desde el humanismo y la *filosofía de la praxis* del marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez.

I.II La reconquista de la dialéctica hegeliana

En el año 1886, Engels escribió *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Este texto ha resultado ser importante para posicionarse a favor de la "polémica de Engels". Los argumentos de Engels se han considerado un "retroceso ideológico", principalmente los derivados de la descripción que hace Engels sobre el proceso de reconquista de la dialéctica hegeliana, que había emprendido junto a Marx (Jones, 1973: 35-36). Esta tesis cobró fuerza, especialmente después de que la obra de Althusser y su propuesta sobre la 'ruptura epistemológica' fuera considerada como dominante en la teoría marxista (Althusser, 1965). Por lo tanto, cualquier conexión con Hegel o con los jóvenes hegelianos presente en la obra de Engels o de Marx ha sido descrita como una carga y una debilidad teórica en el desarrollo del análisis materialista histórico.

Existe una conexión "compleja" entre la filosofía hegeliana y el marxismo. Los estudios de Engels y Marx adoptaron posiciones de la filosofía hegeliana, sin embargo, las transformaron profundamente en la medida en que construían su propio enfoque de análisis. En las obras de Engels y Marx existen concepciones filosóficas cercanas a las de Hegel. Éstas son el resultado de un proceso crítico de clarificación y "reconquista" de la filosofía hegeliana. Por lo tanto, no es posible considerar la relación de Marx y Engels con Hegel como sinónimo de una negación simplificada de la filosofía alemana, se trata más bien de un proceso que se reapropia del carácter dinámico de estudio de la realidad alcanzado por la misma.

El método dialéctico del materialismo histórico resulta de un proceso iniciado por Engels en *Esbozo de crítica de la economía política* ([1844] 2018) y Marx 1844 (1970) en la *Crítica de*

la filosofía del derecho de Hegel. El texto de Engels fue un elemento detonante en el interés de Marx para profundizar en el estudio de lo “real”, específicamente en la economía, que se reflejó en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y en el desarrollo posterior de la crítica a la economía política.

Marx ([1932] 1992b: 384), en los *Manuscritos*, investiga dos problemas sobre la filosofía de Hegel. El primero se relaciona con el hecho de que en la *Fenomenología* el “espíritu” es la esencia del ser humano, y su forma auténtica es el espíritu “pensante” o “especulativo”¹⁹. El ser humano tiene un carácter abstracto que sigue un recorrido desde la “conciencia ordinaria” hasta el “conocimiento absoluto” a través de un movimiento dialéctico. Éste consiste en “cosificación, alienación y superación de la alienación” (Sánchez Vázquez, 2003a: 197-198). El segundo inconveniente, que encuentra Marx ([1932] 1992b: 385), refiere al planteamiento sobre el mundo objetivo en la obra de Hegel, debido a que el ser humano mantiene una condición “abstracta”.

En esta misma línea argumentativa Engels ([1886] 2000: 10) señaló en *Ludwig Feuerbach* que las dificultades respecto al sistema filosófico hegeliano eran principalmente su necesidad de “completitud”, que se esforzaba por alcanzar una “verdad absoluta”. Ésta se separa de la naturaleza, para después recuperar su existencia en el pensamiento y también la historia. El sistema filosófico de Hegel se completa mediante la introducción de la idea del “fin de la historia” que alude al momento en que la humanidad es consciente del “espíritu absoluto”²⁰. La concordancia de Engels con las ideas propuestas de Marx se basa en el hecho de que la legitimación de la realidad que se percibe en la idea sobre el “fin de la historia”, de Hegel, es incompatible con las perspectivas de transformación de la misma que proporciona el método dialéctico.

Se observa que los problemas que encuentra Marx, así como la incompatibilidad que narra posteriormente Engels en *Ludwig Feuerbach*, son combatidos por un método conjunto de “reconquista de la dialéctica hegeliana” cuyas manifestaciones aparecen en los *Manuscritos* (Sánchez Vázquez, 2003b: 198). Las investigaciones de Marx ([1932] 1992b) revelaron que Hegel había descubierto el movimiento por medio del que el ser humano “objetiva” su esencia. Este proceso se expone en Hegel de manera “mistificada”, atribuyéndolo al movimiento del “espíritu”. Sin embargo, Marx encuentra una valiosa herramienta en esta concepción porque mantiene presente la “alienación humana” como un elemento central. Por lo tanto, el reto de Engels y Marx consistió en llevar a la realidad la percepción abstracta sobre la “alienación” de Hegel. En los *Manuscritos* se esboza la posibilidad de un “uso real” de la “alienación humana”

¹⁹ Para Hegel, toda la realidad es una expresión del “espíritu absoluto” (Min, 2004: 8). Cuando el espíritu está “objetivado” en la exterioridad inconsciente, se llama naturaleza... Cuando se objetiva en los movimientos sociales y las instituciones de la humanidad autoconsciente, se llama historia... Cuando es inmanente en el movimiento autotranscendente y autouniversalizador de un espíritu finito, se llama individuo humano... El arte, la religión y la filosofía son las esferas en las que el espíritu absoluto se contempla a sí mismo en su realidad absoluta y universal (Min, 2004: 8). Toda la realidad, entonces, es el propio espíritu absoluto o sus otros finitos facultados por el espíritu absoluto para trascenderse a sí mismos hacia su otro infinito en el tiempo y el espacio (Min, 2004: 8). El espíritu absoluto constituye “la fuente última, la sustancia y el fin de todas las cosas en sus mismos movimientos” (Min, 2004: 8).

²⁰ Hegel identifica lo “absoluto con todo lo que es, es decir, la realidad última y todos los momentos de la historia del pensamiento (incluida la cultura humana en su totalidad) tomados en su conjunto”. Para Hegel, este “absoluto es una unidad de pensamiento y ser que subyace en nuestra capacidad de formar una experiencia diferenciada de lo subjetivo y lo objetivo” (Bykova, 2020: 11).

que evita la mistificación asumida por Hegel y presenta una conceptualización “práctica” del “sujeto” histórico y real. El ser humano se encuentra alienado en el proceso de producción capitalista. Es importante subrayar que Engels había influido en el interés de Marx para que se acercara cada vez más al estudio de la economía política.

En su *Esbozo de crítica de la economía política*, Engels ([1844] 2018) había planteado un argumento afín al de Marx en los *Manuscritos*, sobre el hecho de que los economistas no se habían cuestionado el origen de la propiedad privada. Al mismo tiempo, Engels ([1844] 2018: 18) condenaba la apropiación de la “tierra”, entendida como la cosificación de los recursos naturales y la anulación de las posibilidades para el desarrollo de la vida humana. Engels ve en la renta del “suelo la relación media entre la superada por la inmoralidad de la propia enajenación”.

La alienación se presenta en el capitalismo como consecuencia de una situación histórica en la que el sujeto es despojado de los medios de producción, de sus posibilidades creativas y productivas a través de la subsunción del trabajo que se dirige a la acumulación capitalista. La segunda manifestación de la alienación se presenta en el hecho de que los sujetos no pueden controlar su metabolismo vital con la naturaleza porque el proceso del trabajo les es ajeno. En tercer lugar, la alienación se expresa en el hecho de que el sujeto está separado de los productos de su trabajo porque los bienes que producen los trabajadores pertenecen al propietario del capital. En cuarto lugar, la alienación en el capitalismo se asume como cosificación, el sujeto, creador de bienes aparece constreñido al papel de una mercancía que genera valor y plusvalor. Los sujetos se relacionan en tanto mercancías en el mercado. Finalmente, la alienación promueve el enfrentamiento entre los miembros de la sociedad, que se ven obligados a competir y a entablar relaciones de opresión.

Tanto en la idea de Engels ([1844] 2018: 18), como en la de Marx sobre la alienación, existe una referencia directa al proceso de “reconquista” de la dialéctica hegeliana, en la que intentan recuperar los elementos que le permiten pasar de lo “abstracto” a lo “real”. Marx ([1932] 1992b: 386) consideraba sobresaliente que en la *Fenomenología* de Hegel y en su dialéctica de la negatividad se concibiera la “autocreación” de los sujetos como un proceso que “capta la esencia del trabajo”. Sin embargo, estos procesos estaban mistificados en la propuesta de Hegel porque su percepción se restringía al “trabajo espiritual²¹”. Sin embargo, Engels y Marx, al plantear la alienación en la realidad capitalista, presuponen un sujeto humano histórico y “real”. La metamorfosis de las propuestas de Hegel en el marxismo fundamenta que el ser humano es la consecuencia de su trabajo, y la esencia del trabajo es su “autoproducción”.

Marx, en los *Manuscritos*, se refiere al sujeto humano “real y activo” como un “ser genérico”, en la medida en que exterioriza sus fuerzas de trabajo “específicas” y se comporta con ellas como con los objetos, lo que ocurre históricamente debido al fenómeno de la “alienación”. Del mismo modo, Marx ([1932] 1992: 386) muestra que, en el proceso de autoproducción humana, la objetivación del trabajo encuentra su opuesto en la enajenación de los productos de su trabajo. La perspectiva de Marx se basa en el cambio de un ser humano “abstracto” a uno “real”, tomando como punto de partida superar la alienación espiritual y la abstracción de Hegel. La

²¹ Adolfo Sánchez Vázquez (2003b: 200) explica que la idea hegeliana de la autoproducción del ser humano pasa por dos fases: “alienación (subjetividad-objetividad) y reapropiación (cancelación de la objetividad y negación), emergiendo como elemento impulsor “humano mano de obra””.

idea central del marxismo es que los seres humanos se realizan mediante el trabajo, en la objetivación, y ésta sólo es posible a través de la alienación.

Cuando Marx especifica que “la objetivación hace posible la alienación” proporciona una diferencia entre “la objetivación, en general” y el modo en que se presenta como alienación, que no aparece en Hegel (Sánchez Vázquez, 2003b: 200). Para Marx, la objetivación es necesaria para que el ser humano se realice ontológicamente. El ser humano necesita “externalizarse a través de la acción conjunta” de otros seres humanos (Sánchez Vázquez, 2003b: 201). Por lo tanto, la propuesta marxista explica que existe una restricción referente a la “libertad” para objetivarse en circunstancias capitalistas. La tesis sobre la relación entre la necesidad de objetivación humana a través del trabajo se plasma en el análisis de “el proceso de trabajo y el proceso de valorización” en el Tomo I de *El Capital* (Marx [1867] 1990: 283-306). Se denuncia formalmente al capitalismo por haber subsumido las capacidades humanas del trabajo a la acumulación.

La “reconquista” de la dialéctica hegeliana también aparece como la tesis central de Engels en *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre*²². El ser humano se separa evolutivamente del mono a través de la acción transformadora “real” del trabajo. Éste tiene la capacidad de humanizar o de generar una segunda naturaleza, que es inseparable de la primera pero que emerge como el resultado del desarrollo conjunto del trabajo “real” en los sujetos. El ser humano forma parte de la naturaleza y a través del trabajo la modifica y se modifica así mismo²³.

La idea cambiante de la naturaleza a través del trabajo humano coincidía con la explicación del movimiento dialéctico hegeliano, sin embargo, como explica Engels, existía una actitud conservadora que llevaba Hegel a hacer apología del Estado, a través de la concepción del fin de la historia o del espíritu absoluto. En este sentido, la oposición marxista sobre la idea del “espíritu absoluto” refiere a una denuncia a la filosofía para convertirla en una disciplina práctica. Es fundamental recuperar el potencial del “método dialéctico” para usarlo como antítesis del espíritu absoluto, se trata de influir en la sociedad y transformar la realidad (Sánchez Vázquez, [1967] 2003a: 130). Por lo tanto, las preocupaciones de Marx y Engels se centraron progresivamente en los aspectos “prácticos” de la vida social, llevando a ambos autores a examinar la realidad social capitalista, con un objetivo transformador.

En Hegel, la “actividad práctica” del ser humano es “una etapa de la autoconciencia con el espíritu” y un paso teórico para llegar al “espíritu absoluto” (Sánchez Vázquez [1967] 2003a: 129). Engels ([1886] 2000: 12) resalta que el sistema hegeliano responde a una teorización hermética que resultó en la inmovilización de la realidad, desvirtuando su lado revolucionario. Engels, en *Ludwig Feuerbach*, critica la falta de capacidad de la filosofía hegeliana para

²² Stephen Jay Gould consideraba la teoría de la evolución humana de Engels como la más avanzada de la era victoriana (Foster, 2017: 48).

²³ Esto no quiere decir que el marxismo siga una idea basada en el darwinismo social. En todo caso, su inspiración darwiniana refiere a los efectos que tuvieron tanto en Engels como en Marx la ilustración y los descubrimientos científicos de su época. En Adam Smith se ha detectado que la física newtoniana impacta de manera general en la forma epistémica en que plantea sus tesis sobre la economía política. Se ha descubierto que éste impacto no fundamenta el egoísmo metodológico atribuido como resultado de la aplicación de la física newtoniana en la teoría económica contemporánea. De la misma manera, en Engels y Marx los desarrollos científicos y la historia de la naturaleza juegan un rol central en sus teorías, sin que exista un vínculo que lleve a la justificación del darwinismo social en sus elaboraciones.

transformar la realidad, considerándola "estática". En consecuencia, se puede afirmar que el objetivo emprendido por Engels y Marx se centró en construir una *filosofía de la praxis*, entendida no como una *praxis teórica*, sino como una actividad real, que transforma el mundo (Sánchez Vázquez [1967] 2003a: 129).

Sánchez Vázquez ([1967] 2003a: 132) describe la manera en que la formación del materialismo histórico puede concebirse como un proceso teórico-práctico. En el plano teórico Marx y Engels critican y asimilan la filosofía hegeliana, los aportes de los jóvenes hegelianos y Feuerbach, las teorías de los economistas ingleses y las doctrinas socialistas y comunistas, mientras que en el práctico estudian y experimentan: la realidad de la economía capitalista, la situación de los trabajadores ingleses y las revoluciones de 1848 (Sánchez Vázquez [1967] 2003a: 132). Su proceso teórico-práctico produjo una filosofía de la *praxis revolucionaria* que puede entenderse como un modelo epistémico "dinámico" de análisis y transformación de la realidad económica, en oposición a la filosofía hegeliana.

En *Ludwig Feuerbach*, Engels reafirma la oposición del materialismo histórico al dogmatismo asociado a la noción hegeliana del "espíritu absoluto". Engels aporta al materialismo histórico un modelo epistémico humanista y dinámico porque pretende analizar y transformar la realidad alienante impuesta por el capitalismo. Por lo tanto, en el discurso de Engels no existe una dicotomía teórica con Marx, y su obra no puede caracterizarse como un antihumanismo que anula la voluntad del ser humano. Contrariamente, en la crítica de Engels, se manifiesta un concepto de *praxis revolucionaria*, en el que los sujetos organizados pueden transformar las condiciones de la realidad capitalista.

I.III Feuerbach y la naturaleza

Un par de años antes de que Engels y Marx iniciaran el proceso de "reconquista" de la dialéctica hegeliana a través de sus escritos, Feuerbach (1841) había publicado *La esencia del cristianismo*. Esta obra fue un detonante para cuestionar el idealismo de Hegel. Engels ([1886] 2000: 17) explica que la obra de Feuerbach llegó a ser tan importante que todos los jóvenes hegelianos se convirtieron en sus seguidores. A través del sensualismo de Feuerbach se resolvían los problemas que los jóvenes hegelianos habían detectado respecto a la noción idealista de la "naturaleza". Para Engels ([1886] 2000: 17), la contribución de Feuerbach es importante debido a que la naturaleza no es cuestionada. Los sujetos son parte de la naturaleza y no se separan nunca de ella, ésta es condición de existencia para el ser humano, presentándose como la base fundamental para su desarrollo. No existe un mundo espiritual más allá de los sujetos y la naturaleza (Engels, [1886] 2000: 17). Los seres espirituales son el resultado de la imaginación humana. Esta idea permite dar un paso para que la filosofía (a través del sensualismo) se concentre en el estudio del ser humano, la naturaleza y su realidad objetiva.

Las ideas de Feuerbach se pueden situar históricamente en un proceso epistémico que tiende a cuestionar la filosofía especulativa alemana desde el materialismo. La crítica a la religión resulta en la consideración del "espíritu absoluto" como el remanente de la creencia en un ser espiritual que ha creado el mundo (Engels, [1886] 2000: 24). Al cuestionar a la religión y el mundo espiritual, se fortalece la idea de que lo existente es el "mundo material" y lo que es "perceptible" a través de los sentidos (Engels, [1886] 2000: 24). Por lo tanto, la materia no es el resultado del espíritu, sino que el espíritu es el resultado de la materia (Engels, [1886] 2000: 24).

Si en el siglo XX, la obra de Althusser pretendía aislar herméticamente a Marx, la idea de que en 1886 Engels estuviera hablando sobre los fundamentos hegelianos y feuerbachianos que habían impactado en el marxismo, generaba una refutación sobre la idea de una “ruptura epistémica” total con la filosofía alemana. Los resultados de investigación de Engels, en *Ludwig Feuerbach*, proponen una relación distinta a la “ruptura” y a la percepción de una “revolución teórica” en Marx. En todo caso, las ideas de Engels muestran las tendencias filosóficas en el momento de su investigación que llevaron a ambos autores a un proyecto de transformación de las ideas hegelianas, sin que ésta supusiera un proceso de “ruptura”. Sin embargo, la propuesta de Althusser sobre el desarrollo de una “ruptura” epistémica en Marx, presupone un lastre “ideológico” en los escritos de Engels que seguían subrayando la importancia de las contribuciones de la filosofía alemana.

Los esfuerzos colectivos que se han realizado para publicar la obra entera de Marx, a través del proyecto MEGA (Marx-Engels-Gesamtausgabe)²⁴ han revelado la posibilidad de considerar la relación entre Hegel, Feuerbach, Engels y Marx en términos que difieren de la percepción de “ruptura”, dominante en el marxismo hasta nuestros días. Se presenta así la necesidad de recuperar una visión del materialismo histórico que reconoce sus bases teóricas, las transformaciones realizadas sobre ellas y la necesidad de fundamentar una conexión entre teoría y práctica. Por lo tanto, la formulación del marxismo responde mayormente a la necesidad de un proyecto teórico-práctico de transformación de la realidad.

Existe un hilo conductor entre la idea que sustenta la ejecución de un proyecto “teórico-práctico” y la descripción que hace Engels en *Ludwig Feuerbach* sobre la relevancia de la filosofía clásica alemana y su transformación en las obras que realizaron Marx y él (tanto individuales como colectivas). El hecho de que el proyecto no abandone la teoría refiere al reconocimiento y crítica de la base filosófica y teórica de su tiempo, es decir de su cuestionamiento a la filosofía alemana, a la economía política, al utilitarismo, al materialismo mecanicista y al idealismo especulativo. El hecho de que el proyecto de Engels y Marx tenga una dimensión práctica destituye en sí misma la concepción adherida a ambos autores en la percepción del materialismo histórico dominante, que se restringe al análisis de la realidad capitalista, derivando en una posición “contemplativa” que se opone a la *praxis*.

Como ejemplo, del argumento sustentado en el párrafo anterior es posible detectar que en los *Manuscritos*, la posición de Marx respecto a Feuerbach es crítica, sin dejar de reconocer sus méritos respecto a la crítica al idealismo hegeliano. De tal manera que se entienden las “limitaciones” de la propuesta de Feuerbach mediante la valoración de sus méritos (Sánchez Vázquez, 2003b: 175)

Las principales contribuciones de Feuerbach en los *Manuscritos*, responden a tres argumentos. El primero es el hecho de que la filosofía hegeliana es concebida por Feuerbach como una “religión”, que es conducida y desarrollada en la esfera del “pensamiento”. Para Feuerbach, la

²⁴ El proyecto MEGA (Marx-Engels- Gesamtausgabe) pretende publicar la obra completa de Marx y Engels. Marcello Musto (2010a: 289) explica que “el primer intento de publicar sus obras completas, se hizo en la Unión Soviética... en la década de 1920 pero a principios de la década de 1930 los estalinistas... y el advenimiento del nazismo en Alemania interrumpieron... esta edición”. En 1975 hubo otro intento pero fue detenido por la caída del Muro de Berlín. En 1990 se formó la Fundación Internacional Marx-Engels (IMES) para completar esta edición (Musto, 2010a: 289). El proyecto MEGA comprende cuatro secciones: Todas las obras de Engels y Marx, “su correspondencia, *El capital* y sus varios borradores, más de doscientos cuadernos sobre los más variados temas en ocho idiomas.

religión y la filosofía hegeliana” poseen un fundamento antropológico común, en ambas detectó la “alienación del ser humano”, con la particularidad de que en Hegel la religión se “racionaliza”, existe una formulación “racional de Dios” (Sánchez Vázquez, 2003b: 175). La crítica a la religión supone en Feuerbach que los sujetos proyecten en Dios los mejores atributos de sí mismos. Dios es el resultado de la de mente humana, sin embargo, Dios se convierte en un extraño para los seres que lo crearon y termina dominándolos. Por lo tanto, las cualidades humanas se encuentran enajenadas en Dios. El marxismo considera que este mismo proceso se desarrolla en los planteamientos de Feuerbach porque su percepción del ser humano sigue siendo abstracta y su forma de plantear las relaciones humanas aparece mediada a través de la “religión del amor”.

La segunda contribución de Feuerbach, según Marx, es la formulación del “verdadero materialismo” que supone el desarrollo de la “ciencia” debido a que se niega la presencia de seres espirituales y se parte de las relaciones entre los sujetos como sustento de la apreciación del mundo (Marx, [1932] 1992: 381). Feuerbach hace un reemplazo entre la abstracción que supone lo “infinito” por lo “sensorial, lo “real” o lo “particular” (Marx, [1932] 1992: 381). Por lo cual, dicha transformación propone que la filosofía se ocupe cada vez más en asuntos “reales”, dejando de lado preocupaciones “teológicas”. La relación entre los sujetos que conforma su teoría es concebida como una “actividad objetiva y desinteresada” que se opone a la religión” (Sánchez Vázquez, 2003b: 176). Como ser genérico, el ser humano se relaciona con los demás como un “ser pensante”. El conocimiento sólo puede encontrarse en la comunidad, aunque éste se refiere a la percepción abstracta del ser humano, por lo tanto es abstracto y antropológico (Sánchez Vázquez, 2003b: 176).

La tercera aportación de Feuerbach a la filosofía es criticable para Marx. Feuerbach recupera la “abstracción” a través de “la religión y la teología” porque concibe la “negación de la negación”²⁵ como “la contradicción de la filosofía hegeliana consigo misma” (Marx, [1932] 1992: 381). En otras palabras, afirma una posición teológica después de haberla negado (Marx, [1932] 1992: 382). Marx ([1932] 1992b: 382) explica que Feuerbach entiende “la negación de la negación” o “lo concreto como pensamiento que se supera a sí mismo en el pensamiento” y “como pensamiento que se esfuerza por ser conciencia directa, naturaleza (y) realidad”²⁶.

El logro de Feuerbach fue mostrar la relación vinculante entre la dialéctica hegeliana y el idealismo, y el hecho de que la dialéctica en su forma especulativa se manifieste en el idealismo (Marx, [1932] 1992). Sin embargo, Marx no acepta que la “negación de la negación” se asocie exclusivamente con la forma idealista hegeliana ([1932] 1992b). Critica a Feuerbach por no considerar que “la negación de la negación” pueda relacionarse con un contenido “real”. La

²⁵ La “negación de la negación” representa la aplicación del método dialéctico hegeliano. Es un proceso de reflexión por el que el conocimiento llega, en una primera etapa a un resultado positivo (concreto o real) (Sandkaulen & Moyar, 2017: 23). Sin embargo, éste resultado no supone el fin del proceso, sino que se debe mostrar su relación con la totalidad absoluta, señalando su negación o “superación” (Sandkaulen & Moyar, 2017: 23).

²⁶ Feuerbach se enfrentó a la “negación de la negación” hegeliana que “afirmaba ser lo absolutamente positivo”, asumiendo “la negatividad como principio motor del desarrollo” (Sánchez Vázquez, 2003b: 178). Marx encuentra que lo positivo está en sí mismo en Feuerbach y se funda no negativamente, sino positivamente (Sánchez Vázquez, 2003b: 178). Por tanto, en Hegel, lo positivo se identifica en la conclusión del proceso a través de “la negación de la negación”. Sin embargo, en Feuerbach, “lo positivo es el punto de partida”.

visión de Feuerbach equivale a suponer que la dialéctica, en general, tiene un contenido necesariamente idealista (Marx, [1932] 1992).

Marx llegó a la conclusión de que existen procesos dialécticos en la realidad histórica, por lo que las críticas de Marx a Feuerbach y Hegel, en los *Manuscritos*, esbozan el potencial de la dialéctica hegeliana, así como su “reapropiación” en las ideas del materialismo histórico que posteriormente aparecen como parte del proceso teórico-práctico en las *Tesis sobre Feuerbach*, *La ideología alemana* y en *Una contribución a la crítica de la economía política*. En esta última obra, este proceso es un elemento central en la formulación del materialismo histórico. Engels también incorpora esta concepción en *Ludwig Feuerbach* y en la *Dialéctica de la naturaleza*, revelando el carácter epistémico revolucionario de la dialéctica hegeliana en su forma desmitificada.

Marx ([1932] 1992b) critica a Feuerbach por rechazar el carácter histórico de la dialéctica. Esta tesis también fue retomada y examinada en profundidad por Engels en *Ludwig Feuerbach*. Engels ([1886] 2000: 25-26) conecta el “bloqueo” teórico de Feuerbach con la imposibilidad de una interpretación de las relaciones entre la mente y la materia. Feuerbach se centra en una perspectiva del materialismo mecanicista del siglo XVIII²⁷ y por lo tanto, la relación entre la “mente” y la “materia” no puede concebirse como “un proceso” que se desarrolla históricamente (Engels, [1886] 2000: 25).

El análisis de Engels ([1886] 2000: 32) afirma que el idealismo se mantiene en Feuerbach porque se centra en el hecho de que las relaciones humanas deben ser consideradas como la “verdadera religión”, razón por la que el sujeto real “se convierte en el sujeto del espíritu de Hegel” (Sánchez Vázquez, 2003b: 184). Engels ([1886] 2000: 32) destaca que Feuerbach pretende generar una nueva religión. La relación suprema entre los seres humanos se exterioriza en el “amor sexual”. Para Feuerbach, todas las relaciones humanas involucran sentimientos de amor, y adquieren su plena legitimidad a través de la religión.

El hecho de que el materialismo histórico critique a Feuerbach no quiere decir que no mantenga la originalidad de algunas de sus tesis, formalizadas a través de su propia reinterpretación. En primer lugar, el marxismo hereda de Feuerbach un conjunto de posiciones ontológicas (Foster, 2004: 24) que se relacionan con la naturaleza y su crítica a la religión. El marxismo se centra en la percepción de la relación entre el ser humano, la naturaleza y los sentidos, adoptando la idea de que no existe nada más allá de la naturaleza (Engels, [1886] 2000: 17).

En los *Manuscritos*, Marx retoma la concepción de Feuerbach del “ser humano real”, sin embargo advierte que sigue siendo una noción abstracta, porque carece de una perspectiva histórica (Sánchez Vázquez, 2003b: 184). Engels señala lo mismo años después, en *Ludwig Feuerbach* ([1886] 2000: 32). En los *Manuscritos*, Marx ([1932] 1992b: 381) asume que Feuerbach “fundó el verdadero materialismo... al hacer de la relación social del hombre con el hombre el principio básico de su teoría”. Esta comprensión puede ubicarse, en su forma mistificada, en la crítica de la religión de Feuerbach. Cuando Feuerbach critica la alienación y el extrañamiento en la religión, evidencia que los sujetos toman conciencia de sí mismos, y

²⁷ Durante el siglo XVIII “el materialismo... era predominantemente mecánico”, porque “lo que el animal era para Descartes” el sujeto “era para los materialistas del siglo XVIII una máquina” (Engels, [1886] 2000: 25).

entonces es posible observar que las relaciones se establecen entre los sujetos, sin que medie un creador ultramundano (Sánchez Vázquez 2003b: 217).

La crítica de Engels y Marx no se detiene en la toma de conciencia de los sujetos de su autonomía respecto a Dios, de modo que el ser humano no aparece en el marxismo como un ser abstracto, sino como producto de sí mismo y de sus relaciones sociales: los seres humanos generan su propia existencia. Esta idea humanista es reconocida ampliamente en Marx, desde sus *Manuscritos* hasta *El capital*. Sin embargo la contribución de Engels en *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre* ha sido opacada, reduciendo su percepción a una presunta vinculación científicista.

Engels escribió *El papel del trabajo en la transformación del mono al hombre* en 1876 y fue publicado en *Neue Zeit* en 1895. Mediante referencias directas a la obra de Darwin (*Sobre el origen de las especies*), Engels ([1895] 1995) argumenta la importancia del trabajo en el proceso de evolución humana. Se afirma que el trabajo es "la primera condición básica de toda existencia, y esto es hasta tal punto que... el trabajo creó al hombre mismo" (Engels, [1895] 1995). Engels explica que los simios antropomórficos, descritos por Darwin, fueron desarrollando cada vez actividades más diversas con sus manos, por lo que las capacidades de la mano se adaptaron y heredaron. Así, el trabajo que se hacía con las manos contribuía al desarrollo de las mismas. Por lo tanto, "la mano no es sólo el órgano del trabajo, es también el producto del trabajo" (Engels, [1895] 1995).

Basándose en la ley de Darwin sobre la "correlación del crecimiento", Engels ([1895] 1995) describió que "el perfeccionamiento gradual de la mano humana, y el desarrollo que le acompaña en la adaptación de los pies para la marcha erguida... reaccionó sobre otras partes del organismo". Del mismo modo, al transformarse el mono en hombre, el trabajo llevó al ser humano a explorar la naturaleza y desarrollarse a través de mecanismos de cooperación y comunicación. Engels ([1895] 1995) vincula a este fenómeno el desarrollo de la laringe, que paulatinamente también impactó en la ampliación de las capacidades del cerebro, los sentidos y el oído, generando un impulso en el desarrollo "del trabajo y el habla".

Consecuentemente, Engels comparte la idea de que el trabajo emerge como elemento central en la evolución del "mono al hombre", al mismo tiempo esta idea sirve como una refutación al creacionismo. Engels retoma una visión presente en los *Manuscritos*, sobre el papel de la ciencia y el descubrimiento de evidencias objetivas que puedan ser utilizadas para disociar el origen de la vida en la tierra con un enfoque positivista, dogmático y creacionista. Para Engels, la vida en la tierra responde a un proceso histórico del desarrollo natural. Marx también se había preocupado por las mismas cuestiones en su obra. Por ejemplo, en *El capital* Marx ([1867] 1990: 283-306) explica cómo se altera en el capitalismo la capacidad del trabajo, en beneficio de la acumulación de capital, subsumiendo la posibilidad de autoproducción humana.

En segundo lugar, el concepto de alienación desarrollado en los *Manuscritos* es de inspiración hegeliana y feuerbachiana. En su reconceptualización, se sigue la misma línea de análisis que En Hegel y Feuerbach, la alienación es un tema espiritual y abstracto. Sin embargo, Marx desmitifica la idea feuerbachiana de alienación y utiliza su configuración para ilustrar la separación a la que se somete a los seres humanos en la producción burguesa. Marx considera "el acto de enajenación de la actividad humana" en cuatro "aspectos" (Marx, [1932] 1992: 326-334). El primero se refiere a la relación del producto del trabajo como "objeto ajeno" que domina al trabajador (Marx, [1932] 1992: 326). Para Marx, esta relación también se traslada al

nivel de los recursos naturales, que aparecen cosificados (Marx, [1932] 1992: 327). El segundo aspecto se refiere a la relación entre "trabajo" y el acto de producción del trabajo (Marx, [1932] 1992: 328). La actividad que realiza el trabajador le es "extraña", es una actividad que no le pertenece y que está dirigida contra él (Marx, [1932] 1992: 328-329). El tercer aspecto de la alienación es la transformación capitalista de la capacidad genérica del ser humano (de la característica de relacionarse con su especie), privándolo de la naturaleza y de sus facultades espirituales genéricas. El cuarto aspecto indica que el sujeto está separado de los mismos miembros de su especie debido a todas las condiciones anteriores. Por eso, en el capitalismo, los sujetos están enfrentados y se relacionan principalmente de manera cosificada (Marx, [1932] 1992: 330). Los estudios de Marcello Musto (2010b: 99) han mostrado que Engels y Marx mantienen en *El Capital* un argumento más desarrollado de la categoría alienación, por ejemplo, en la tesis del fetichismo de las mercancías, presentada en el capítulo introductorio de *El Capital*. En el capítulo III de esta tesis se profundizará en las consecuencias de la categoría alienación en el marxismo.

En tercer lugar, el concepto feuerbachiano sobre la naturaleza, que niega la presencia de seres espirituales, condujo a Marx a la concepción de producción real e histórica del ser humano. Para Marx, el sujeto humano, como ser universal, "vive de la naturaleza inorgánica"; en este sentido, el proceso de desarrollo humano muestra que cuanto más universales son los sujetos, "más universal es el ámbito de naturaleza inorgánica" que habitan (Marx, [1932] 1992: 327). En consecuencia, la naturaleza constituye "una parte de la conciencia", y también una parte de la vida y la actividad humana (Marx, [1932] 1992: 327-328).

Marx propone una premisa física y biológica de la naturaleza, y afirma que la existencia del ser humano depende de los recursos naturales y de la "universalidad" humana, que es producto de la relación que el sujeto establece con la naturaleza (Marx, [1932] 1992: 328). Por eso, la naturaleza es: "un medio directo de vida". La actividad humana vital (el trabajo) sólo puede llevarse a cabo a través de los recursos naturales. Además, el hecho de que los sujetos "vivan" en la naturaleza implica que la naturaleza es el "cuerpo inorgánico" de los seres humanos (Marx, [1932] 1992: 328) y dependen de la relación continua con ella para no "morir". La naturaleza es también una totalidad, y el ser humano forma parte de ella (Marx, [1932] 1992: 328). Por lo tanto, cualquier aspecto de la vida "física" y "espiritual" del ser humano tiene una relación directa con la naturaleza (Marx, [1932] 1992: 328).

Es posible identificar que el concepto de naturaleza y las posiciones ontológicas de Feuerbach, en sus formas desmitificadas, tuvieron una influencia fundamental en el materialismo histórico, específicamente en lo que se refiere a las denuncias de Marx y Engels sobre la devastación capitalista de los recursos naturales. Debido a que Marx y Engels retienen de Feuerbach la noción del ser humano como un "ser natural", no asumen una posición prometeica frente a la naturaleza. Su trabajo demuestra cómo el capitalismo ha alterado la posibilidad de controlar racionalmente el metabolismo entre los seres humanos y la naturaleza, produciendo una crisis civilizatoria global en la que la vida en el planeta está sujeta a la acumulación de capital. Por ejemplo, el argumento de Engels sobre la relevancia del desarrollo de las ciencias naturales, muestra el deterioro del ser humano y de la naturaleza en el capitalismo. Un estudio detallado de las implicaciones teóricas de *Ludwig Feuerbach* permite reconocer la preeminencia que ha tenido la obra de Engels en el desarrollo contemporáneo de la crítica ecológica del capitalismo, y el papel del materialismo histórico como *filosofía de la praxis* revolucionaria, que lo hace posible.

I.IV El sujeto humano histórico-concreto en el marxismo y la superación de las condiciones de dominación capitalista

La abstracción de la filosofía hegeliana condujo a Engels y Marx a considerar una alternativa del ser humano, percibida como un ser histórico-concreto. En el texto de Engels, *Esbozo de crítica de la economía política* ([1844] 2018), sus referencias históricas a la economía inglesa tienen como objetivo proporcionar un trasfondo histórico a los desarrollos de las condiciones materiales de producción. Una de las repercusiones importantes del artículo de Engels fue el hecho de que en los *Manuscritos de 1844*, se plantea la exigencia de un tratamiento histórico que vincula al proceso de desmitificación de la filosofía alemana y la refutación de la apología de la propiedad privada en el pensamiento económico.

El marxismo reconoce que todas las características del ser humano son necesariamente un resultado histórico de su interacción con la naturaleza porque en la medida en que los seres humanos interactúan con ella, a través del trabajo, la modifican y se convierte en una “naturaleza humanizada” (Marx, [1932] 1992: 353). El trabajo, y la forma en que se lleva a cabo la producción, representa la historia humana o la historia real del ser humano ([1932] 1992b: 353).

Sánchez Vázquez (2003b: 245) explica que el concepto de ser humano, como ser social e histórico, se basa en la necesidad de historicidad porque su sociabilidad adopta formas históricas concretas. Marx identifica que la economía política burguesa ha visto el “trabajo enajenado”, como una condición inherente al trabajo humano. Esta generalidad ahistórica es criticada a lo largo de la obra de Marx y Engels. Por ejemplo, a la abstracción de supuestos muy sencillos de interacción del ser humano, al que Marx llamó “robinsonadas” en alusión a la novela de Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*.

Uno de los debates críticos entre el materialismo histórico y la economía política clásica se ha centrado en el *homo economicus*. La noción ahistórica de los economistas políticos clásicos ayudó a asociar a los seres humanos con un conjunto de características esenciales fijadas para cualquier tiempo o lugar. Principalmente, a través de las reinterpretaciones de la teoría económica contemporánea mediante el utilitarismo, que será explorado en capítulos posteriores. La crítica del marxismo cobra validez en la actualidad debido a que el pensamiento económico dominante se ha desarrollado a través del análisis del *homo economicus*, en términos cercanos a los descritos por la teoría marxista, respecto al egoísmo fijado como una característica eterna e inherente a los seres humanos.

Mediante el estudio de las condiciones materiales de producción, asociadas a un concepto histórico y dinámico del ser humano, Marx y Engels descubrieron que ningún rasgo considerado como eterno podía fijarse en la conducta. Por lo tanto, el carácter epistémico del materialismo histórico puede considerarse “dinámico” porque se enfrenta a un conjunto de posiciones “estáticas” y “ahistóricas” de los economistas políticos que se asocian a la preservación del sistema económico. La idea del ser humano considerado como un ser histórico y social proyecta un “dinamismo” epistémico en el pensamiento económico, que aunado a la visión de los sujetos como creadores de su propia realidad, lleva al cuestionamiento del sistema.

Las interpretaciones mecanicistas del marxismo, como el estructuralismo de Althusser, han deformado la idea de la concepción histórica de Marx y Engels, basándose mayormente en una lectura determinista y estática de *Una contribución a la crítica de la economía política*, así

como de *El capital*, que asumen que las leyes que rigen el sistema capitalista desbordan las capacidades volitivas de los seres humanos y niegan su capacidad de acción. La misma idea aparece a favor de los adherentes de la "disputa de Engels", responsabilizando a Engels de asumir un determinismo histórico. Estos posicionamientos implican que los seres humanos no pueden cambiar su destino; los sujetos deben esperar pasivamente que las contradicciones entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción terminen por sí mismos con el sistema capitalista.

Una de las ideas fundamentales que explora Engels, en *Ludwig Feuerbach*, es que el camino de la historia está intrínsecamente relacionado con las metas de la "conciencia y la voluntad" humana, que aparecen en el mundo exterior como resultado de las voluntades que configuran la historia. Subrayando la capacidad transformadora de los seres humanos especialmente en una realidad capitalista que los subyuga. Adolfo Sánchez Vázquez (2003a: 355) explica que cuando Engels se refiere a "la conciencia y la voluntad humanas" alude a la relación entre "lo reflexivo y lo espontáneo". Por lo tanto, en la obra de Engels y Marx, el proletariado puede "subvertir el orden económico y social que lo aliena" a través de una *praxis revolucionaria* "consciente y reflexiva".

Marx y Engels estaban dirigiendo su trabajo a la clase obrera. Pensaban que el movimiento obrero debía conocer las leyes del funcionamiento capitalista y ser consciente de "las posibilidades objetivas de su emancipación" (Sánchez Vázquez, 2003a: 355). Consiguientemente, el análisis que presentan Engels y Marx no se reduce a la contemplación del funcionamiento del capitalismo, sino que apunta a generar en la clase obrera los elementos teóricos que posibiliten la acción transformadora. Por eso, el proletariado sólo puede "liberarse a sí mismo" si toma "conciencia de su explotación", y de la "necesidad de desarrollar una *praxis revolucionaria*" (Sánchez Vázquez, 2003a: 355).

La *praxis*, objetivamente se relaciona con las necesidades, limitaciones y posibilidades humanas porque se fundamenta en la historia y la sociedad (Sánchez Vázquez, 2003a: 355). En un sentido subjetivo, la *praxis revolucionaria* requiere que la clase obrera planifique la transformación social y sea consciente de la necesidad histórica de ejercerla, de sus límites y sus posibilidades (Sánchez Vázquez, 2003a: 355). La *praxis* revolucionaria de la clase obrera no está preestablecida sino que se adapta dinámicamente a las condiciones histórico-sociales en las que se desenvuelve (Sánchez Vázquez, 2003a: 356). La misión histórica de la clase obrera, que consiste en asumir esta *praxis revolucionaria*, se fundamenta en la necesidad histórico-social que responde al carácter subalterno asignado al proletariado en el capitalismo. Esta misión histórica cobra mayor relevancia cuando las contradicciones del sistema capitalista se agudizan (Sánchez Vázquez, 2003a: 357). Sánchez Vázquez destaca que el papel del proletariado como "clase revolucionaria" no ha caducado. Rechaza los argumentos de los teóricos reformistas (principalmente los derivados históricamente de las políticas keynesianas originadas en la posguerra) que consideran que el estado de bienestar del capitalismo ha anulado la función histórico-social de la clase obrera, debido a que estas reformas no eliminan la alienación capitalista de los seres humanos.

En el pensamiento económico se percibe un patrón que parte del imperativo: "divide y vencerás", como principio rector de las versiones positivistas y economicistas de las distintas tradiciones teóricas, así como del comportamiento en general del pensamiento económico. Este precepto es sinónimo de simplicidad, reducción y degradación teórica, entendida como la

tendencia a la hiperespecialización del conocimiento que detectó Adam Smith (1982 [1795]: i.v.34) y que finalmente se manifestaba como un fenómeno pernicioso que se debía evitar. Las versiones humanistas del materialismo histórico detectaron este proceso, que puede ser entendido en términos de alienación. La teoría se separa de sus fundamentos para seguir una senda de investigación guiada por una visión cientificista del progreso que termina fundamentando la ruptura y la “revolución” de Marx exclusivamente en términos teóricos. En el siguiente capítulo se profundiza más en ello y se responde a la pregunta ¿se encuentra la teoría marxista autoalienada?

Capítulo II. ¿Se encuentra la teoría marxista alienada? La experiencia de Sánchez Vázquez, los *Manuscritos de 1844* y el combate a la hiperespecialización en el pensamiento económico²⁸

La identificación de la obra de Marx como una “ciencia revolucionaria” trajo consigo un proceso de reducción al economicismo, de negación de sus influencias teóricas (la filosofía clásica griega, la filosofía alemana y la economía política) y de su desarrollo posterior en intercomunicación con el pensamiento económico. La idea de que en Marx existe una “revolución teórica” entra en contradicción con la *praxis revolucionaria* y real. Los estructuralistas confían en que el análisis económico marxista, la determinación de sus leyes y su certidumbre en las mismas conduzcan a la sociedad a un estado de emancipación del sistema capitalista. Conciben un destino teleológico en la sociedad, sin embargo la hiperdeterminación de las estructuras supone que el sujeto no puede reaccionar ante la realidad cambiante del sistema, que termina privándolo y subyugando su comportamiento al de mero espectador. El marxismo, visto desde el estructuralismo se convierte en una disciplina contemplativa que diluye la acción del ser humano.

Surge una contradicción entre el carácter “revolucionario” de Marx y las propuestas teóricas de la economía inspiradas en el estructuralismo (que se somete exclusivamente a la formulación de las leyes del funcionamiento capitalistas) y la acción real de los sujetos. Como se ha estudiado en el capítulo anterior la teoría marxista se fundamenta principalmente en una *filosofía de la praxis*, que tiene por cometido la transformación de la realidad social, bajo la idea de que la teoría y la práctica forman parte de la misma acción, no hay teoría sin *praxis* y viceversa. No obstante, los planteamientos althusserianos han promovido una visión distorsionada sobre el carácter “revolucionario” de la teoría marxiana que lleva a la desvirtuación de lo que en el marxismo significa la revolución y su vínculo inseparable con una característica ontológica dinámica del ser humano (como se expuso en el capítulo anterior).

El hecho de que la perspectiva estructuralista se haya convertido en la versión dominante del marxismo durante el siglo XX ha llevado a plantearse la pregunta ¿se encuentra la teoría marxista alienada en el pensamiento económico? La idea de la alienación ha sido tratada en el capítulo anterior y seguirá siendo un hilo conductor en la tesis. Los desarrollos provenientes del estructuralismo han impactado en la concepción contemporánea sobre la percepción de la obra de Marx, así como en el análisis de la dinámica capitalista. Se asume que la evolución de la teoría marxista debería profundizar en el estudio de las leyes que rigen el capitalismo, separando el resto de los fenómenos que ocurren en el sistema económico del análisis materialista histórico.

La hiperespecialización asociada al estructuralismo ha formulado una suerte de alienación teórica sobre los resultados de investigación, apareciendo los desarrollos de la economía política marxista, como un intento de reproducir los fundamentos instrumentalistas y positivistas. Por lo tanto, se ha anulado cualquier rasgo de autonomía de los sujetos frente a la dominación capitalista. La economía política de inspiración marxista pretende delinear un

²⁸ Una versión previa de este capítulo será publicada en el libro *Filosofía, estética y política para una lectura marxista de nuestro tiempo*. Jiménez Contreras, B. (2023). Humanismo y enajenación. La constitución de un análisis histórico concreto sobre el sujeto humano a partir de los manuscritos de 1844 en Adolfo Sánchez Vázquez. *Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía estética y política para lectura marxista de nuestro tiempo* (pp. 235-260) Valencia: Tirant Humanidades.

conjunto de leyes para obtener certezas que permitan la identificación de patrones para la elaboración de políticas económicas, que lejos de cuestionar el capitalismo se simplifican a explicarlo y con ello desvinculan la teoría de la *praxis* y legitiman la situación de dominación de los sujetos.

Siguiendo este patrón, las reinterpretaciones que pretenden actualizar la obra de Marx tienen a desvincularse de cualquier apreciación humanista. Los sujetos, en la visión ortodoxa del materialismo, se encuentran imposibilitados para superar las leyes inherentes al sistema capitalista. Consecuentemente, el único progreso se limita a la mejora de las condiciones salariales o a la aplicación de las políticas económicas que ayuden al mejoramiento del ciclo económico y en última instancia, a que éstas repercutan sobre la gran masa oprimida.

La división rígida entre estructura y superestructura, así como la idea sobre el abandono de cualquier rastro humanista en la obra madura de Marx, y la formación de una identidad marxiana, relacionada con una rigurosa científicidad del método materialista histórico han conducido a la formación de una ortodoxia que se caracteriza principalmente por el carácter determinista de su análisis teórico. Al mismo tiempo, se relaciona con la pérdida de autonomía de los sujetos para ejercer acciones que conlleven a la modificación del *statu quo*. Por lo tanto, se confía en el colapso espontáneo del sistema, y se vincula con el advenimiento de una situación histórica en la que las contradicciones capitalistas conduzcan a su declive.

La generación de cierta certidumbre en las “leyes de la historia” propició pasividad política en la sociedad porque se estimó conveniente “esperar a que las condiciones previas para la revolución maduraran”, lo que condujo al rechazo teórico de cualquier actividad revolucionaria prematura (Femia, 2019: 106). Como expone Joseph Femia (2019: 106) para el marxista ortodoxo “la salvación no proviene de las obras, sino de la gracia”. Esta argumentación es anterior a Althusser, no obstante, en las elaboraciones que se presentan en *La revolución teórica de Marx* el materialismo histórico se ciñe a una aplicación instrumental para el análisis de la sociedad, eliminando cualquier rasgo de *praxis* política crítica de la dinámica capitalista.

Estas ideas refieren principalmente a las interpretaciones científicistas que se han hecho sobre el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx [1859] 2008: 4-5), en el que se ha deducido una separación entre la estructura y la superestructura económica. Igualmente, se ha generado una visión determinista del modo de producción de la vida material, sobre los demás aspectos de la vida humana.

La ortodoxia marxista ha tendido a circunscribirse al estudio de la vida material o a la hiperespecialización en las leyes que rigen la estructura económica. Su acción se exterioriza en la deducción de propuestas de política económica, que perpetúan las condiciones de alienación y dominio del sistema bajo la forma de mejoras para la clase obrera. Generalmente, el marxismo ortodoxo y su vertiente economicista mantienen una actitud pasiva frente a la situación de explotación capitalista y confían en el surgimiento de las condiciones históricas que permitan el colapso del sistema.

La ortodoxia marxista desprecia las contribuciones provenientes del humanismo, admitiéndolo como un rasgo antropocéntrico, ideológico y precientífico. Se evita profundizar en la crítica al capitalismo concebido como un sistema alienante que ha convertido la vida humana y los recursos naturales en una mercancía. Del mismo modo, se evade reflexionar en los mecanismos que podrían devolver al sujeto la libertad en el proceso de trabajo y producción, que conllevan

a superar la alienación. Estas apreciaciones son entendidas como parte de un análisis falaz, que se centra en una interpretación antropológica, proveniente de las obras de juventud de Marx y que entra en un “aparente” conflicto con su madurez teórica.

Como contrapunto al análisis ortodoxo del marxismo, y a las formulaciones althusserianas instrumentalistas de la economía de Marx, este capítulo tiene por objetivo analizar la actualización, que hace Adolfo Sánchez Vázquez, del materialismo histórico, del enfoque del sujeto humano y del humanismo de la obra de Marx. A través de una presentación histórica del debate que entabla Sánchez Vázquez con las posiciones humanistas que surgen como respuesta a la publicación de los *Manuscritos de 1844*, y de la alternativa teórica que presenta Althusser en la formulación del estructuralismo como un “antihumanismo teórico”. Por lo tanto, este capítulo tiene por objetivo profundizar en la relevancia del estudio de Adolfo Sánchez Vázquez porque a partir de su análisis se puede generar una propuesta marxista que permite dialogar con las teorías precedentes y plantear un enfoque epistémico que es resultado de la interacción crítica y dialéctica de las posturas examinadas. En segundo lugar, se argumenta que la visión ortodoxa del materialismo histórico, al evadir el humanismo, ejerce un proceso de alienación teórica de los elementos epistémicos fundacionales del sujeto humano en la teoría marxista. Así mismo, se sostiene que el estructuralismo, en cuanto negación del “sujeto humano concreto”, se acerca en sus postulados esenciales al desarrollo del carácter instrumental que adquiere la teoría económica contemporánea, como una formulación determinista del proceder del sujeto humano.

En el primer apartado, se explica la apertura del materialismo histórico a problemas que habían sido evadidos por el marxismo dominante, mediante la interpretación humanista de los *Manuscritos* realizada por Sánchez Vázquez. Se expone la manera en que la visión humanista de Adolfo Sánchez Vázquez gestó un debate histórico en torno a las diferentes exégesis que surgieron a raíz de la publicación de los *Manuscritos* en el año de 1932. El debate de Sánchez Vázquez permite un diálogo crítico de las ideas, que genera un planteamiento propio sobre el carácter constitutivo del humanismo en el pensamiento marxista, donde el problema de la enajenación y sus implicaciones deben analizarse mediante una crítica objetiva de las relaciones sociales que la producen.

En el segundo apartado se muestra que el análisis de la obra de Louis Althusser se asocia a un intento por refutar las interpretaciones burguesas, hegelianas, fuerbachianas y neotomistas de los *Manuscritos* (que se generaron a lo largo de la primera mitad del siglo XX), derivando en la formulación de un “antihumanismo teórico”. Se combate la negación dominante del sujeto humano en la teoría marxista, a partir de la crítica que realiza Adolfo Sánchez Vázquez al estructuralismo de Louis Althusser. Se concibe al ser humano como un sujeto histórico concreto, que a medida que se va avanzando a la madurez teórica, se presenta como prerrogativa fundamental entenderlo a partir de las categorías económicas. El sujeto humano no se diluye, sino que es necesario referirse a él cada vez de manera más histórico-concreta a través de las relaciones sociales que surgen en el sistema capitalista. Finalmente, se muestra que el proyecto althusseriano, en cuanto a su rasgo de cientificidad definido por agentes y estructuras, mantiene características teóricas comunes con el análisis que hace la teoría económica ortodoxa porque ambos llegan a plantear una racionalidad económica determinista que deriva en una formalización estática de la economía.

II.I Los *Manuscritos* y sus exégesis

Las formulaciones que rechazan o apoyan el humanismo en Marx, derivadas del examen de los *Manuscritos*, forman parte de un problema filosófico en el análisis de la obra de Marx que Adolfo Sánchez Vázquez ha denominado como “la querella de los *Manuscritos*”. Igualmente, este enfrentamiento, que aparece como una dificultad particular en la filosofía de la economía, se manifiesta en una propensión que ha seguido el pensamiento económico al manifestar las tensiones derivadas entre la especialización del conocimiento que ha degenerado en una racionalidad instrumentalista y la formulación de la economía en términos de una propuesta multidisciplinar que se sustenta en la filosofía, la ética y la política. En el capítulo anterior este debate se exteriorizó en la “polémica de Engels” y también se realizó un paralelismo con los enfrentamientos que surgieron a raíz del “Das Adam Smith Problem”.

Sánchez Vázquez (2003b: 253-254) explica que desde la publicación de los *Manuscritos*, en el año de 1932 hasta febrero de 1956 (que se celebró el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética), este texto no fue objeto de profundización de los marxistas. Durante este período, el estudio de los *Manuscritos* fue analizado desde una perspectiva hegeliana (Sánchez Vázquez, 2003b: 253). Sin embargo, en el momento en que se llevaron a cabo las exégesis marxistas tuvieron que afrontar las interpretaciones idealistas y el alejamiento teórico, que había sometido el período estalinista a la obra de Marx (Sánchez Vázquez, 2003b: 254).

Las reacciones a la publicación de los *Manuscritos* pueden asociarse, de acuerdo con la investigación de Sánchez Vázquez, a dos posiciones “opuestas”, en las que confluyen “marxistas y no marxistas”. La primera visión presenta a los *Manuscritos* como una obra “filosófico-antropológica”, cuyas tesis condicionan el “desenvolvimiento” de su aparato teórico, considerándolo como la ampliación de los fundamentos de su trabajo juvenil, mientras que la segunda se relaciona con el surgimiento del estructuralismo como respuesta a las interpretaciones humanistas de los *Manuscritos*, en clave hegeliana, feuerbachiana, neotomista y burguesa (Sánchez Vázquez, 2003b: 254).

Adolfo Sánchez Vázquez presenta un análisis cercano a Marx, no sólo porque conoce y defiende sus postulados teóricos, sino porque el método de abordar las respuestas a la publicación de los *Manuscritos* en el año de 1932 se asemeja a la forma en que Marx había discutido con la filosofía alemana y la economía política de su tiempo sus principales hipótesis, derivando del acercamiento crítico a estos cuerpos teóricos una postura propia sobre la filosofía y la economía. Por lo tanto, a continuación se presenta el debate pormenorizado que expone las interpretaciones, respecto a las distintas respuestas que emergen como consecuencia de la aparición de los *Manuscritos*.

Los primeros editores y exégetas de los *Manuscritos* fueron Siegfried Landshut y Jacob Peter Mayer²⁹, cuya introducción en el año de 1932 subraya la importancia de las obras de la juventud de Marx. Esta contribución se considera como una “nueva comprensión de Marx” y el “marxismo auténtico”, al mismo tiempo que presentan a la teoría marxiana a través de una

²⁹ Los *Manuscritos de 1844* fueron publicados, en dos diferentes versiones, el mismo año (Musto, 2016: 21). “Siegfried Landshut y Jacob Peter Mayer los publicaron, con el título de *Economía nacional y filosofía* en un compendio de las obras juveniles de Marx” (Musto, 2016: 21). La segunda versión, se publicó en el volumen III de la Edición completa de la obra de Marx y Engels, conocida como MEGA, con el título más divulgado: “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”.

“visión unitaria” que consiste en “la verdadera idea del hombre contrapuesta a la realidad” (Sánchez Vázquez, 2003b: 257, 259). Para ellos, los *Manuscritos* se centran en la “contradicción hegeliana entre idea y realidad”, que conducen su análisis a “la contradicción entre la idea del hombre y la realidad humana”. Consideran que los principios antropológicos integrados en los *Manuscritos* se tratan de “hipótesis tácitas”, o aparecen como el “fundamento humano general”, en las obras posteriores de Marx (Sánchez Vázquez, 2003b: 259). En *El capital*, Marx profundiza en el estudio de las “fuerzas de la realidad”, que corrigen la contradicción en “las fuerzas de autoenajenación” de la economía política (Sánchez Vázquez, 2003b: 259).

La elucidación de Herbert Marcuse ([1932] 1970: 17-56) coartó al “verdadero Marx, es decir al Marx de la juventud (Sánchez Vázquez, 2003b: 260). Marcuse entiende la producción de Marx en la idea de la “esencia humana”. Construye en ella las categorías de la crítica a la economía política y su teoría de la revolución (Sánchez Vázquez, 2003b: 260). Sánchez Vázquez (2003b: 260) critica que Marcuse estudie la noción antropológica de Marx y deje de lado la perspectiva histórica, al mismo tiempo que reduce la crítica de la economía política a una presunción de la perspectiva antropológica³⁰. La visión histórica y social de Marx, en contraste con la fundamentación basada en la naturaleza y en la búsqueda de leyes eternas de la economía política, queda postergada (Sánchez Vázquez, 2003b: 261). En Marcuse, la crítica que extiende Marx a Hegel pierde sentido, y el fundamento antropológico de Feuerbach sigue estando presente.

La reflexión de Henri De Man ([1932] 1980), sobre los *Manuscritos*, es criticada por Sánchez Vázquez (2003b: 263) por ser “no materialista”, sino “realista”. Este autor encuentra un conjunto de fundamentos éticos en los *Manuscritos*, asociados a una condición “vitalista” en contraposición a los “motivos ético-humanistas” sobre la necesidad histórica de “las condiciones materiales dadas”. Otra de las críticas que hace Sánchez Vázquez a este autor es que plantea una “discontinuidad absoluta” entre las ideas de la juventud y de la madurez de Marx, quedándose con el Marx de los *Manuscritos*.

Sánchez Vázquez critica las ideas de Maximilien Rubel ([1952] 1970) porque simplifican la elaboración metódica de *El capital* a los fundamentos que se encontraban en los *Manuscritos* (Sánchez Vázquez, 2003b: 264). Existe, por lo tanto, una continuidad ética³¹ y vitalista de los conceptos, en el que la enajenación permanece inalterada, a pesar de las transformaciones asociadas a la teoría del valor trabajo marxista y al descubrimiento de la plusvalía. Sánchez Vázquez muestra que es imposible derivar la categoría plusvalía del concepto “trabajo”, de los *Manuscritos*, y omitir la teoría del valor trabajo (Sánchez Vázquez, 2003b: 265).

Sánchez Vázquez tiene su propia visión sobre el tratamiento de la ética y la moral en Marx, que no se identifica con la planteada por Rubel. Considera que, en referencia a las relaciones económicas, es posible identificar que “influyen en la moral dominante en una sociedad dada”. Por lo que, en el sistema económico capitalista, donde impera la ley de la maximización del beneficio, se crea una moral utilitarista, egoísta e individualista que responde a la maximización

³⁰Stefan Gandler (2017: 89) advierte que debe tomarse en cuenta que Sánchez Vázquez pudo haber sido influenciado por Marcuse porque durante el movimiento estudiantil de 1968 en México, Marcuse fue una gran influencia teórica.

³¹Frobert (2018: 429) explica que la ética de Rubel se vincula directamente con el sansimonismo, pero no propiamente con la ética de Marx.

del beneficio privado (Sánchez Vázquez, 2005: 35-36). Por lo tanto, las actividades económicas mantienen una conexión con la moral. La actividad del trabajador llevada a cabo en un entorno de dominación, la división social de trabajo, las diferentes manifestaciones de la propiedad y la forma en que se distribuyen los productos del trabajo generan discusiones morales que deben ser tratadas por el marxismo y la ética (Sánchez Vázquez, 2005: 35-36).

Antes de la publicación de los *Manuscritos*, la necesidad de esbozar el papel de la ética y la moral en el marxismo se generó como resultado de los debates de la Segunda Internacional que fueron protagonizados por Bernstein, Kautsky y Rosa Luxemburgo. Esto ocurrió con anterioridad a la publicación de los *Manuscritos* en 1932. Bernstein basó su pensamiento en Kant y Comte (Löwy & Aubet, 1977: 108). Su objetivo se centraba en obtener en primer lugar, una ética socialista que se edificaba en los “principios eternos de la justicia y en el imperativo categórico de Kant” (Löwy & Aubet, 1977: 108). En segundo lugar, buscaba establecer una economía (científica) que al mismo tiempo fuera “social, empírica, neutra y positiva” (Löwy & Aubet, 1977: 108). Bernstein aspiraba a generar una separación entre “los juicios de valor” que correspondían al campo de la ética y los que él consideraba como fácticos, que se orientaban al establecimiento de una ciencia positiva (Löwy & Aubet, 1977). Esto condujo a Bernstein a criticar las teorizaciones de Marx por considerarlas “tendenciosas y partidistas”.

Rosa Luxemburgo (1889) desplegó una “crítica radical” del cientifismo de Bernstein reflejado en su aspiración por conseguir una ciencia general humana (la economía), un liberalismo y una moral abstracta (Löwy & Aubet, 1977: 109). Luxemburgo contrató con una postura marxista sobre la necesidad de teorizar respecto a la realidad. Para Luxemburgo, el planteamiento de Bernstein resultaba en un autoengaño (lo que en términos marxistas es considerado como una falsa conciencia) porque en la vida real existen clases sociales y morales adheridas a ellas (Löwy & Aubet, 1977: 109). Sus planteamientos demuestran que lo que existe detrás de los pensamientos de Bernstein es la legitimación de una ciencia, una moral y una democracia de la burguesía dominante (Löwy & Aubet, 1977: 109). Consiguientemente, “las ciencias sociales están inevitablemente comprometidas en la lucha de clases” (Löwy & Aubet, 1977: 109).

En el debate entre Bernstein y Kautsky, de la segunda internacional, resalta el hecho de que ambos mantienen una posición similar sobre la división entre la “ética” y la “ciencia” (Löwy & Aubet, 1977: 108). Kautsky (1927) defendió que el marxismo, debido a su carácter científico, no se encuentra relacionado con los intereses del proletariado. Al identificar de esta forma al marxismo Kautsky observa que la idea del humanismo, tal y como la fundamentó Marx, era inaceptable en sus proposiciones (Kolakowski, 1982: 59). Esta propuesta fue compartida posteriormente con el austromarxismo. Para ellos el marxismo era una ciencia, la única “verdadera”, y era evidente que como resultado de la visión positivista de Kautsky (no dialéctica) el socialismo era abordado como la consecuencia única a la que conducía inevitablemente el capitalismo (refiriendo a una necesidad causal) (Thompson, 2015: 2-3). El marxismo, concebido de esta manera, no tenía la obligación de generar una ética (Adler, 1925: 142) (Thompson, 2015: 3). La relevancia del austro-marxismo y de su concepto de ética, alude a que se convirtió en la plataforma de los socialdemócratas austriacos.

Adolfo Sánchez Vázquez (1985: 93), en una entrevista, indicó que en el lapso en el que se dieron los debates de la Segunda Internacional y el austromarxismo (hasta antes de la publicación de los *Manuscritos*) debería entenderse como un momento de “absolutización” del

aspecto científico (positivista) en las interpretaciones marxistas debido a que difícilmente se llegaría a una conciliación entre la noción de ideología y ciencia en Marx. Por lo tanto, la percepción sobre el papel de la ética y el humanismo perdía validez teórica ante la totalización cientificista.

Las críticas a Erich Fromm (1962) provienen de limitar el humanismo de Marx a un “humanismo burgués”. Sánchez Vázquez (2003b: 265-266) demuestra que para Erich Fromm (1962) no existe ninguna transformación entre los *Manuscritos* y *El capital*. Se explica que, el humanismo de Marx se vincula con el sujeto humano, la categoría enajenación, y su propia noción del socialismo como la conclusión de la liberación espiritual humana (Sánchez Vázquez, 2003b: 265-266). Fromm sostiene que los soportes de la filosofía marxiana son asociados con el humanismo occidental, en la que la noción de hombre es “abstracta”.

Para Sánchez Vázquez (2003b: 266), una de las críticas medulares a Fromm proviene de relacionar a Marx con una especie de mesianismo, en el lenguaje del siglo XIX. Cuestiona que se perciba en el humanismo de Marx, una herencia religiosa, resultando el socialismo la concreción de los elementos comunes de las religiones humanistas (Sánchez Vázquez, 2003b: 266-267)³². La crítica de Sánchez Vázquez (2003b: 266) demuestra que Fromm ignora la tesis VI sobre Feuerbach, en la que Marx ([1888] 1974: 121-123) afirma que la esencia humana no es abstracta e inherente al individuo.

Fromm vincula a Marx con el individualismo, que es parte del “humanismo burgués”, pero se encuentra en desconexión con el mismo. Se trata de un “existencialismo humanista”, una denuncia contra la alienación del ser humano, propia de la filosofía existencialista (Sánchez Vázquez, 2003b: 266). En Fromm, la concepción antropológica es dominante y alude al comunismo para recobrar esa esencia y como la cancelación de la enajenación. Consecuentemente, se prescinden de categorías fundamentales en la teoría marxista como: plusvalía. Las transformaciones en el discurso de Marx sólo son asociadas a modificaciones retóricas, sin embargo, los sustentos filosóficos aparecen como inmutables.

Erich Thier (1950) (1961) mantiene que la obra madura de Marx corresponde con un desarrollo simplificador de los *Manuscritos* (Sánchez Vázquez, 2003b: 267)³³. Erich Thier encuentra un preámbulo a las obras posteriores de Marx en los *Manuscritos* que expresa el significado de su teoría madura (Sánchez Vázquez, 2003b: 267). Se concibe como una fundación del marxismo, avalada por el propio Marx. El materialismo histórico es sintetizado a una “antropología filosófica”, y descifrado a través del existencialismo, destacando Sánchez Vázquez (2003b: 267) su trasfondo “irracionalista”. Además de ello, al igual que en el resto de los autores analizados, las categorías económicas no aparecen, se trata de una deducción desde la antropología, de los objetivos de la teoría del valor trabajo marxista.

Sánchez Vázquez también debate sobre la producción de Heinrich Popitz (1980: 75) titulada *Der entfremdete Mensch: Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* (El hombre alienado: Crítica del tiempo y filosofía de la historia en el joven Marx), que en armonía con

³²Las propuestas que recuperan los argumentos religiosos, como un elemento que puede aprovechar el marxismo, en nuestros días, y las discusiones en torno a las religiones humanistas se desarrollan en el último capítulo de la tesis.

³³ En sus obras *Antropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (Antropología del joven Marx basada en los Manuscritos económico-filosóficos parisinos) y en *Das menschenbild des jungen Marx* (La imagen del hombre del joven Marx).

el existencialismo, se caracteriza por plantear la “unidad de las fuerzas esenciales humanas en el individuo” (Sánchez Vázquez, 2003b: 268). No obstante, Sánchez Vázquez (2003b: 268) considera que los *Manuscritos* no permiten llegar a esta conclusión y esta afirmación se contradice con la noción que plantea Marx ([1888] 1974: 121-123) en la VI tesis sobre Feuerbach, en la que la esencia humana se vincula directamente con las relaciones sociales.

Sánchez Vázquez también critica la apreciación hegeliana de Jean Hyppolite (1965) en sus *Études sur Marx et Hegel* (Estudios sobre Marx y Hegel), en la que parte de la enajenación, desde la perspectiva hegeliana y feuerbachiana, como origen del pensamiento marxista, y plantea que el ser humano se mantiene en una lucha activa en la historia con la enajenación de su esencia (Sánchez Vázquez, 2003b: 269). Jean Hyppolite llega a la unión de la teoría de Marx con el fin de comprender la forma en que se construye *El capital*, manifestando su inspiración en la *Fenomenología del Espíritu* (Sánchez Vázquez, 2003b: 269). Se muestra que Hyppolite (1965) asume la totalidad del pensamiento marxista como una extensión de la teoría hegeliana, omitiendo la crítica de Marx a Hegel y a la filosofía alemana, así como las consideraciones que mantiene en la tercera parte de sus *Manuscritos* (Sánchez Vázquez, 2003b: 269).

Sánchez Vázquez discute la percepción neotomista, del jesuita francés Pierre Bigo (1953), en su libro *Humanisme et économie politique chez Karl Marx: thèse* (Humanismo y economía política en Karl Marx: tesis), que se centra en el estudio de *El capital*, encontrando en esta obra el despliegue de las formas humanistas de los *Manuscritos* (Sánchez Vázquez, 2003b: 269). A partir de *El capital*, las categorías de la economía política y, en particular, de la teoría del valor trabajo, son percibidas como una “metafísica del sujeto” (Sánchez Vázquez, 2003b: 270). Las categorías económicas sólo son válidas en cuanto a la forma de la existencia humana, la economía política pierde su carácter científico, porque se impregna en su totalidad de humanismo (Sánchez Vázquez, 2003b: 270).

Los *Manuscritos* son fundamentales para Bigo (1953) puesto que se amalgama la crítica a la filosofía y a la economía política clásica, planteándose los rasgos que se pueden considerar como concluyentes de Marx (Sánchez Vázquez, 2003b: 270). Bigo (1953) encuentra que, en los *Manuscritos*, se plantea la enajenación, se toma conciencia de ella, y se expresa un proyecto para vencerla. Se obtiene una continuidad incondicional en el pensamiento de Marx. En consecuencia, en *El capital* encontramos una dialéctica de la enajenación (Sánchez Vázquez, 2003b: 270-271).

Para Sánchez Vázquez, estos planteamientos son cuestionables debido a que los *Manuscritos* son considerados como una traducción de la dialéctica hegeliana; por lo tanto, la economía política marxiana es resultado del idealismo (Sánchez Vázquez, 2003b: 271). En contraposición a este examen, Sánchez Vázquez indica que, en los propios *Manuscritos*, existe un distanciamiento del idealismo hegeliano, que se hace más grande en *El capital* (Sánchez Vázquez, 2003b: 271). Sánchez Vázquez también critica la consideración de Bigo del capitalismo como un modo de existencia; cuestiona en general que cada categoría económica deba asociarse a un planteamiento existencial (Sánchez Vázquez, 2003b: 271).

La mayor crítica que hace Sánchez Vázquez sobre Bigo es que termina sometiendo su argumento a una defensa sobre los derechos individuales de producir y vender. Se limita el terreno de acción del marxismo a la modificación de la estructura social, lo que quiere decir que el marxismo debe alejarse de lo humano, siendo esto una responsabilidad de la corriente cristiana (Sánchez Vázquez, 2003b: 272).

Sánchez Vázquez critica a los filósofos del grupo praxis, cuyos principales trabajos se divulgaron en la revista *Praxis*³⁴, su primer número fue publicado en 1965. Ellos plantearon que las ideas que se encuentran en *El capital*, son el desarrollo de las premisas humanistas de los trabajos de la juventud de Marx (Sánchez Vázquez, 2003b: 272-273). Su humanismo se centra en la perspectiva del sujeto humano como *praxis*. La crítica de Sánchez Vázquez alude a que la *praxis* es concebida como una “dialéctica de la creatividad y la enajenación”; por lo tanto, se trata de una actividad ideal que permite “juzgar todas las formas de actividad”, y que no se identifica con el capitalismo (Sánchez Vázquez, 2003: 273). Se reconocen como parte de la naturaleza humana ciertas “disposiciones latentes” como “la creatividad y la sociabilidad” y, por otro lado, “la agresividad y el egoísmo”, que se alejan de una noción histórica del ser humano, asumiendo una vertiente antropológica en torno a los problemas de la enajenación (Sánchez Vázquez, 2003b: 273). A juicio de Sánchez Vázquez, se trata de la manifestación de una visión sobreestimada de la antropología de los *Manuscritos*³⁵ que conduce a una “separación entre esencia y existencia”, que inevitablemente se convierte en una trampa, y que da lugar a un proceso de especulación (Sánchez Vázquez, 2003b: 274).

Sánchez Vázquez explica que la interpretación antropológica conlleva la reducción del campo de estudio de la teoría marxista a cuestiones puramente subjetivas, evitando cualquier rasgo que manifieste las percepciones objetivas e históricas que son vitales para Marx, como el análisis del trabajo enajenado, en tanto a su aparición histórica en el sistema capitalista como una “mercancía”, y como productor de mercancías, así como el proceso histórico de conversión del trabajo en un medio de subsistencia, etc. (Sánchez Vázquez, 2003b: 274).

Una reflexión final que hace Sánchez Vázquez, sobre estos autores humanistas, se centra en destacar la necesidad de reconocer a través del estudio de los *Manuscritos* un intento objetivo de la fundación de la crítica a la economía política y con ello plantear una introducción a los problemas que se encuentran en los *Manuscritos*, y que a su juicio deben ser tratados “no por una antropología filosófica” sino mediante una crítica objetiva de las relaciones sociales que producen esa enajenación.

II.II La reacción de Althusser y el humanismo como ideología

Sánchez Vázquez identifica una segunda reacción a los *Manuscritos*, concebidos como un período “ideológico, precientífico o premarxista”. Se trata de la idea de la “ruptura”, popularizada por Althusser y sostenida con anterioridad por el marxismo ortodoxo. Se evidencia una “discontinuidad absoluta” y se alude al trabajo de Marx, en términos de una

³⁴El primer número de la revista yugoslava *Praxis*, tuvo la participación de Gajo Petrović, Pedrag Vranicki, y Danko Grlić. Entre los principales autores y miembros del grupo *praxis* también se encontraban: Mihailo Marković, Rudi Supek, Milan Kangrga y Predrag Vranicki. La actividad de la revista se detuvo durante la primera mitad de 1975 y se retomó en el año de 1981 con la publicación de una revista titulada *Praxis International*, que intentó seguir la línea editorial de la publicación anterior. Su actividad finalizó en el año de 1991 (Gandler, 2008: 163). Stefan Gandler (2008: 163) señala que Sánchez Vázquez participó en varios debates con este grupo de investigación. Gandler (2008: 63) destaca, como ejemplo de esta interacción, el prólogo que escribió Sánchez Vázquez ([1967] 2003a) a la obra de Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*.

³⁵A pesar de manifestar una crítica profunda al grupo Praxis, en su obra *Filosofía de la praxis*, Sánchez Vázquez ([1967] 2003: 62) reconoce la labor de este grupo en contra de la versión stalinista del marxismo. Destacando que desarrollan como premisa filosófica inicial, al ser humano como un “ser de praxis” (Sánchez Vázquez, [1967] 2003: 63).

dualidad, el joven Marx y el maduro, dando preferencia al último, por considerarlo más científico. Althusser repite el patrón que se identificó en el capítulo anterior en el que la abstracción y simplicidad en el pensamiento económico desvirtúa la pluralidad del debate del que procede el análisis de la economía política marxista.

Sánchez Vázquez (2003b: 277) explica que esta noción surge de la discusión propuesta anteriormente, en el que, “frente al dogmatismo y escolasticismo” estalinista era necesario regresar a los *Manuscritos* para tratar de rescatar problemas centrales, que habían sido evadidos por la visión dogmática del materialismo histórico (como la relación del materialismo histórico con Hegel, la enajenación o la *praxis*) (Sánchez Vázquez, 2003b: 277). También existían motivos para acercarse a los *Manuscritos* que Sánchez Vázquez considera como políticos, como la oposición entre “socialismo y humanismo” o entre “socialismo y libertad” (Sánchez Vázquez, 2003b: 278). Resultando en un problema ontológico para el socialismo realmente existente. En esta circunstancia histórica aparecieron los textos de Louis Althusser, que se ocupó del estudio de los *Manuscritos*, principalmente en *La revolución teórica de Marx* ([1965] 2004). El análisis de la obra madura de Marx también fue abordado por Althusser y Balibar ([1967] 2004), en *Para leer El capital*.

Adolfo Sánchez Vázquez (2003b: 279) considera que *La revolución teórica de Marx* es concebida contra las reacciones dogmáticas humanistas, que han abandonado la cientificidad del marxismo y que, por lo tanto, aparecen como parte de la ideología burguesa (Sánchez Vázquez, 2003b: 279). Se trata de rechazar completamente al humanismo en la obra de Marx, en beneficio de una interpretación científicista del materialismo histórico (Sánchez Vázquez, 2003b: 279). En consecuencia, la crítica de Althusser se opone a las versiones marxistas del humanismo.

Su proyecto en contra de los *Manuscritos* parte de una crítica a Feuerbach, tomando en cuenta que en ellos Marx tiene una visión global de las tesis de Ludwig Feuerbach (Sánchez Vázquez, 2003b: 280). En este sentido, el aparato filosófico que analiza la economía política clásica es feuerbachiano (Sánchez Vázquez, 2003b: 279). Althusser opina que en Feuerbach se exterioriza el humanismo “teórico” o con pretensiones “teóricas” que termina siendo caracterizado como ideológico, porque existe una centralidad de la categoría de la esencia humana en sus escritos, lo que lo convierte en ideológico (Sánchez Vázquez, 2003b: 279).

Sánchez Vázquez denuncia el hecho de que Althusser omita lo sustentado por Marx, en la VI tesis sobre Feuerbach, en la que se opone al concepto de esencia humana que había sido adoptado por Feuerbach, en el sentido de que ésta sea considerada como abstracta e inherente a cada individuo. Sin embargo, Marx acepta un concepto de la esencia humana porque la define como el conjunto de las relaciones sociales (Sánchez Vázquez, 2003b: 282). El proyecto althusseriano es criticado por Sánchez Vázquez porque su concepto de sujeto humano (en general) siempre es ideológico y “abstracto”, con lo cual está desligado de la ciencia, según la perspectiva de Althusser (Sánchez Vázquez, 2003b: 282). Por lo tanto, el humanismo para Althusser también es cuestionable y termina concluyendo que todas las perspectivas humanistas son ideológicas (Sánchez Vázquez, 2003b: 282). Se revela que en Althusser existe un fuerte reduccionismo que lleva a una condena infundada sobre cualquier noción de sujeto humano y, por lo tanto, también del humanismo.

No obstante, Sánchez Vázquez (2003b: 283) explica que, en los *Manuscritos*, existe una crítica sobre la noción abstracta y ahistórica de la concepción del ser humano en Feuerbach. Esta

crítica marca un punto de transición entre los fundamentos especulativos feuerbachianos y el análisis histórico de Marx (abordado en el capítulo anterior). La idea cardinal de Sánchez Vázquez es que la crítica de Althusser carece de un trasfondo filosófico marxista porque en los *Manuscritos* se encuentra una percepción histórica de las relaciones materiales, que no se asocia directamente con Feuerbach (Sánchez Vázquez, 2003b: 283). La enajenación, que analiza Marx, responde a un proceso real de producción, que se identifica como trabajo enajenado, manifestándose en la relación social de producción del trabajo asalariado, como la condición histórica del dominio del capital. Se trata de una situación en la que el ser humano está sometido a los resultados de su trabajo (Sánchez Vázquez, 2003b: 283).

Por lo tanto, la visión de Althusser es cuestionable porque en los *Manuscritos* en primer lugar Marx no presenta una concepción abstracta sobre la esencia humana, contrariamente, se trata de una “esencia que existe”. Ésta se produce históricamente y en segundo lugar, no es una esencia “inherente a los individuos aislados”, sino que se trata de una “esencia social”. En este sentido, los *Manuscritos* revelan una proyección de la dinámica histórica de los sujetos sociales reales, que se concebiría, posteriormente, como materialismo histórico (Sánchez Vázquez, 2003b: 284).

Sánchez Vázquez recuerda el propósito de Feuerbach, en relación con la idea de la enajenación. Feuerbach intenta entender a los “hombres reales”; no obstante, Sánchez Vázquez explica que este intento es frustrado, y adopta una explicación abstracta de los sujetos. Éstos “producen en su conciencia un objeto”, representado por Dios que “niega su esencia” (Sánchez Vázquez, 2003b: 285). En la crítica a la religión de Feuerbach, no aparecen elementos históricos, ni tampoco políticos. No obstante, Marx en los *Manuscritos* intenta descifrar a los seres humanos reales en un entorno capitalista, centrados en una actividad, que es exteriorizada en una “relación social e histórica” que termina dominándolos (Sánchez Vázquez, 2003b: 285).

Sánchez Vázquez propone realizar un ejercicio analítico al lector, parte de afirmar que las suposiciones que Althusser hace respecto de la obra de Marx son ciertas, y que, por lo tanto, los *Manuscritos* están en una relación directa con los planteamientos feuerbachianos. Entonces, en ellos tendríamos como resultado que Marx pretendería “comprender cómo los hombres, con su esencia preexistente abstracta, producen negando esa esencia” (Sánchez Vázquez, 2003b: 285). A juicio de Sánchez Vázquez, la hipótesis althusseriana es incorrecta porque se niega la existencia real del sujeto humano en los *Manuscritos*, que simplemente le sirve como un argumento a Althusser para presentar su tesis de la “ruptura epistemológica” sin que medie una tesis marxista real (Sánchez Vázquez, 2003b: 285).

Sánchez Vázquez encuentra que, como consecuencia de la negación del sujeto real en los *Manuscritos*, el desenvolvimiento objetivo (real e histórico) de los textos de Marx queda “obstruido” y no le queda otro remedio a Althusser que plantear la idea de la “ruptura epistemológica”, mediante ella aliena al materialismo histórico de la teoría y la realidad (Sánchez Vázquez, 2003b: 286). En cierto sentido, Sánchez Vázquez demuestra que la obra de Althusser responde a lo que se conoce como una “petición de principio”; la proposición que se intenta probar, es decir la “ruptura epistemológica” en Marx, está incluida implícitamente en las premisas que plantea en referencia a su postura con relación a los *Manuscritos*, y al papel del humanismo en Marx. La obra de Marx aparece desligada de cualquier interpretación humanista posible en Althusser y se genera una alienación teórica del humanismo en las

interpretaciones sobre la obra de Marx, que refiere a un proceso de reducción de los objetivos de la teoría marxista para garantizar la cientificidad del materialismo histórico.

La interpretación althusseriana, que hace necesaria la “ruptura epistemológica”, es la antítesis del humanismo de los *Manuscritos* (Sánchez Vázquez, 2003b: 286). El concepto sobre el ser humano resulta innecesario, con lo que se inaugura el análisis estructuralista en el que sólo es posible revisar las categorías marxistas maduras, como: modo de producción, formación socioeconómica, fuerzas productivas y relaciones sociales de producción (Sánchez Vázquez, 2003b: 286). Sin embargo, las categorías también mantienen cierta incompletitud conceptual si se omite al sujeto humano, porque en todas ellas existe la noción del ser humano histórico y real de Marx. Consecuentemente, también debería estar presente el humanismo como fundamento epistémico. No obstante, la negación del humanismo en Althusser se asocia a un horizonte teórico, con lo que se restringe su existencia a un plano ideológico. Se trata de un “antihumanismo teórico”, en el que el concepto del ser humano es inexistente en el análisis teórico y práctico (Sánchez Vázquez, 2003b: 286).

Se aprecia un reduccionismo determinista y una alienación teórica y real de la economía marxista. Para acercarse a los sujetos reales es necesario entender las relaciones sociales que determinan la existencia de dichos sujetos y abstraerlos para conocerlos en cuanto “soportes” de las relaciones que entablan en la sociedad (Sánchez Vázquez, 2003b: 287). Althusser lleva a cabo una tergiversación de la teoría marxista porque considera que la oposición de Marx respecto a la noción abstracta del ser humano, que aparece en la antropología de Feuerbach, niega el carácter especulativo del sujeto, pero no su existencia real y concreta (Sánchez Vázquez, 2003b: 288).

Sánchez Vázquez muestra que Marx refiere en los *Manuscritos*, en las *Tesis sobre Feuerbach* y en especial en la *Ideología alemana* a una percepción del sujeto histórico-concreta, en la que éste no sólo es el “soporte de las relaciones sociales” como plantea Althusser, sino que, por el hecho de existir concreta e históricamente, es capaz de “actuar”, sin que exista un reduccionismo teórico marcado por las relaciones sociales (Sánchez Vázquez, 2003b: 288). En defensa de esta concepción, Sánchez Vázquez cita una frase famosa de Marx ([1846] 1981: 133)³⁶, que versa: “la historia social de los hombres no es... más que la historia de su desarrollo individual” (Sánchez Vázquez, 2003b: 288).

La interpretación de Sánchez Vázquez muestra que el sujeto real marxista expresa una unión entre “lo individual y lo social”. Como ejemplo, cita la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx expresa una definición del ser humano en cuanto sujeto social, que “sólo puede individualizarse en la sociedad” ([1859] 2008: 283). Por ende, existe una articulación entre individualidad y sociedad; apareciendo la concepción “abstracta” del sujeto humano como la desarticulación histórica entre individualidad y sociedad (Sánchez Vázquez, 2003b: 288).

Un ejemplo de esta postura, que no menciona Sánchez Vázquez, se encuentra en la crítica que hace Marx ([1859] 2008: 282) a las “robinsonadas”, en la *Contribución a la crítica de la economía política*. Marx plantea que los clásicos suponían escenarios de análisis, que evadían cualquier rasgo histórico y social porque buscaban un conjunto de leyes aplicables a la naturaleza humana. De manera que, se aprecia en la percepción de los clásicos una “abstracción

³⁶Esta frase se encuentra en la *Carta a Annenkov*, fechada el 28 de diciembre de 1846.

del ser humano”. Contrariamente, el análisis de Marx se caracteriza por asociar al sujeto humano una realidad histórica, tal y como la plantea Sánchez Vázquez, en su discusión con Althusser.

El método que expone Sánchez Vázquez, para refutar la negación del humanismo, explica que a medida que Marx va avanzando en la elaboración de su obra, para acercarse al sujeto humano, es necesario “partir del conocimiento de las relaciones sociales”; específicamente, a través de las categorías del materialismo histórico, que sólo se “habían esbozado” en los *Manuscritos* (Sánchez Vázquez, 2003b: 290). Por lo tanto, no existe en la evolución teórica del marxismo, un proyecto que tenga por objetivo la destrucción del “hombre concreto”, sino que, se evidencia como prerrogativa del materialismo histórico expresar, de forma cada vez más explícita, la conexión del ser humano con las relaciones sociales que articulan la existencia de los sujetos reales. Esta propuesta de Sánchez Vázquez presenta una alternativa a la alienación teórico-práctica del materialismo histórico en el estructuralismo y en el socialismo realmente existente.

Se puede deducir de los planteamientos de Sánchez Vázquez que existe una deformación en Althusser debido a que utiliza las relaciones sociales, excluyendo en la teoría al sujeto, que le lleva a formular un “antihumanismo teórico”. Esto conduce a un conjunto de confusiones porque el sujeto humano (concreto e histórico) es la parte sustancial de las relaciones sociales de producción. Se trata de relaciones sociales objetivas formadas por sujetos humanos (histórico-concretos).

Para Althusser, las relaciones sociales de producción refieren a “estructuras”, en las que los hombres reales no existen. Los sujetos, son reducidos a “agentes” de la producción que realizan una función condicionada por su estructura” (Sánchez Vázquez, 2003b: 291). La categoría “agentes”, en el estructuralismo, sigue una línea marcada por la noción de la teoría económica ortodoxa sobre el sujeto humano, que se constriñe al *homo economicus*, que en si misma es “abstracta”, porque mantiene un modelo del que había advertido Marx, en su crítica a las robinsonadas, y que es característico de la visión instrumental ahistórica del utilitarismo, cuya interpretación contemporánea se exterioriza en la concepción del individualismo metodológico y en el carácter determinista de la elección racional³⁷. Las relaciones humanas concretas e históricas se pierden en favor de un análisis que premia una supuesta científicidad, y que superficialmente huye de una posición “abstracta” de la noción de sujeto humano.

La supuesta científicidad de Althusser produce la constitución de una noción estática sobre el sujeto humano en el capitalismo (en cuanto a agente de una estructura económica) porque pierde su dimensión histórica, concreta y social; limitándose al cumplimiento de un rol determinado por la clase social a la que pertenece. Por lo tanto, parece que el sujeto humano por sí mismo es incapaz de acceder a la transformación del sistema capitalista.

Sánchez Vázquez recurre al prólogo a la *Contribución de la economía política* para hacer una lectura humanista del sujeto humano concreto, al que refiere Marx ([1859] 2008: 4), en cuanto a “las relaciones independientes de su voluntad y necesarias” que establecen los sujetos; éstas se generan de forma “objetiva” y, por lo tanto, son “personas sociales”, no son “agentes”, como interpretó Althusser. Respecto a la idea de que estas relaciones se contraen en el “proceso de

³⁷ Como se señaló en el capítulo anterior esta propensión también fue advertida por Smith (1982 [1795]: i.v.34) en su crítica a la especialización de los sistemas de conocimiento y deriva en simplicidad y deterioro epistémico de la disciplina de estudio.

producción de su vida real” (Marx, [1859] 1980: 4), Sánchez Vázquez (2003b: 293) aclara que la vida humana no se estrecha a la existencia sólo en cuanto personas sociales, sino que resulta evidente la presencia de la vida individual. Consiguientemente, los seres humanos no se encuentran atrapados en estructuras estáticas. Para Sánchez Vázquez (2003b: 293), la interpretación del prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* expone la coexistencia de “dos planos que son inseparables”, puesto que refiere a los seres humanos, como “personas abstractas sociales y como personas concretas”. Esto explica que las relaciones sociales de producción no son exclusivamente una categoría económica (que respondería a un planteamiento abstracto), sino que son relaciones que expresan una interacción histórica real.

Sánchez Vázquez (2003b: 294) explica que esta dilucidación sobre los planos abstracto y concreto la encontramos en *El capital*. El sujeto, en cuanto a persona abstracta, ha sido convertido en fuerza de trabajo, sin embargo, la personificación concreta; es decir, del sujeto individual, que enajena su fuerza de trabajo y que posee la particularidad de crear plusvalor, es la manifestación de la realidad concreta, histórica y social que se gesta en el capitalismo (Sánchez Vázquez, 2003b: 294-295). En los *Manuscritos*, esta crítica es esbozada a la economía política por concebir al obrero como una categoría abstracta. No obstante, Sánchez Vázquez (2003b: 294) plantea que no se considera “el papel teórico del obrero como categoría económica”; es decir como fuerza de trabajo que se enajena, lo que ocurre hasta *El capital*.

Sánchez Vázquez tiene una postura propia sobre el proceder de la “ciencia económica” fundada por Marx en *El capital*. Se corresponde con el estudio de “las relaciones capitalistas de producción” que se exteriorizan en estos “individuos concretos”, ocupándose “teóricamente” de las “personas abstractas” para poder asimilar “los procesos de vida real individual” (Sánchez Vázquez, 2003b: 295). Sin embargo, Marx tiene que “operar” necesariamente con un concepto de sujeto humano “real”, en el que confluyen: “su determinación general, abstracta, como soporte de una relación social y su determinación concreta individual”, resultando imposible que se reduzca exclusivamente a la “determinación abstracta” (Sánchez Vázquez, 2003b: 295-296).

Una de las críticas generales que deduce Sánchez Vázquez, al enfrentar la obra de Marx al estructuralismo, es que los sujetos humanos “concretos” no se “encuentran condenados” a ser “sólo un soporte que se encuentra regido” por las relaciones sociales de producción y que su individualidad no está “frenada” en su desarrollo. Existe una relación dialéctica entre la estructura y la superestructura económica. Las relaciones sociales concretas que se manifiestan en la superestructura económica afectan también al desenvolvimiento de la estructura y viceversa. Por ello, Adolfo Sánchez Vázquez (2003b: 296-297) tiene en mente que el sujeto humano concreto, desde el punto de vista marxista, se desarrolla en tres etapas:

- 1) la que corresponde a las relaciones limitadas por el modo de producción en el que se tiene que desenvolver;
- 2) la que se produce con “el tipo de relaciones sociales que contrae y que determinan el grado de libertad y universalidad de su desarrollo”; y
- 3) la etapa que corresponde con “la individualidad libre”, que se presenta en los *Grundrisse*, estableciéndose a partir del “desarrollo universal de los individuos”, así como de la supeditación de “su productividad social común”, en cuanto “patrimonio social”. Los

individuos, en esta etapa, someten a su dominio las relaciones sociales de producción (Marx [1953] 2007: 85).

Marx considera que los sujetos que se encuentran universalmente desarrollado son aquéllos que tienen relaciones sociales “propias y colectivas”; de tal manera, que tienen la posibilidad de manejarlas en términos sociales. Se trata de “relaciones históricas humanas” no de aquellas que son “producto de la naturaleza” (Marx [1953] 2007: 89-90). Esta “individualidad”, se expresa en la “producción basada sobre el valor de cambio” que genera “la universalidad de la enajenación del individuo frente a sí mismo y a los demás” (Marx [1953] 2007: 90).

Por lo tanto, en los *Grundrisse* se manifiesta que las relaciones sociales de producción son el resultado histórico de la interacción entre los individuos (Marx [1953] 2007: 89). Se impugna la idea que plantea Althusser, en la que las relaciones sociales se conciben como estructuras y los sujetos, como simples agentes determinados por ellas. La pasividad del sujeto frente al sistema y la concepción estática derivada de esta percepción es altamente cuestionada como un principio marxista, por los argumentos aportados en el capítulo anterior y en este. En todo caso, se trata de la “petición de principio” que realiza Althusser para justificar la noción de la “ruptura epistemológica” en Marx.

Sánchez Vázquez ha dejado claro en su exposición que esta “ruptura” es inexistente porque a nivel temático se alude constantemente al problema de “la enajenación”, de “la individualidad libre” y a la idea del sujeto humano como un “ser genérico”. También existe una recurrencia epistémica del humanismo en las propuestas de la madurez teórica marxista, en la que los sujetos siempre son concebidos no de forma “abstracta”, sino como sujetos “concretos”, “históricos” y que se encuentran en la “etapa correspondiente a la individualidad libre”.

Sánchez Vázquez, en *Ciencia y revolución. El marxismo de Althusser*, plantea como tesis central que Althusser disocia teoría y práctica, ciencia y revolución, y cae en una posición teorícista, que se asemeja de alguna manera, al idealismo y a la economía política clásica, cuyas interpretaciones sobre el humanismo pretendía criticar Althusser (Sánchez Vázquez, 1983: 17). El teorícismo significa, en Althusser, que la teoría se encuentra alienada de sus nexos con la práctica. Por ende, “el carácter teorícista” resulta de situar a la teoría y a la práctica en una relación de exterioridad”; en la que ambas no son concebidas como “necesarias o intrínsecas” (Sánchez Vázquez, 1983:17-18).

Sin embargo, una postura de inspiración marxista debería aludir al hecho de que la teoría genera efectos prácticos y que la práctica tiene efectos teóricos, de forma “intrínseca y necesaria”. De esta manera, el materialismo histórico pone al mismo nivel la teoría y la práctica. En contraste, la perspectiva althusseriana revela una alienación de ambas. La práctica, corresponde con una idea revolucionaria que “funda fines y posibilidades de acción” y es crítica con “las ideologías que contribuyen a desviar o paralizar el curso de la actividad revolucionaria” (Sánchez Vázquez, 1983: 18).

Por lo tanto, el teorícismo de Althusser es concebido como una alienación de la teoría marxista, porque como tal no ejerce una actividad revolucionaria; sino que, contrariamente, el estructuralismo se percibe como una herramienta instrumental que asocia un comportamiento determinista y estático a los sujetos, imposibilitando su acción o *praxis*. El estructuralismo se asume como una interpretación ilustrada de lo que pretendía ser la economía política burguesa,

en la que a través del análisis de las leyes económicas se esperaba predecir el funcionamiento del sistema económico para preservar el *statu quo*.

La visión estructuralista, “niega la función teleológica del sujeto”, al ser heredero de la ruptura epistémica y carecer de cualquier percepción humanista del ser humano (Balibar, 2007: 163). No obstante, si se considera como una herramienta instrumental del análisis económico, mantiene la negación teleológica del sujeto con la teoría económica dominante y con sus derivados epistémicos, como la economía nekeynesiana, en la que la racionalidad económica imposibilita la acción de los sujetos, más allá de los límites preestablecidos.

El error que comete Althusser, para Sánchez Vázquez (2003b: 294), es apartarse de *El capital*, a pesar de que su cometido consistía en profundizar en la obra madura y científica marxista. Por ende, la tesis de Althusser se acerca más al pensamiento económico dominante y también al idealismo porque deja de lado al “sujeto concreto”, adoptando como elemento de análisis las estructuras y una acepción reduccionista de los sujetos. Los resultados teóricos del estructuralismo y de la evolución del individualismo metodológico en la teoría económica contemporánea coinciden en el determinismo y en la caracterización estática de los sujetos respecto a su terreno de actuación. El primero determinado por las estructuras y el segundo por la maximización de la utilidad individual. La crítica que se hace a la teoría económica por haber hiperespecializado el campo de análisis de la economía, también se puede extender al estructuralismo. Sobre todo porque el estructuralismo se había concebido como una respuesta filosófica a las exégesis humanistas hegelianas, feuerbachianas, neotomistas y burguesas.

El materialismo histórico, como lo plantea Sánchez Vázquez, no mantiene esa hiperespecialización de la teoría económica ni del estructuralismo, porque las formulaciones económicas en Engels y Marx aparecen vinculadas siempre a un proyecto político de transformación de la sociedad. Sánchez Vázquez (2017: 79) explica que el materialismo histórico “se distingue por [la] voluntad de realizar su proyecto de emancipación” y por “su vínculo con la práctica”, siendo necesario “un conjunto de actos que constituyen... la práctica política indispensable para realizar el proyecto de una nueva sociedad” (Sánchez Vázquez, 2017: 79). Ningún elemento se puede considerar por separado; sin embargo, Sánchez Vázquez cree pertinente destacar que la práctica es el “eje” principal. Se trata de considerar al materialismo histórico como una *filosofía de la praxis*. Esta apreciación difiere de la concepción althusseriana sobre la ciencia en Marx y marca una separación entre las posibilidades de acción, no solamente de los sujetos sino también de la economía.

El tratamiento de la obra de Althusser hecho por Sánchez Vázquez generalmente se centra en los textos publicados entre 1961 y 1966, en los que la crítica de Adolfo Sánchez Vázquez suele centrarse. Sin embargo, la producción teórica de Althusser de antes y después de este período es generalmente pasada por alto, no sólo por Sánchez Vázquez, sino por la historia de las ideas, que ha concedido a los trabajos de la década de 1960 como las “obras clásicas” de Althusser. En la introducción que escribió Douglas Johnson (1993) a la traducción en inglés de las *Memorias* de Althusser, el acercamiento de los estudios de Althusser sobre Marx es considerada como un proyecto que no tenía en mente el propio Althusser, se da la impresión de que ésta fue fruto de la casualidad, asemejándose a lo que Althusser denomina en su obra madura como una especie de “encuentro” fortuito.

La categoría “ruptura”, que tuvo tanta repercusión en el tratamiento de la obra de Marx, podría describir la trayectoria de los trabajos de Althusser, debido al replanteamiento constante sobre

los lineamientos de sus preceptos filosóficos, sin embargo esta idea tampoco resulta del todo clara en su trayectoria académica, la que regresa constantemente a preceptos que había negado. La producción del período de 1940 y 1950 es poco conocida, aunque ésta fue publicada en la década de 1990 (Lewis, 2022). Los textos de 1940 pueden asemejarse al “método” de los humanistas marxistas (Lewis, 2022), principalmente a los que han sido criticados por Adolfo Sánchez Vázquez por encontrarse inmersos en el humanismo cristiano. Los argumentos volcados en estos trabajos son impugnados en escritos posteriores por el propio Althusser (Lewis, 2022).

Entre 1946 y 1951 Althusser exploró las relaciones entre el “cristianismo y el marxismo” (Lewis, 2022). En *La internacional de los buenos sentimientos*, Althusser ([1946] 2016: 297) plantea que el proletariado “prueba cada día la realidad concreta del contenido de su condición”. El proletariado no lucha contra las “sombras”, sino contra un objeto real que “en la medida que existe, resiste y puede ser superado” (Althusser, [1946] 2016: 297). Esto lleva a Althusser ([1946] 2016: 297) a asegurar que la condición del proletariado es dialéctica, debido a que puede “transformar su contenido” y su situación de “servidumbre” real concreta en libertad concreta.

Durante la década de 1940 Althusser ve en la condición proletaria y en su capacidad dialéctica de autotransformación de sí mismos y de la realidad, una esperanza para la “humanidad” que se encuentra sometida por el miedo a la muerte que ha generado la bomba atómica. Sin embargo, observa que los militantes de los partidos obreros no son conscientes de que antes de estar amenazados por la burguesía, se encuentra en peligro su existencia como “hombre” y ve en la posición marxista original de la lucha de clases el surgimiento de “una distracción de la historia” que limita la acción conjunta humana ante el miedo a la bomba atómica (Althusser [1946] 2016: 294).

Para Althusser ([1946] 2016: 298), el temor implantado en la humanidad es un mito y debe ser denunciado por los cristianos, debido a que se encuentran más expuestos a ser chantajeados y a confundir la existencia de la bomba atómica con el resultado de la voluntad divina. Sin embargo, existe una lucha evidente del ser humano contra el ser humano mismo, que sólo puede devenir en una reconciliación, en la transformación del socialismo al capitalismo a través de liberar al obrero, que debido a su capacidad dialéctica de transformación puede salvar a la humanidad de su destino catastrófico (Althusser, [1946] 2016: 298). Para Althusser, el miedo implantado por la bomba representa una especie de “idolatría” (Lewis, 2022) debido a que reemplaza la igualdad del cristianismo por un miedo autocreado a la muerte. En sus *Memorias* Althusser (1993: 205) revela que entró en contacto con el marxismo y la lucha de clases a través de organizaciones relacionadas con la Acción Católica, por lo que no es casualidad que los textos de esta época aborden temas relacionados con la religión.

El análisis procedente de la obra de Althusser en este momento no coincide necesariamente con una visión que se centra únicamente en la obra del joven Marx, sino que sus intereses religiosos son revelados y asociados a una “aparente” posición marxista. Sin embargo, el marxismo es contrario a los valores cristianos de Althusser. El marxismo rechaza la existencia de una divinidad supramundana y se caracteriza por desarrollar un humanismo materialista no determinista y ateo. No se puede afirmar una asociación en esta época de Althusser directamente con Marx, debido a que revelar la existencia de una divinidad implica un idealismo determinista. En todo caso, la posición de Althusser en *La internacional de los*

buenos sentimientos responde a una interpretación hegeliana del marxismo que es adaptada para legitimar la denuncia del cristianismo a la bomba atómica y la necesidad de la lucha proletaria para salvar a la humanidad.

En sus memorias Althusser (1993: 206) explica que no fue hasta 1947 que dejó de considerarse creyente, sin embargo veía en el ateísmo “una forma moderna de la religión cristiana” porque Cristo representaba para él la “encarnación del cristianismo” reflejado en su papel evangélico y revolucionario (Althusser, 1993: 206). No obstante, posteriormente llegó a la conclusión, a través de considerar la “mediación como la nada” de que “si Cristo fue el mediador, y la mediación es la nada entonces Cristo no existía” (Althusser, 1993: 207). Ante esta situación, Althusser recurrió al estudio de los jóvenes hegelianos, principalmente al de Feuerbach. En un texto del año 1947, traducido al inglés como *A matter of fact*, Althusser (1997a) siguió una línea de análisis similar a la del idealismo de Feuerbach combinada con su interpretación propia del marxismo, expresando el carácter alienado de la religión. En su texto señalaba que la alienación de la iglesia respondía no solo a la indiferencia entre ella y el proletariado, sino también a la alienación religiosa de quienes aún seguían siendo creyentes. Consideraba la necesidad de utilizar “medios socialistas para realizar los fines cristianos”, lo que daría lugar a una mejor estructuración de la iglesia y a un cristianismo “verdadero” (Lewis, 2022). Esta idea recuerda a las propuestas de Feuerbach sobre “la religión del amor,” y a la crítica que efectuaron Engels y Marx por reducir el ser humano concreto a un ser humano abstracto.

Evidentemente, la lectura de Feuerbach por parte de Althusser no parece haber sido contrastada directamente con la evaluación de los escritos de la juventud de Marx, lo que pudo derivar posteriormente en su posición teórica sobre la “ruptura”. La idea sobre la alienación religiosa también es tomada desde la perspectiva de los jóvenes hegelianos porque termina justificando la existencia del cristianismo, llegando a una posición fetichista sobre el concepto de alienación que termina justificando el *statu quo* religioso.

Entre 1946 y 1950 Althusser estudió a Hegel y sus resultados de investigación estuvieron dirigidos principalmente a una audiencia académica (Lewis, 2022). En su trabajo principal sobre Hegel, Althusser ([1947] 1997b) llega a formular una evaluación positiva de la filosofía hegeliana (Lewis, 2022). En este texto Althusser ([1947] 1997b: 116) argumenta que la dialéctica “no puede ser atacada por su forma”, Hegel sólo falla por los contenidos de ésta, lo que refiere a la manera en que son especificados en su obra histórica y política. A juicio de Althusser ([1947] 1997b: 116), se debe valorar si el contenido de la forma alcanza la “universalidad concreta” que representa la meta hegeliana. También es posible examinar las apreciaciones que hace Althusser sobre la crítica de Marx a Hegel comparándola con la crítica que él había hecho de Hegel.

Althusser ([1947] 1997b) critica la concepción sobre la “alienación” en Marx al considerar que la filosofía no puede escapar del mundo alienado en la que fue concebida, constantemente el filósofo requiere de esa alienación para producir sus ideas. Hegel es asociado con una apreciación más concisa sobre el papel de la filosofía y su necesidad de abstracción porque se limita a “afirmar que en la totalidad realizada, el mundo había reconquistado su ser alienado y este advenimiento de la verdad marcaba como tal el fin de la filosofía” (Althusser, [1947] 1997b: 132).

Althusser ([1947] 1997b: 133) creía que Marx era preso de su tiempo y de Hegel porque después de haber denunciado la alienación que supone el “mundo burgués en el que vivía y

habiendo predicho el fin de la alienación en la revolución venidera” no fue más competente que Hegel de “saltar sobre su tiempo y sus propias verdades fueron recuperadas por lo que denunciaron”. Para Althusser ([1947] 1997b: 133), Hegel había expuesto la necesidad de la alienación del filósofo “que se superaba en sí mismo para engendrar al sabio”, sin embargo en palabras de Althusser “el error de Marx radica en no ser un sabio”. El juicio de Althusser ([1947] 1997b: 133) sobre la incapacidad de Marx para asumir la alienación lo lleva a denunciar que el pensamiento marxista “carece de un para sí”. Reinterpretando las palabras de Engels en *Ludwig Feuerbach*, sobre la idea del marxismo respecto a “retener la dialéctica” argumenta que la afirmación de Engels expresa de una manera “oscura” el reconocimiento de que “Hegel es la conciencia de Marx” y Marx se reapropia de ella llevando a cabo un proceso de usurpación “como si el yo de Hegel fuera el suyo propio” (Althusser, [1947] 1997b: 133). Por lo tanto, la tradición marxista sólo puede recuperarse de este error si recurre directamente a la dialéctica hegeliana y a su fin en lo “absoluto” y lo “eterno”, en un “momento en que la totalidad humana se reconciliará con su propia estructura”, este pensamiento no es abandonado y aparece como crítica a la tendencia empirista de la filosofía marxista (Althusser, [1947] 1997b: 256) (Lewis, 2022).

Para Althusser ([1947] 1997b), la percepción de la *filosofía de la praxis* asociada al pensamiento del joven Marx no representaba una valoración real sobre el papel del filósofo que no logra subsistir a la reapropiación de su alienación. Esta idea explica en cierta medida la negación en Althusser de una *praxis revolucionaria* y la concepción que fue adquirida en las tradiciones económicas marxistas de inspiración althusseriana que conducen irremediabilmente a un “marxismo contemplativo” que diluye al ser humano en el análisis de las estructuras. El papel del investigador le imposibilita “saltar” del campo de la abstracción a la “práctica” porque su deber es pensar, negando la unidad entre teoría y práctica. Esto no quiere decir que Althusser no detecte en Marx la *filosofía de la praxis*, sino que es consciente de ella pero la pasa por alto al considerar mejor la explicación de Hegel sobre el rol del filósofo y el conocimiento, lo que le lleva a hacer una suposición falsificada sobre la relación de Hegel con Marx, en la que éste último es un usurpador del “yo” hegeliano.

Para 1953, en apariencia Althusser había abandonado esta perspectiva, sin embargo la idea del marxismo que adopta no es una posición proveniente de los textos de Marx sino de la ideología del partido. Althusser se alía con las posiciones de Mehring y Lenin llegando a la conclusión de que en “cierto punto del desarrollo de Marx” se separa de Hegel (Lewis, 2022). Althusser se ciñe a las posiciones del partido y afirma que “Marx invirtió la dialéctica hegeliana” y que el “materialismo histórico es una ciencia” (Lewis, 2022). Sin embargo, la postura del partido concibe sustancialmente al marxismo como una ciencia positiva, porque se restringe a la búsquedas de las causalidades y a la de una verdad absoluta (aunque Lenin haya criticado abiertamente al positivismo) lo que coloca a Marx en la misma postura que había sostenido Althusser sobre la relación del marxismo con el idealismo en sus textos anteriores, aunado a este hecho Althusser sigue sosteniendo abiertamente el “estatus cuasi trascendental del conocimiento científico” (Lewis, 2022).

Althusser (1993: 233) durante la década de 1960 se relacionó con el maoísmo, que se caracteriza por concebir la “voluntad humana como todopoderosa” (Yeo-chi King, 1977: 366), lo que podría llevar a la conclusión apresurada de que Althusser también mantuvo un interés en el tratamiento de la subjetividad humana en esta época. Sin embargo, en el maoísmo el “poder de la voluntad humana sólo puede ser efectuado a través de las masas” (Yeo-chi King, 1977:

366). La voluntad de las masas puede convertirse en una fuerza material cuando logra “apoderarse del pensamiento revolucionario” (Yeo-chi King, 1977: 366). Por lo tanto, el voluntarismo maoísta se encuentra ligado al activismo político de las masas (Yeo-chi King, 1977: 366). Si en Althusser el sujeto se pierde en las estructuras, en el maoísmo se diluye en las masas.

Posteriormente a la polémica que causó la obra “clásica” de Althusser, entre 1966 y 1967 se publicaron una serie de ensayos que proveyeron una respuesta a la crítica al teoricismo impuesto sobre la obra de Marx en las interpretaciones althusserianas y a la polémica centrada en la noción de “ruptura” y el humanismo marxista. Los ensayos mantienen como contexto histórico “la adopción del Partido Comunista Francés (PCF) del humanismo marxista”, así como “la participación de Althusser con los disidentes de la Union des Étudiants Communistes” y los acontecimientos que siguieron a la disputa sino-soviética y a la Revolución Cultural en China” (Morton, 2005). Morton (2005) explica que fueron estos sucesos los que llevaron a Althusser ([1967] 2003: 217) a “ceder al argumento de que la política da forma a la filosofía”. Cabe resaltar que dicha afirmación no emerge directamente del análisis de la obra de Marx, sino de las críticas y los intereses partidistas de Althusser.

En relación al análisis sobre el humanismo presentado en estos ensayos, Althusser ([1967] 2003: 243) insiste en promover como visión dominante la idea de una extensión teórica entre Feuerbach y las premisas fundamentales de los *Manuscritos*, a las que califica como un “humanismo pequeño burgués”. La perspectiva de Althusser sobre los *Manuscritos* sigue manteniendo la noción de “ruptura”. La alienación no es entendida en términos de un proceso histórico concreto que surge como resultado de las condiciones del sistema capitalista. Althusser ([1967] 2003: 248-249) considera la alienación en un sentido idealista especulativo debido a que se constriñe al planteamiento de que la esencia humana se aliena en la esencia de sus objetos (Morton, 2005). Para Althusser es imposible considerar una teoría del trabajo alienado que no sea idealista, especulativa y pequeño burguesa. Igualmente, detecta como problemático el argumento que lleva a Marx a teorizar sobre la “esencia humana” en las tesis sobre Feuerbach. No obstante, todas estas tendencias humanistas se esfuman en *El capital* para ser sustituidas por el examen de las estructuras (Althusser [1967] 2003: 263-264). Por lo tanto, en estos ensayos la “ruptura epistemológica” se afianza como categoría central sin que Althusser realice un proceso de asimilación de las críticas que le llevaron a escribir esta serie de ensayos.

En el texto más significativo de su última etapa, *Para un materialismo aleatorio*, Althusser (2002) retoma la perspectiva sobre el átomo que había llevado a Marx a investigar a Epicuro, a partir de ella intenta teorizar respecto al vacío y a la contingencia. Postula la condición de vacío para que se lleve a cabo un momento disruptivo que modifique la estructura, dotando al vacío de un papel ontológico que subsume el devenir del ser humano a la fortuna y deriva en una especie de filosofía del acontecimiento. La transformación de las estructuras sociales supone la ruptura con cualquier estado anterior, la condición para que ésta se ejecute es la del vacío, que al ser aleatoria es producto del azar. De esta manera, Althusser (2002) constriñe la llegada al comunismo como una situación que se escapa de la voluntad humana y se deposita en un proceso fortuito.

El desarrollo del estructuralismo como parte del pensamiento económico mantuvo un importante diálogo con una vertiente de origen sociológico que trata principalmente sobre el descubrimiento y la comprensión de las limitaciones del poder político y económico que implica el estudio de las estructuras y sus significados (Brückner, 2019: 73). El ser humano es reducido al papel de un agente, por ejemplo, Giddens (1993: 160) plantea que éste “no es capaz de controlar reflexivamente su conducta”. En este enfoque los sujetos se pierden en el análisis de la acción colectiva. Términos como la “intención” y el “motivo” aparecen como “potencialmente engañosos” (Giddens, 1993: 160). El acto reflexivo del ser humano (o en términos de la *filosofía de la praxis* la proyección de un objetivo humano) es asumido como una “declaración de intenciones que no llega a concretarse porque sólo ocurre cuando los seres humanos profundizan en las acciones realizadas. Sin embargo, la contemplación y el análisis de los “otros” no es realizada por todos los miembros de la sociedad, sino por parte de un conjunto de “agentes” (científicos sociales, específicamente sociólogos). El modelo de ser humano que promueve esta reinterpretación del estructuralismo es el de un ser parcialmente inconsciente (Giddens, 1993: 164). Los sujetos no tienen plena conciencia de sus destrezas, ni de las capacidades de éstas, tampoco consideran que éstos deban entender las formas sociales de vida como el resultado intencional humano. Por lo tanto, el agente inconsciente realiza actos que no son deliberados.

Para Giddens (1991: 54), el concepto de estructura se concibe como las “propiedades articuladoras que consienten la ligazón de un espacio-tiempo en sistemas sociales”. Éstas hacen posible que ciertas prácticas puedan ser asimiladas por los sociólogos, expresándose en una “forma sistémica” (Giddens, 1991: 54). Las propiedades representan un orden implícito por lo tanto, los sistemas no tienen una estructura sino que manifiestan “propiedades estructurales”. Éstas a su vez se expresan como “principios estructurales” si se encuentran involucradas en la “reproducción de totalidades societarias” o como “instituciones” si manifiestan una “mayor extensión espacio-temporal”. La estructura tiene un carácter dual porque “captura la forma en que las prácticas se desarrollan en ciertos contextos y se insertan en tramos más amplios de tiempo y espacio” (Giddens, 1991: 322).

Giddens concibe al capitalismo contemporáneo no como un tipo de “civilización” específica que surge a partir del desarrollo de sociedades divididas en clases, sino como el primer tipo de organización societaria “global” en la historia (Giddens, 1991: 213), negando la categoría marxista de modo de producción. Giddens (1991: 213) considera que el “principio estructural del capitalismo” se puede ubicar en el desprendimiento con interconexión de “instituciones estatales y económicas”. Caracteriza al capitalismo por su “poder económico” ocasionado por enlazar “recursos de asignación” a una propensión al progreso técnico, compensada por una expansión del sistema administrativo estatal (Giddens, 1991: 213). Con ello, Giddens realiza una generalización totalizante sobre el sistema económico que pretende explicar a través del “todo” las transformaciones sociales humanas.

Un referente de esta corriente en la historia económica se encuentra en la denominada “historia estructural” de Braudel (1970: 53-54), que se opone a una “historia episódica” y en menor medida a una “historia coyuntural”. La historia estructural se restringe al análisis de las oscilaciones estadísticas de la economía en largos períodos, el sujeto simplemente deja sus huellas en las tendencias y el papel de la acción humana se desdibuja. Al igual que en el análisis de Giddens, tanto el economista como el sociólogo se ciñen a la contemplación de los fenómenos sociales. Este patrón se repite en otras corrientes del pensamiento económico como

en el estructuralismo de Raúl Prebisch y el difundido ampliamente por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). En la economía, el estructuralismo también cobra relevancia como parte del estudio del ciclo económico y la crisis, sugiriendo que los economistas tienen la capacidad de predecir el futuro, si se guían por las tendencias del pasado.

Se distinguen dos propuestas de inspiración estructuralista (en cierto sentido contrapuestas) que garantizan la existencia del capitalismo y que mantienen el carácter estático y conservador del sistema económico identificado en Althusser. En primer lugar, se puede identificar un punto de vista que pronostica la existencia futura del capitalismo y un mejor escenario de la distribución de la riqueza, asociado principalmente a la historia económica institucional que confía en el desarrollo tecnológico y científico para generar un cambio estructural. Por ejemplo, en los estudios del ciclo económico realizados por Carlota Pérez (2005). En segundo lugar, se reconocen predicciones fatalistas procedentes de la escuela del sistema mundo, que vaticinan una mayor bipolaridad social y una creciente desigualdad de la riqueza en la sociedad y generan un escenario capitalista apocalíptico. Es posible detectar una inclinación del estructuralismo que termina asegurando teóricamente la existencia de las relaciones de dominación y explotación del sistema capitalista como resultado de la negación de la acción humana.

En el capítulo siguiente se profundizará en el hecho de que el humanismo marxista, la idea de la enajenación y la *praxis* inherente son fundamentales para promover una alternativa teórica en el pensamiento económico que cuestione el carácter apologeta de la teoría económica dominante y del estructuralismo.

Capítulo III. Alienación, mercancía y plusvalía: la centralidad del humanismo en la economía política marxista³⁸

Como se analizó en el capítulo anterior, en los desarrollos económicos contemporáneos existe una tendencia para desvincular el andamiaje teórico que promovió la formación de la economía asociando a las cuestiones filosóficas iniciales, en el caso específico del marxismo, a un estadio primitivo en el desarrollo del pensamiento. Éste se caracteriza por ser “metafísico” o precientífico (Althusser, [1965] 2004). En esta primera etapa, el pensamiento económico mantiene una conexión directa con las distintas ramas de la filosofía que posteriormente se extingue para ahondar exclusivamente en cuestiones económicas. Como se ha mencionado en capítulos anteriores, uno de los primeros debates que surgen en relación con esta dicotomía en el pensamiento económico, se centra en el análisis de la obra de Adam Smith y el “Das Adam Smith Problem”. El tratamiento de esta supuesta división en el pensamiento smithiano abre un debate sobre la influencia de los aspectos humanistas (Hühn, 2019) de *La teoría de los sentimientos morales* (Smith, [1759] 2004a) en *La riqueza de las naciones* (Smith, [1776] 2004b).

Cómo ya se ha mostrado, el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* relacionó un método al materialismo histórico (Marx, [1859] 2008), que presumiblemente generaba una dicotomía entre la producción humanista del joven Marx ([1932] 2009) y sus obras “científicas” especialmente en *El capital* (Marx, [1867] 2014). Aunque, los teóricos como Adolfo Sánchez Vázquez han denunciado esta reducción epistémica, en el pensamiento económico la “ruptura epistemológica” de Althusser ([1965] 2004) (que mantiene la inexistencia de una continuidad humanista en la obra de Marx) sigue manifestándose de manera implícita o explícita y se ha convertido en un debate recurrente [(Benton, 1984), (Horowitz, 2014), (Neilson, 2017)].

Las investigaciones de Vioulac (2013) han manifestado que la supuesta “ruptura epistemológica” dota de un carácter de “cientificidad” los textos de la madurez teórica marxiana, la cual pretende ocultar la vertiente humanista contenida en la obra de su juventud y las conexiones teóricas con otros atores. Se presenta a Marx como un autor dogmático, cuyas tesis son incuestionables. En esta misma línea, también se ha sugerido que el perfeccionamiento del materialismo histórico tiene implícita la negación del humanismo (Albritton, 1999). Como se argumentó en el capítulo anterior, el resultado más significativo de esta corriente se ha plasmado en el estructuralismo, que desestima el papel del sujeto humano ante la preponderancia de las estructuras sociales (Balibar, 2007: 163).

Se ha propuesto que es imposible entender la totalidad del trabajo de Marx como un “conjunto coherente” y “lineal de producción y... descubrimientos” (Bidet, 2007). Por otra parte, se señala que existe un compromiso “continuo” de Marx en relación con el humanismo; siendo imposible entender sus ideas maduras sin referir a las de su juventud (Roche, 2005). Por lo tanto, el humanismo en Marx se presenta en la integración de sus fundamentos filosóficos en su economía política (Brien, 2015) y mediante su proyecto de transformación del sistema capitalista (Black, 2013: 27). Este humanismo se desarrolla embrionariamente en sus escritos

³⁸ Una versión previa de este capítulo ha sido publicada en *Iberian Journal of the History of Economic Thought*. Jiménez Contreras, B. (2019). El papel central de la enajenación en Marx. La fundación de la economía humanista en los *Manuscritos de 1844* y en la categoría mercancía en *El capital*. *Iberian Journal of the History of Economic Thought*, 6(2), 115-134. <https://doi.org/10.5209/ijhe.66192>

de juventud, superando concepciones previas al heredar sus propias teorías de forma crítica (Yi Miao, 2011).

En *El capital*, Marx ([1867] 2014) realiza una crítica de la falta de humanidad capitalista mediante las ideas de la alienación y a degradación humana (Horowitz, 2014). La noción de Althusser ([1965] 2004), en relación con la “ruptura epistemológica”, se encuentra equivocada; porque Marx mantiene en la totalidad de su obra un compromiso continuo por la superación de la alienación humana (Horowitz, 2014). Althusser ([1965] 2004) expone una posición distinta a la de Marx debido a que su punto de partida es una concepción sobre la historia de la ciencia basada en Bachelard (Ruzicka, 2011).

Este capítulo se centra en plantear que los aportes de Marx deben ser asumidos como una economía humanista. Se complejiza el argumento sostenido en el capítulo anterior, mediante el que Sánchez Vázquez criticaba a las exégesis de los pensadores que califican la economía política de Marx como humanista. Se afirma que está debe ser tomada como tal porque a través de ella se recupera en el pensamiento económico la necesidad de concebir las contribuciones de los autores en su totalidad, y presentar al sustento filosófico de la teoría marxista como parte esencial de las categorías económicas basadas en la teoría del valor trabajo enajenado. No se niega la crítica de Sánchez Vázquez, sino que se presentan las categorías desde un humanismo que recupera la complejidad del conocimiento. Al mismo tiempo, señala un compromiso ético que mantiene el marxismo con la superación de las condiciones de alienación capitalistas³⁹.

Se sostiene que, el análisis de la obra de Marx se encuentra relacionado necesariamente con una propuesta humanista y con una teoría del valor trabajo enajenado, que se distingue de la teoría del valor trabajo clásica porque genera epistémicamente un marco de análisis basado en la superación de las condiciones alienantes del sistema capitalista, sin dejar de lado el fundamento que identifica al trabajo como única fuente de valor. La idea de este capítulo, al presentar la teoría del valor trabajo de Marx como una teoría del valor trabajo enajenado, es destacar la situación subalterna que padece el sujeto humano en el capitalismo. Aunque aparentemente, se trate de una caracterización “obvia” sobre la teoría del valor trabajo de Marx (porque parte de una argumentación sobre el trabajo enajenado), enunciarlo manifiesta el objetivo último de alcanzar la autonomía y libertad creativa del sujeto a través del ejercicio de su actividad productiva, que ha sido tergiversado por las interpretaciones estructuralistas.

El humanismo es vinculante a la economía de Marx porque el análisis del trabajo enajenado en los *Manuscritos* y en la construcción de la categoría mercancía en *El capital* parten del mismo principio filosófico humanista; que muestra al sujeto como un ser genérico y universal, que bajo circunstancias capitalistas se encuentra alienado de la posibilidad de ejercer libremente las cualidades teleológicas y ontológicas que caracterizan al trabajo.

La visión expuesta en este capítulo argumenta que el humanismo define a la totalidad de la obra de Marx; encontrándose como fundamento en la mayoría de las valoraciones que Marx hace sobre la sociedad capitalista, jugando un papel importante en su teoría del Estado. Se puede apreciar en *Sobre la cuestión judía* que, el enfoque humanista de Marx gira en torno a la “emancipación”, en un primer momento a la “emancipación política” sobre las ataduras de la religión (Marx, [1843] 2015a: 68). Aunque, Marx tiene claro que este no es el último grado de

³⁹En el último capítulo de esta tesis se muestra la forma en que la economía humanista de Marx ha repercutido en las críticas éticas que hace el liberalismo de Martha Nussbaum a la economía ortodoxa.

la “emancipación humana”, sino que aspira a la liberación humana alejado de cualquier tipo de relación coercitiva de clases sociales organizadas a través del Estado. Es decir, proyecta una sociedad sin clases y sin Estado.

En los *Manuscritos* ([1932] 2009), su argumentación se vuelve más compleja y aborda el problema de la “emancipación” desde la economía; estudiando las relaciones sociales que se gestan en el sistema capitalista y transformando su humanismo y la forma en que se debe llegar a dicha “emancipación”, desde el trabajo enajenado y la superación de las barreras alienantes. En los *Cuadernos de París*, Marx ([1932] 1974: 118-119) plantea su posicionamiento en referencia a la crítica sentimentalista y humanista hecha por Sismondi a Ricardo. Marx parte de la premisa de que cuando Sismondi combate a Ricardo, también impugna una expresión “cínica” de una “verdad económica”. Marx propone la idea de que desde el marco referencial de la economía política la tesis de Ricardo es “verdadera y consecuente” (Sánchez Vázquez, 1974: 46). Sánchez Vázquez siguiendo a Marx se cuestiona, por qué Sismondi tiene que salirse de la “verdad económica” de Ricardo para combatir los resultados inhumanos de la economía política. A esto responde que lo “humano” no forma parte de la economía política, sino que está fuera de ella, mientras que lo “inhumano” se encuentra dentro (Marx, [1932] 1974: 118-119)

Explica Sánchez Vázquez (1974: 47) que el hecho de que sea una verdad económica sólo indica que corresponde con la teorización respecto a una verdad concreta del sistema capitalista, sin embargo esta no puede ser elevada a verdad absoluta, si esto se acepta como un principio eterno y absoluto se legitima la alienación y la explotación, admitiéndose que la producción capitalista siempre ha existido en la sociedad. Marx ([1932] 1974: 118-119) observa que para superar esta verdad “concreta” es necesario salirse de la economía política (en cierto sentido como lo había hecho Sismondi en su crítica a la economía política), en la que existe una “verdad económica” producto de la legalidad capitalista (Sánchez Vázquez, 1974: 47). Para ello, Marx remite a considerar al obrero como ser humano, y como lo humano se encuentra fuera de la economía política (que por definición de Marx es inhumana) se funda una “crítica humanista de la economía política”. Explica Sánchez Vázquez (1974: 48) que desde el humanismo la verdad económica de la economía política deja de ser válida. Por lo tanto, Marx genera una crítica a la economía política, en la que la vigencia de la teoría económica e inhumana de Ricardo no es legítima. En este sentido, la crítica a la explotación capitalista de Marx tiene una relación de implicación necesariamente humanista.

En textos posteriores al primer tomo de *El capital*, como la *Crítica al programa de Gotha* ([1875] 2015b), se ve reflejado que el humanismo de Marx respecto a la “emancipación” del Estado, se asocia a una concepción genérica y universalista del sujeto humano que, para explicar la “emancipación humana”, refiere ineludiblemente a la situación vulnerable del sujeto humano y la enajenación capitalista; por lo tanto, el humanismo de la obra de Marx se asocia principalmente a la formulación de su economía política y en la superación de las condiciones alienantes del trabajo enajenado⁴⁰.

⁴⁰De modo que, se asume que a pesar de que en apariencia exista un enfoque que pueda caracterizar a la economía de Marx y a su teoría del valor trabajo como subsumidas por las funciones del “capital” y el “Estado”; se expresa necesariamente un vínculo que caracteriza a su obra como una economía humanista y a su teoría del valor como una teoría del valor trabajo enajenado, debido a que su análisis

En este texto se asume que la obra de Marx nunca abandonó el enfoque humanista, como lo justifica Althusser en su tesis sobre la “ruptura”; sino que el análisis marxista transita a un mayor grado de sofisticación en relación con su humanismo, mediante la construcción de su economía política, que le permite demostrar de forma cuantitativa la explotación y, por lo tanto, la alienación del sujeto en el capitalismo. Este enfoque es más fructífero que el derivado del examen estructuralista que ha reducido los aportes de Marx a una visión determinista que se orienta exclusivamente en la observación y profundización de la legalidad capitalista; sin tomar en cuenta que el estudio de ésta mantiene como objetivo último la superación de los elementos alienantes del capitalismo y por lo tanto, el establecimiento de una agenda de transformación del sistema que, materialice la *filosofía de la praxis* que ha impulsado desde sus inicios la economía humanista de Marx.

Se muestra la existencia de un fundamento humanista en *El capital* (Marx, [1867] 2014) que se manifiesta a través de la relación vinculante entre el fenómeno de la enajenación del sujeto humano y la categoría mercancía. Para ello, en la primera parte se analiza el papel del sujeto humano, la noción de enajenación y el desarrollo del pensamiento económico en los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009). Se presenta la ruta de investigación en los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009) que condujo a la constitución de la economía de Marx basada en la superación de la enajenación. En la segunda parte se asume que la idea central de la enajenación fue sustentada en los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009) pero no es hasta *El capital* (Marx, [1867] 2014) que se despliega y funda la economía humanista, impactando en la categoría “mercancía”. Finalmente, se expone la existencia de una totalidad humanista en la economía de Marx que se presenta desde los resultados de investigación obtenidos en los *Manuscritos*, en relación con el trabajo enajenado (Marx, [1932] 2009), hasta la constitución de la categoría mercancía en *El capital* (Marx, [1867] 2014).

III.I Los *Manuscritos* y la alienación

El contenido de los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009) se centra en discutir problemas económicos y filosóficos del capitalismo, en el *Primer Manuscrito*, se estudian aspectos vinculados con el salario, el beneficio del capital, la renta de la tierra y el trabajo enajenado. En el *Segundo Manuscrito* se estudia la antítesis del capital y el trabajo, así como el origen de la propiedad privada y el capital. En el *Tercer Manuscrito* se exponen las investigaciones de Marx sobre la propiedad privada y el trabajo, se analiza el vínculo de la propiedad privada y el comunismo. Asimismo, se estudian los requisitos humanos para que la división del trabajo se geste bajo el dominio de la propiedad privada.

El concepto de enajenación en Marx ([1932] 2009) proviene de sus *Manuscritos* y representa la crítica principal de su obra al sistema capitalista de producción. El trabajo en la tradición económica marxiana personifica la capacidad creativa humana y la acción transformadora que media la interacción del sujeto con la naturaleza y con la sociedad. El proceso de trabajo, por lo tanto, constituye la definición más básica de la existencia humana. El capitalismo ha enajenado la capacidad del sujeto humano para gestionar el proceso productivo, ya que el sujeto se ve obligado a alienar su fuerza de trabajo y es incapaz de desarrollarse a través de los productos de éste. En los *Manuscritos* Marx ([1932] 2009) fundamentó sus estudios

se encuentra orientado a la liberación del sujeto humano de las condiciones alienantes del sistema capitalista de producción.

proponiendo como categoría central de análisis “el trabajo enajenado”. Parte de la teoría del valor trabajo clásica; fundada por Adam Smith y ampliada por David Ricardo, y profundiza elaborando una potencial teoría del valor trabajo enajenado.

En las líneas introductorias de los *Manuscritos*, Marx ([1932] 2009) detectó una dinámica central sobre el funcionamiento del capitalismo, que sirvió como punto inicial de análisis sobre el trabajo enajenado. Marx percibió que el aumento de los salarios llevaba a una plétora de trabajo de los obreros y, por ende, cuanto más pretenden obtener, mayor cantidad de tiempo deben inmolar, “enajenándose de toda libertad” (Marx, [1932] 2009: 54). Esta idea es el punto focal de su preocupación en el capítulo introductorio de *El capital* (Marx, [1867] 2014), en el que el esclarecimiento de la categoría “mercancía” y la apreciación sobre la reducción de la “fuerza de trabajo” a una mercancía que se enajena, ocupa el argumento esencial del cual parte la crítica a la economía política y al capitalismo (Marx, [1932] 2009: 54).

Para Marx, la economía política clásica había evitado escudriñar en asuntos relativos a las condiciones históricas de reproducción capitalista. Encuentra en la economía política clásica que el desarrollo capitalista no se cuestiona, a pesar de que sus dinámicas dialécticas son esbozadas. Sin embargo, Marx reconoce un fundamento epistémico en la formulación de la teoría del valor trabajo clásica y erige un sistema categorial que evoluciona mediante un diálogo crítico y constructivo con la economía política. De esta forma, se constituye el eje de articulación de su proyecto de economía política y de su teoría del valor trabajo enajenado.

Dentro de los desarrollos basados en la economía de Marx, la teoría del valor trabajo ha sido minimizada, bajo un esquema epistémico fundamentado en el individualismo metodológico, a través de los planteamientos del marxismo analítico. Esta visión ha introducido los presupuestos del individualismo metodológico en los desarrollos de la teoría de la acción racional, dejando de lado a la teoría del valor trabajo, y se ha centrado en el individuo y la libertad. Sin embargo, en este trabajo se muestra que la exposición de la teoría del valor trabajo, promueve una visión centrada en el sujeto humano que ahonda en el proceso productivo, y expone las consecuencias que se manifiestan en el sujeto humano, como producto del desenvolvimiento del sistema.

Tanto el marxismo analítico como el estructuralismo forman parte de una multiplicidad de desarrollos que adquiere la evolución de la teoría de Marx. Bolívar Echeverría (1982) asegura que, la producción de Marx se ha desplegado “como una sustancia que adquiere diferentes formas según la situación” histórica y la motivación que se pretende fundamentar (Echeverría, 1982: 14). Por lo que, los desarrollos teóricos derivados, puede que no tengan en “común más que algunos retazos de teoremas” o “unas cuantas fórmulas... dotadas de un valor puramente emblemático” (Echeverría, 1982: 14). Es destacable que, tanto el marxismo analítico como el estructuralismo, estudiado en el capítulo anterior, excluyen los aspectos fundamentales sobre el humanismo y la teoría del valor trabajo de sus aparatos teóricos. Por lo tanto, ambas mantienen un vínculo superficial con los cimientos del materialismo histórico, que en el caso del marxismo analítico se reducen prácticamente a una “denominación genérica”.

Marx argumentó que debido a que los economistas políticos clásicos no habían ahondado en el origen de la propiedad privada, no tenían como objetivo analizar la formación histórica de los problemas en el sistema capitalista de producción. Algunos de éstos fueron diagnosticados por los exámenes de la economía política. Marx explica que, los clásicos daban por hecho la existencia de la propiedad privada, pero no profundizaron en su origen (Marx, [1932] 2009:

104). Así mismo, Marx expone que la economía política clásica logró “captar el proceso material de la propiedad privada” mediante “fórmulas abstractas y generales” (Marx, [1932] 2009, 104).

Marx ([1932] 2009) esbozó la ejecución de su método de investigación en los *Manuscritos*, éste se diferenciaba de las técnicas que utilizaba la economía política clásica porque no partía de una situación hipotética. A este método de simplificación de la realidad, que ya ha sido tratado en esta tesis, Marx lo llamó “robinsonadas”. Para Marx, los clásicos suponían escenarios hipotéticos semejantes a los de la novela, en los que un sujeto aislado realizaba intercambios con otro sujeto, en situaciones muy abstractas alejadas de la realidad social. No obstante, la crítica a las “robinsonadas” no implica que en la teoría marxista el individuo carezca de importancia (Augusto, 2016: 319). Contrariamente, esta metáfora es criticada por reducir el papel del sujeto humano a un escenario de interacción muy simple.

El desarrollo de la teoría económica contemporánea se ha caracterizado por el perfeccionamiento de la metáfora de Robinson Crusoe en sus supuestos teóricos, asociada a una postura cercana al individualismo metodológico utilitarista. Marx había generado las bases para una crítica al utilitarismo, mediante la formulación de su postura frente a las robinsonadas. Por consiguiente, el análisis marxista ha cobrado vigencia en la crítica a los supuestos de la economía neoclásica y en los desarrollos del marxismo analítico (Urquhart, 2013). Marx precisó que este horizonte analítico “traslada la cuestión a una lejanía nebulosa y grisácea”; advierte que la economía política “supone como hecho...lo que debería deducir”, tal es el caso de asumir la existencia ahistórica de la propiedad privada (Marx, [1932] 2009: 105-106). Luego entonces, el análisis de Marx parte por indagar el origen de la propiedad privada, elaborando una genealogía sobre las condiciones concretas de su origen⁴¹.

En los *Manuscritos* se encuentra como primer producto de investigación del método de Marx ([1932] 2009), una exploración sobre la propiedad privada, a través de ésta se obtienen las manifestaciones teóricas que formarán el método materialista histórico y el de su “teoría del valor trabajo enajenado”. En esta investigación se denomina a la teoría del valor trabajo marxista como “teoría del valor trabajo enajenado” debido a que, se revela de una forma concreta el hecho de que en el capitalismo el “valor” y la “plusvalía” generada por el trabajador se desarrollan siempre bajo condiciones de enajenación. Así mismo, la denuncia a la enajenación promueve una *filosofía de la praxis*, que impulsa la superación de los obstáculos alienantes.

La consideración medular de Marx es que el trabajador se ha convertido en una mercancía. La economía política clásica, afirmaba que la relación salarial del trabajador con el capitalista se gesta entre individuos iguales y que se retribuye al trabajador por su contribución al proceso productivo (Marx, [1932] 2009: 106). Advertir que el trabajador se ha transformado en una mercancía, revela que éste ha sido sometido a un proceso de reducción en su papel como ser

⁴¹Joan Robinson ([1947] 1982), en su estudio sobre la economía marxista, demostró que su importancia radica en su capacidad para denunciar el hecho de que el pensamiento económico dominante haya fundamentado un cuerpo de estudio aparentemente científico en un conjunto de supuestos que debió haber investigado históricamente. Baronian (2009) resalta el carácter fenomenológico del que parte la economía política clásica en su análisis del capitalismo. A pesar de que la economía política comienza estudiando el efecto de la mano de obra en el sistema capitalista; éste se pierde en su construcción teórica al menospreciar el papel del trabajo frente al del capital, que resulta ser por definición la sustantivación de la propiedad privada en el capitalismo.

humano. Marx ([1932] 2009: 106) sustenta que en el capitalismo “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas”. El trabajo en el capitalismo, aparte de producir mercancías, “se reproduce así mismo”, porque trata al obrero como una mercancía que se genera “justamente en la proporción en que (se) produce(n) mercancías en general” (Marx, [1932] 2009: 106).

Esta condición evidencia que el trabajador se enfrenta al objeto producido como algo externo a él Marx ([1932] 2009: 106). El producto final que obtiene el trabajador; es decir, el producto que éste “ha fijado en un objeto”, se trata del producto de “la objetivación del trabajo” (Marx, [1932] 2009: 106). Por lo tanto, la realización del trabajo es su objetivación. No obstante; en el capitalismo esta realización aparece como una “desrealización del trabajador”, porque la objetivación se muestra como una “pérdida del objeto” mediada por una relación de dominación y, se genera una situación de servidumbre al objeto; es decir, a las mercancías producidas, las que son necesarias para la reproducción del trabajador (Marx, [1932] 2009: 106-107). La apropiación del objeto producido por el trabajador, alienado bajo la legalidad del sistema por el capitalista, refiere a una situación de “enajenación”. No sólo porque el capitalista ha despojado al trabajador de los productos del trabajo, sino porque la existencia humana se somete a la dinámica de la acumulación capitalista (Marx, [1932] 2009: 106-107).

La evolución de la teoría económica contemporánea advierte que, el fenómeno de la enajenación en el capitalismo aportado por Marx no representa la formulación de un problema para el sistema. La separación del sujeto del producto de su trabajo se analiza como un hecho normalizado y legal en el capitalismo. Para la teoría económica, la enajenación de la fuerza de trabajo del obrero es una contribución a la formación del producto total, por el que debe ser recompensado vía la productividad marginal de su trabajo. Por ejemplo, una exegesis de la obra de Rose Friedman y Milton Friedman (1980), muestra que la noción ontológica sobre la “realización humana” del sujeto se presenta en la “libertad de elección” sobre el consumo. Otra expresión de los desarrollos de la teoría económica contemporánea se manifiesta en la teoría del capital humano, en ésta “el trabajo desaparece como una categoría explicativa fundamental” y es “mistificada” bajo la idea de capital (Bowles y Gintis, 2014: 220).

Marx ([1932] 2009: 107) en los *Manuscritos* explica que, el trabajo objetivado en una mercancía es algo de lo cual el trabajador “sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones”. De tal forma, que “la apropiación del objeto aparece... como extrañamiento”. En la proporción en que el trabajador produce más objetos, “tanto menos alcanza a poseer” y, éste se encuentra “más sujeto a la dominación de su producto” (Marx, [1932] 2009: 107). Por consiguiente, Marx muestra que el dominio de los productos del trabajo sobre el sujeto humano no tiene más explicación que el vínculo inexistente del trabajador con los productos de su trabajo. Se genera una especie de desfase, en el que “cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño”⁴² (Marx, [1932] 2009: 107). Por ello, advierte que:

⁴² Comúnmente se ha asociado al materialismo histórico como una teoría que relaciona el desarrollo de las fuerzas productivas con un aspecto positivo para el sujeto humano. Tarcus (2008: 8) señala que la teoría de Marx “queda atravesada por una doble crítica”, porque se considera como una “ideología arcaica” que apoya “aparentemente” el desarrollo de las fuerzas productivas y se le condena por producir una “modernidad en crisis”. Sin embargo, la noción de enajenación, que muestra este trabajo, expresa la relación desfavorable sobre el sujeto humano que se produce al desarrollar las fuerzas

La enajenación del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia exterior, sino que existe fuera de él, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil. (Marx, [1932] 2009: 107)

Marx considera de forma más cercana el fenómeno de la “objetivación” y el “extrañamiento”. Recurre a un argumento que será relevante en su teoría. Éste inicia enfatizando las “necesidades humanas básicas” como fundamento de su estudio. Marx ([1932] 2009: 107) expone que, “el trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible”. La naturaleza, “es la materia en que su trabajo se realiza” (Marx, [1932] 2009: 107). Este argumento, de inspiración feuerbachiana, se acompaña con una concepción propia del ser humano en el materialismo histórico. El sujeto humano al transformar a la naturaleza se transforma a sí mismo.

La crítica a Althusser ([1965] 2004) sobre la “ruptura” en Marx, cuestiona directamente la postura del sujeto humano en el análisis social. Althusser ([1965] 2004), al tomar en cuenta la existencia de varias fases en el desarrollo del pensamiento en Marx, considera que en su etapa de madurez teórica el estudio de las estructuras económicas cobra peso y el humanismo aparece como una desviación ideológica. El estructuralismo, heredero de la “ruptura”, niega la función teleológica del sujeto (Balibar, 2007: 163); sin embargo, en este trabajo se mantiene la tesis de que en la obra de Marx las características ontológicas (exploradas en el capítulo anterior) del sujeto se mantienen como una constante teórica, que nutre el desarrollo de su economía humanista.

La economía política clásica veía en todo lo que no era parte del sujeto algo exterior y ajeno, que no influía en el análisis económico. La tesis de que el sujeto formara parte de una totalidad cambiante resultaba diferente a la idea menos dinámica que mantenía la economía política clásica de la sociedad; luego entonces, el extrañamiento que sufre el sujeto tiene consecuencias en la medida en que el trabajador se apropia del mundo exterior y de la naturaleza mediante su trabajo; es decir, “tanto más se priva de víveres... el mundo exterior sensible cesa de ser... un objeto perteneciente a su trabajo” y “un medio de vida de su trabajo” (Marx, [1932] 2009: 107-108). Paralelamente, “este mismo mundo deja de representar... medios para la subsistencia física del trabajador”. El vínculo de subordinación del trabajador con el objeto se presenta porque el sujeto es susceptible de someterse al proceso de trabajo y, al efectuarse este sometimiento, recibe exclusivamente los medios para su subsistencia, existiendo como sujeto físico si y sólo si existe como trabajador.

El análisis que realizó la economía política clásica no penetra plenamente en “la relación... entre el trabajador (el trabajo) y la producción”; por lo tanto, la enajenación que existe en el capitalismo es esbozada pero no se llega a evidenciar completamente una relación social de explotación, a pesar de que el análisis de clase se encuentra presente (Marx, [1932] 2009: 108). En consecuencia, la relación del dueño de los medios de producción y del “objeto de la producción...con el mismo proceso productivo es resultado de la relación inmediata que se

productivas en el capitalismo. El análisis de la enajenación expone que el objetivo de la teoría marxista se centra en alcanzar la realización del sujeto humano alejado de cualquier situación de dominio; lo cual también implicaría que las fuerzas productivas evolucionen de una manera no alienada.

establece entre el trabajador y el proceso productivo”⁴³ (Marx, [1932] 2009: 108). Marx subraya que la base de análisis del capitalismo debe partir de la relación “inmediata”, que se origina entre el trabajador y el proceso productivo, detallando el resultado de esta “relación inmediata”, como “el resumen de la actividad” productiva (Marx, [1932] 2009: 108). La producción representa “la enajenación activa” y; en el divorcio que se manifiesta entre el trabajador y su producto se sintetiza “la enajenación” (Marx, [1932] 2009: 108).

La enajenación del trabajo se identifica por representar “la relación del trabajador con el producto trabajado”, caracterizada por un extrañamiento y una relación de subordinación que a su vez transforma el vínculo entre el hombre y la naturaleza; ya que los recursos naturales se convierten en mercancías, resultando la naturaleza propia como algo “hostil” para el sujeto humano (Marx, [1932] 2009: 110). La enajenación también afecta a la relación del sujeto humano con el trabajo que realiza, ésta actividad no se encuentra orientada a fines propios, sino que es extraña para sí mismo, brotando “la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal (pues qué es la vida sino actividad) como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él” (Marx, [1932] 2009: 110-111).

Otra característica sobre el trabajo enajenado, la deduce Marx de su concepto de ser humano, esta noción define al sujeto como “un ser genérico” ya que “se relaciona consigo mismo como un ser universal y... libre” (Marx, [1932] 2009: 112). La universalidad del sujeto humano proviene del uso que hace de la naturaleza, que en el materialismo histórico se considera como su “cuerpo inorgánico”; ya que, es al mismo tiempo “un medio de subsistencia inmediato” y un “instrumento de actividad vital” (Marx, [1932] 2009: 112). Por lo tanto, el sujeto humano “vive de la naturaleza... la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir” (Marx, [1932] 2009: 112). En consecuencia, “la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza”, ya que el sujeto humano forma parte de la misma unidad dialéctica. Esta concepción del ser humano es la que caracteriza a la economía política de Marx como un humanismo materialista histórico (Marx, [1932] 2009: 112).

Se podría afirmar que la noción del sujeto humano en la economía humanista de Marx tiene un trasfondo panteísta ateo; debido a que, el ser humano y la naturaleza forman parte de la misma unidad indisoluble y dialéctica. El ser humano pasa a formar el elemento central de la explicación de los economistas políticos clásicos. Existe un remplazo en el papel que representaba la providencia divina y el rol central que desempeña en Marx el sujeto y la naturaleza. Aunado a esta idea Engels y Marx, como ya se ha tratado en el capítulo anterior, se esforzaron por ceñirse a una explicación materialista, no mecanicista, que negaba la existencia de Dios. Epistémicamente, su percepción puede ser considerada como panteísta atea. La particularidad de esta percepción es que es histórico-concreta y se aleja de la abstracción hegeliana. Esta propuesta será tratada en el capítulo V.

⁴³Algunos trabajos que analizan las contribuciones de la economía política muestran que, ésta centra sus esfuerzos en el estudio del intercambio y se ocupa principalmente de la esfera de la circulación y el libre comercio. Para la economía política clásica el libre comercio llega a constituir una “norma” (Izarali, 2001: 4) y se considera como un bien socialmente deseable. Marx llegó a afirmar que el libre comercio aceleraría las contradicciones del sistema capitalista, que conllevaría ineludiblemente a una transformación de las relaciones sociales de producción; sin embargo, la posición argumentativa de Marx no pivota en torno al libre cambio, como efectivamente ocurre en la producción de los clásicos.

En la economía política marxista se genera la particularidad de que el ser humano tiene una relación directa con la naturaleza. El vínculo que mantuvieron Engels y Marx con Feuerbach, como se analizó en el capítulo III, les permitió reconquistar la idea sensualista del ser humano, al mismo tiempo que la crítica a la religión generó una base para centrarse en las relaciones objetivas. La crítica a Feuerbach por recurrir a una noción abstracta del sujeto señaló la necesidad de prestar atención a los procesos históricos desarrollados entre el ser humano y la naturaleza, el ser humano tiene su propia historia que forma parte de la historia natural. La idea general del marxismo es que el ser humano mantiene una correlación activa con la naturaleza, forma parte de la naturaleza y al modificarla se modifica así mismo y a la historia natural. El sujeto humano es parte del conjunto que constituye la naturaleza y, al mismo tiempo, es capaz de transformarla mediante su actividad productiva. Así pues, la naturaleza no es un apéndice del ser humano.

La concepción panteísta ha sido fructífera para entablar una crítica desde la economía política de Marx a los problemas ecológicos derivados del crecimiento anárquico del sistema capitalista. En *Marxism and Ecology*, Reiner Grundmann (1991: 58) asevera que la naturaleza en la obra de Marx constituye el “cuerpo inorgánico” de los seres humanos. El sistema capitalista es criticable porque al convertir la naturaleza en mercancía, pone en riesgo la subsistencia de la vida humana.

Este enfoque no abandona el materialismo histórico, ni la crítica al panteísmo especulativo de Hegel; sino que extiende el campo de investigación de la economía, mediante una concepción crítica filosófica del sujeto humano que es “reconquistada” del *Tractatus* de Baruch Spinoza ([1670] 2000). Marx asume para su visión del sujeto humano en su economía humanista, “la historicidad progresiva de la emancipación humana” (González, 2012: 114), que conjuntamente mantiene un panteísmo (González, 2012: 20) materialista histórico que expresa la relación entre el hombre y la naturaleza.

Por lo tanto, existe un vínculo indisoluble entre “la validez de la teoría de Marx de la naturaleza humana, y la alienación”, ya que ambas posturas “están supeditadas a una mutua aceptación” (Byron, 2016: 375), y al mismo tiempo se complementan. Consecuentemente, los seguidores de la “ruptura” al negar cualquier rasgo teleológico en la conducta humana, también minimizan el impacto teórico del argumento de la “enajenación del trabajo” en la obra de Marx, y no profundizan en las repercusiones del desenvolvimiento del sistema capitalista en el sujeto social, así como en la posibilidad de sortear los obstáculos que supone la enajenación para el ser humano.

En consecuencia, Marx plantea que el trabajo enajenado ha modificado la forma en que los miembros de la sociedad se relacionan con la naturaleza, ya que la convierte “en algo ajeno al hombre y lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital... hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual” (Marx, [1932] 2009: 112). Por consiguiente, el trabajo enajenado hace extraña “la vida genérica y la vida individual”, también convierte a la vida genérica “en abstracta” y en el objetivo de la “vida individual” (Marx, [1932] 2009: 112).

El trabajo para Marx tiene la particularidad de ser la actividad vital del sujeto humano y la forma de realización personal y social. El análisis de Marx evidencia que el trabajo aparece en el capitalismo simplemente “como un medio para la satisfacción de una necesidad... la de mantener la existencia física”, al desaparecer “la vida genérica” y convertirse en “vida

abstracta”. En *El capital* se advierte que se debe considerar como vida abstracta porque se dirige a la acumulación en abstracto del capital y no a la reproducción social. El sujeto humano queda desprovisto de realizarse mediante el trabajo (Marx, [1932] 2009: 113). Para Marx, el sujeto hace de su “actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia” (Marx, [1932] 2009: 113). Así pues, el sujeto tiene una “actividad vital consciente”, por lo que “es su propia vida objeto para él”, y en este sentido se trata de un ser genérico con una actividad libre (Marx, [1932] 2009: 113). En el capitalismo, el trabajo enajenado altera esta relación alejando al sujeto de dicha “actividad libre y consciente”, sometiéndolo a la reproducción capitalista, representando su capacidad vital de transformación del mundo para el sistema un simple medio de existencia, porque ha sido convertido en mercancía.

Marx expone que las consecuencias de la enajenación restringen al sujeto humano a ser un “extraño para su propio cuerpo”; porque pierde sus cualidades genéricas, las que se limitan ahora a suministrarle un medio para su existencia individual (Marx, [1932] 2009: 114). Esta situación lo lleva a enfrentarse también al otro, se trata de una sociedad formada por sujetos contrapuestos entre sí. La relación que establece la forma del trabajo enajenado, que es de la que parte el capitalismo, se caracteriza porque cada sujeto considera a “los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador” (Marx, [1932] 2009: 114).

La relación que se establece mediante el trabajo enajenado se caracteriza por ser de subordinación y sometimiento. El extrañamiento del producto respecto al trabajador pasa a manos de otro sujeto que es poderoso, y que ejerce una relación “no libre” entre el productor del objeto y el que se apodera de éste. Esta relación aparecerá en el sistema capitalista como un trato de equivalentes, en la que el dueño de los medios de producción se apropia del producto total del trabajo por “el poder” que le confiere la institucionalización de la legalidad capitalista de la propiedad privada. Marx refiere al hecho de que “la relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el del capitalista” (Marx, [1932] 2009: 115). Por lo tanto, la propiedad privada expresa “la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo” (Marx, [1932] 2009: 115-116), Marx resalta que:

Aunque la propiedad privada aparece como fundamento, como causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de este, del mismo modo que los dioses no son originariamente la causa, sino el efecto de la confusión del entendimiento humano. Esta relación se transforma después en una interacción recíproca. (Marx, [1932] 2009: 117)

Si la propiedad privada es el resultado de la enajenación, entonces el salario que proviene de la misma relación existente entre el trabajo enajenado y el sujeto que se adueña del producto del trabajo, también es consecuencia de la enajenación. En este sentido, Marx profundiza más que los clásicos y llega a contemplar que el salario no representa como tal un “fin” social, sino que se trata de un medio para obtener y mantener la condición de dominio, enajenación y extrañamiento del sujeto en el sistema (Marx, [1932] 2009: 117-118).

La problemática inicial de la que parte Marx y que no había sido abordada por la economía política clásica, al cuestionarse por qué “el obrero es más pobre cuanto más riqueza produce” (Marx, [1932] 2009: 106), trae como producto una respuesta innovadora pero no rupturista en el pensamiento económico; en la que se parte de un planteamiento humanista sobre las

características genéricas del ser humano, la naturaleza y la forma en que el capitalismo transforma el mundo. La premisa de que el capitalismo es fundador de nuevas relaciones sociales imprime una peculiaridad distinta a la de la economía política clásica en la que se evidencia la forma histórica de reproducción del sistema. Marx presenta a la “enajenación”, como identificación y condición de la vida de los sujetos humanos en el capitalismo. Para Marx, este concepto revela la necesidad de abstracción del sujeto y de su vida a los fines del sistema; de tal forma, que la enajenación y la reducción de la vida genérica del hombre a un simple medio de subsistencia para el mismo; es el argumento que inaugura la tesis marxista de la teoría del valor trabajo enajenado, que se reconoce por formar una crítica al capitalismo por haber transformado la fuerza de trabajo, en una mercancía⁴⁴. Sin embargo, la idea de la enajenación no sólo contribuye a la creación de la teoría del valor trabajo enajenado en Marx, sino que se expone como una constante a lo largo del análisis y la formación de categorías teóricas sobre el estudio del sistema capitalista de producción, dotando a las lecciones que se derivan de esta investigación de un trasfondo humanista.

La teoría económica contemporánea ha desarrollado una visión del sujeto humano a la que se ha denominado *homo economicus* que, por sus características teóricas, es opuesta a la presentada por Marx. El argumento de la teoría económica, a pesar de que en “apariencia presenta una figura de sujeto humano calculadora y compleja, en realidad expresa una visión simplista y alejada de la posible construcción de un comportamiento racional humano” (Sen, 2004: 202). Una postura cercana también ha sido desarrollada por el marxismo analítico, en éste la teoría de la elección racional al colocar a la acción humana en el centro del análisis, ha obtenido como resultado una concepción “inferior” de la agencia y la conciencia humana, en relación con la noción del sujeto vinculada al análisis de la obra de Marx (Callinicos, 2009).

La idea de la enajenación en Marx va adquiriendo mayor complejidad en la construcción de su economía política; por ello, no es un concepto que se mantenga estático, sino que en *El capital* (Marx, [1867] 2014) logra una mayor profundización, que se refleja en la construcción de las categorías de la economía política. Se puede observar que en Marx el argumento sobre la enajenación en los *Manuscritos* es potencialmente una teoría del valor trabajo enajenado; debido a que explica la conversión del trabajador en una mercancía “abstracta” que se enajena, señalando al trabajo como la principal fuente de valor, advirtiéndole que la actividad productiva ha sufrido un proceso de enajenación de los fines humanos genéricos. En resumen, se muestra en la *Tabla I* la ruta de investigación que siguió Marx en los *Manuscritos* y que contiene los argumentos principales para que se pueda calificar a la teoría del valor trabajo de Marx como una teoría específica del valor trabajo enajenado.

Tabla I

Ruta de investigación de Marx en los *Manuscritos*, que conduce a la fundamentación de la teoría del valor trabajo de Marx basada en la “enajenación”

⁴⁴Algunos estudios como el de Ruíz (2013: 137-138) señalan que “el objetivo teórico fundamental de la teoría marxiana” reside en mostrar “de qué modo se realiza el metabolismo social a través del trabajo”; sin embargo, una postura como la desarrollada en el marco teórico de este trabajo, que parte del análisis humanista, muestra que la argumentación teórica central de Marx no se enfoca exclusivamente en el estudio de las leyes de la acumulación capitalista, sino que a partir de éstas genera un andamiaje humanista para la crítica al capitalismo.

Planteamientos de Marx en los <i>Manuscritos</i>	Fundamentación de la teoría del valor trabajo de Marx basada en la categoría “enajenación”
“El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce” (Marx, [1932] 2009: 106).	Evidencia una situación dialéctica en el capitalismo, que conduce a una distribución bipolar de la riqueza.
“La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (Marx, [1932] 2009: 106).	Marx identifica que el sujeto humano ha perdido la capacidad de realizarse a nivel ontológico y teleológico, en la misma medida en que la realidad social convierte en mercancías las distintas facetas de la vida del sujeto y a él mismo.
El trabajo en el capitalismo, aparte de producir mercancías, “se reproduce así mismo” (Marx, [1932] 2009: 106).	El trabajo es una mercancía <i>sui generis</i> capaz de producirse a sí misma y generar un excedente de riqueza.
El obrero convertido en mercancía se produce “justamente en la proporción en que (se) produce(n) mercancías en general” (Marx, [1932] 2009: 106).	El obrero se concibe en el sistema capitalista como una “cosa”. La dimensión de desarrollo del sujeto humano se coarta y sus capacidades se enfocan en la producción de mercancías del sistema capitalista.
“El objeto que el trabajo produce... se enfrenta a él como un ser extraño” y aparece como una “desrealización del trabajador” (Marx, [1932] 2009: 106).	La enajenación se manifiesta en la separación del sujeto productor y el producto de su trabajo. El sujeto no puede gobernar sobre su propia producción; por lo tanto, el trabajo enajenado no es un vehículo de realización del sujeto humano en el capitalismo.
En la medida en que el trabajador produce más objetos, “tanto menos alcanza a poseer” y, por lo tanto, se encuentra “más sujeto a la dominación de su producto” (Marx, [1932] 2009: 107).	El trabajador al ser convertido en una mercancía está sometido a la lógica del mercado. Al aumentar su productividad el salario tendería a bajar y entonces disminuiría su consumo. Así pues, el trabajo enajenado somete al trabajador a los resultados de su producción.
Cuanto más se apropia el trabajador del mundo exterior y de la naturaleza sensible mediante el trabajo enajenado “tanto más se priva de víveres”, el mundo “exterior” deja de ser un “objeto perteneciente a su trabajo”	El trabajo enajenado separa al sujeto de la naturaleza. El ser humano forma parte de la naturaleza; sin embargo, la producción capitalista tergiversa esta relación en la misma proporción que los recursos

y “un medio de vida de su trabajo” (Marx, [1932] 2009: 107-108).	naturales y la actividad productiva del sujeto se convierten en mercancías.
La base de análisis del capitalismo debe ser la relación “inmediata” entre el trabajador y el proceso productivo porque la producción es “la enajenación activa” (Marx, [1932] 2009: 108).	Marx argumenta que el análisis económico del capitalismo debe partir de la esfera de la producción; porque la relación principal del trabajador y el proceso productivo se asocia principalmente a la dinámica enajenante que caracteriza al sistema capitalista.
La actividad productiva y la vida del sujeto en el capitalismo no le pertenecen; son “independientes de él” y se encuentran “dirigidas contra él” (Marx, [1932] 2009: 110-111).	Como consecuencia del proceso enajenante de la producción capitalista el sujeto humano se encuentra separado de un objetivo teleológico propio y, por lo tanto, también la producción en la que se emplea.
Las consecuencias de la enajenación llevan al sujeto humano a ser un “extraño para su propio cuerpo” porque pierde sus “cualidades genéricas”, éstas se restringen a ser un medio para su “existencia individual” y para enfrentarse al “otro” (Marx, [1932] 2009: 114).	La enajenación se manifiesta en la relación del sujeto humano con la naturaleza y la sociedad. Marx asume que históricamente la reproducción social aseguraba la subsistencia del sujeto humano; sin embargo, en el capitalismo las cualidades genéricas del sujeto se restringen a garantizar su propia existencia y, por ende, los miembros de la sociedad están enfrentados.
La relación que establece la forma del trabajo enajenado, que es de la que parte el capitalismo, se caracteriza porque cada sujeto va a considerar a “los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador” (Marx, [1932] 2009: 114).	El trabajador convertido en mercancía, en el sistema capitalista, se relacionará con los miembros de la sociedad en tanto mercancías. De modo que, Marx identifica que el trabajo enajenado en el sistema capitalista sustenta una sociedad “cosificada”; en la que los sujetos para satisfacer sus necesidades básicas en el proceso productivo tendrán que asumirse como mercancías y competir en el mercado.
La propiedad privada es el resultado del trabajo enajenado. Esta relación se transforma en una interacción recíproca en la producción capitalista (Marx, [1932] 2009: 117).	Marx identifica que el trabajo enajenado es el cimiento del sistema capitalista; y que es éste el que genera la propiedad privada. Una vez que el trabajo enajenado se encuentra institucionalizado, existe una relación dialéctica entre la aparición de nuevas formas de propiedad privada y de trabajo enajenado.

El salario es resultado de la enajenación y no representa un “fin” social. Se trata de un medio que conserva el estado de dominio, enajenación y extrañamiento del sujeto en el sistema (Marx, [1932] 2009: 117-118).	El salario asegura la existencia del sistema y; mantiene la situación de enajenación y dominio. Por lo tanto, la teoría del valor trabajo enajenado de Marx explica que, el salario es necesario para mantener al sistema capitalista.
La enajenación es una condición de la existencia del sujeto humano en el capitalismo (Marx, [1932] 2009: 118).	Así pues, la teoría del valor trabajo enajenado de Marx y su economía humanista asume que, la única forma de existencia del sujeto humano en el sistema capitalista es la enajenación de los miembros de la sociedad. Esta hipótesis se desarrolla ampliamente en <i>El capital</i> .

Fuente: Elaboración propia.

En Marx, la enajenación es una característica de la actividad productiva humana en ciertas condiciones histórico-concretas, asociadas al capitalismo y no se trata de una característica inseparable al trabajo humano en un sentido general (Sánchez Vázquez, 2003: 501). Adolfo Sánchez Vázquez (2003: 501) explica que, la peculiaridad “concreta y social de la enajenación” expresa “la imposibilidad de reducirla a una simple relación sujeto-objeto, entendido el primero como un individuo aislado”. Así, esta unión “entraña un vínculo social”, en el que los sujetos aparecen en “una relación antagónica” (Sánchez Vázquez, [1967] 2003a: 501).

En el capitalismo, el sujeto está enajenado de la capacidad transformadora creativa y razonada de modificar su entorno a través del trabajo, ya que éste se encuentra adjudicado y subsumido a la lógica de la acumulación capitalista. Para Marx, el capitalismo y su dinámica expresan concretamente la imposibilidad de realización humana mediante el proceso de trabajo, que coarta fundamentalmente su capacidad de organización social y distribución racional de los recursos. El capital subsume la existencia humana a la reproducción capitalista, mediante la propia sujeción del proceso de trabajo y de los recursos disponibles. Por lo tanto, en el capitalismo el sujeto humano no puede alcanzar niveles básicos de libertad; entendida ésta, como la posibilidad humana de transformar y gobernar el estado más básico de su existencia, a través del proceso de trabajo, bajo condiciones que escapen a la dominación de unos sujetos sobre otros. Esta concepción se va afinando y se concretiza en una serie de categorías y explicaciones sobre el funcionamiento del sistema basadas en la enajenación, que son expuestas en *El capital* y conforman lo que en este capítulo se denomina como “la economía humanista de Marx”; porque se erigen mediante el fundamento de la enajenación, y sobre las profundizaciones teóricas que Marx realiza para denunciar la tergiversación del metabolismo básico entre el hombre y la naturaleza.

Aparte de la percepción aportada en el capítulo anterior sobre la importancia de la *filosofía de la praxis* en Sánchez Vázquez, el análisis de la vida de Engels y Marx que expone David Riazánov ([1927] 2019: 50) revela que la economía humanista se nutrió de una “filosofía de la acción” o *filosofía de la praxis*, en la que, se manifestó en todo momento un compromiso continuo con la liberación del sujeto humano de las condiciones alienantes que le son impuestas por el capitalismo. Por lo tanto, su trabajo no se restringió exclusivamente a un análisis teórico, sino que, su propio desarrollo como militante del partido comunista y del movimiento obrero,

muestran el compromiso epistémico que se refleja en la economía política marxista para que el sujeto humano alcance el “reino de la libertad”, que le es negado en el sistema capitalista debido a la imposición del “reino de la necesidad” (Marx, [1894] 1959: 759).

En el año de 1848, Marx ([1885] 1987) pronunció el *Discurso sobre el libre intercambio*, en éste se condensan de forma específica aspectos sustanciales sobre la visión que concretizaría en *El capital*, en relación a la noción de libertad asociada a la autonomía en el proceso de trabajo, que se aprecia en la idea que vincula al capitalismo como un “reino de la necesidad” (Marx, [1894] 1959: 759); y a cualquier sistema que devuelva la capacidad al sujeto para superar las limitaciones alienantes del capitalismo y organizar el proceso de trabajo de manera libre formando el “reino de la libertad” (Marx, [1894] 1959: 759). Este discurso presenta como una tesis definitoria para el materialismo humanista de Marx que, el libre cambio en circunstancias capitalistas es fundamental para apresurar las condiciones históricas que conllevan a suprimir la situación alienante que vive el sujeto (Marx, [1885] 1987: 158).

En el desarrollo del discurso, la postura de Marx respecto al esclarecimiento de la “libertad” advierte que, en el capitalismo, específicamente “el libre cambio”, no alude a “la libertad de cada individuo con relación a otro”, sino a la libertad del capital (Marx, [1885] 1987: 156). Por lo tanto, el libre cambio no garantiza la “libertad” de los sujetos, sino que endurece la situación enajenante que viven al interior del sistema, aunque al mismo tiempo coadyuva a que la organización social de los sujetos oprimidos promueva un cambio social en el modo de producción (Marx, [1885] 1987: 158).

Esta tesis se encuentra presente en *El capital* bajo la idea del “reino de la libertad” (Marx, [1894] 1959: 759), que es sustancial para afirmar que la argumentación de la economía política de Marx es humanista y por lo tanto, la postura de Althusser ([1965] 2004) sobre la “ruptura epistemológica” se presenta como una tesis débil; ya que las construcciones teóricas de Marx sobre su economía se vinculan a un trasfondo humanista cada vez más sofisticado que denuncia en su elaboración teórica el proceso de enajenación que ha sufrido el ser humano en el capitalismo, cuya exégesis alude al fundamento teleológico del sujeto y a un horizonte que supera las condiciones de enajenación en el capitalismo (Marx, [1885] 1987: 158).

III.II La reevaluación de la alienación en la categoría mercancía

Marx inicia el estudio del sistema capitalista de producción ahondando en la categoría mercancía. Este análisis muestra una unión con los resultados de investigación a los que había llegado en los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009) porque incorpora la noción de enajenación. Antes de *El capital* (Marx, [1867] 2014), había publicado varias obras en las que se identifica una evolución en la elaboración de las categorías económicas. Sin embargo, para este trabajo resulta importante contrastar las posturas teóricas que Marx ([1867] 2014) mantiene en *El capital*, referentes a la enajenación; que se perfilan como fundamentos que polemizan con la tesis de “la ruptura epistemológica” y que permiten calificar a la economía de Marx como “humanista”.

Cabe resaltar que, el estudio de Marx sobre la mercancía se asocia asiduamente con una dimensión “genética” del análisis del sistema capitalista; sin embargo, esta visión interioriza la “ruptura epistemológica” que propone Althusser ([1965] 2004), ya que el sustento humanista se deja de lado, buscando obtener un mayor grado de científicidad en el análisis de las estructuras económicas. Los estudios derivados de este enfoque proponen que la categoría

mercancía inaugura “el desarrollo de las formas... a partir del análisis de las determinaciones económicas”, que conlleva a proponer una “dimensión genética de la exposición de Marx” (Ruíz, 2013: 140). No obstante, este trabajo ha venido desarrollando una tesis diferente sobre dicha proposición y se ha expuesto que la profundización marxista de las categorías de análisis del sistema capitalista se organiza bajo un sustento humanista; que se traza desde los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009), y que supera epistémicamente el análisis económico del enfoque de la dimensión genética.

En las primeras líneas de *El capital*, Marx ([1867] 2014) muestra que, “la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “inmenso cúmulo de mercancías y cada mercancía como su forma elemental” (Marx, [1867] 2014: 41). Esta primera aportación de Marx ([1867] 2014) en *El capital*, se asocia con la forma abstracta en que la riqueza se manifiesta en el capitalismo, y con la visión humanista que cuestiona la enajenación. En los *Manuscritos*, Marx ([1932] 2009) describe la enajenación como la relación inexistente del sujeto con los productos de su trabajo; esta definición se hace visible en *El capital*, en la explicación que hace de la mercancía, ya que se caracteriza por ser “un objeto externo, una cosa que por sus cualidades satisface cualquier tipo de necesidades humanas” (Marx, [1867] 2014: 41).

Por lo tanto, la mercancía es el producto del trabajo humano enajenado que sustenta la acumulación y la riqueza en el capitalismo. Marx ([1867] 2014) presenta las características de la mercancía en *El capital* como resultado de sus investigaciones en obras previas; la enajenación es el eje argumentativo de su investigación, y la mercancía es la categoría que retoma la idea sobre el extrañamiento de los productos del trabajo del sujeto que había sido planteada en los *Manuscritos*. Marx expone que la mercancía se asocia a una particularidad dual en el sistema capitalista de producción, que bajo una definición elemental, se compone de un “valor de uso y un valor de cambio”. Desde el enfoque materialista histórico, esta “utilidad no flota en el aire”, y se sustenta en una base material que “se halla condicionada por las cualidades del cuerpo de la mercancía” (Marx, [1867] 2014: 42). El valor de uso se exterioriza únicamente en el “consumo” de la mercancía y, en consecuencia, “no depende de la cantidad mayor o menor de trabajo que al (sujeto) le cueste la apropiación de sus cualidades de uso” (Marx, [1867] 2014: 42). Marx adjudica un trasfondo dialéctico al análisis de la mercancía, partiendo de ésta como unidad básica de la riqueza, explicando que la expresión material de la “riqueza” se presenta como un cúmulo de “valores de uso”; que al mismo tiempo son “portadores materiales del valor de cambio” (Marx, [1867] 2014: 42).

En el capitalismo existe un vínculo indisoluble entre el valor de uso y el valor de cambio; que se muestra en “la proporción en que (los) valores de uso de una clase se combinan por valores de uso de otra”, esta correspondencia varía en el tiempo y en el espacio (Marx, [1867] 2014: 42). Indagando en el “valor de cambio”, Marx ([1867] 2014: 42) plantea que éste “sólo puede ser el modo de expresarse... de un contenido diferenciable de (sí mismo)”. Aunque si dos mercancías tienen el mismo valor de cambio, éste puede formularse también en una tercera mercancía (Marx, [1867] 2014: 42-43).

Por ende, para que un producto se convierta en mercancía en el capitalismo es necesario que cumpla las dos partes constitutivas del valor; es decir, que sea valor de uso y valor de cambio. Así pues, “ninguna cosa puede ser valor sin ser objeto de uso”; ya que, si el objeto es inútil, lo será también el trabajo contenido en él” (Marx, [1867] 2014: 45). Sin embargo, Marx percibe

que en la sociedad capitalista el valor de cambio es una característica que prevalece sobre el valor de uso, porque como lo había planteado en los *Manuscritos* la sociedad capitalista se caracteriza por enajenar la fuerza de trabajo; luego entonces, el sujeto convertido en mercancía se relaciona en el mercado con las demás mercancías mediante el valor de cambio que se le asigna a su fuerza de trabajo.

La investigación de Marx en *El capital*, advierte sobre la necesidad que existe en el capitalismo para que se produzcan las relaciones sociales esenciales que permitan la circulación de las mercancías, esta noción revela una evolución en la categoría enajenación. Marx ([1932] 2009) en los *Manuscritos*, había esbozado que el sistema capitalista se asocia a un proceso constante de enajenación del sujeto humano. El planteamiento que Marx ([1867] 2014) va trazando respecto a la mercancía en *El capital*, incorpora una construcción compleja sobre la enajenación, ya que la producción de una mercancía refiere necesariamente a “la cantidad de trabajo (enajenado) socialmente necesario... para (producirla)” (Marx, [1867] 2014: 43-45). El papel de la mercancía revela que la sociedad capitalista se encuentra orientada por la capacidad que tiene el sistema para enajenar el tiempo de trabajo socialmente necesario de los miembros de la sociedad y dirigirlos a la producción de mercancías.

Las “mercancías que contienen cantidades iguales de trabajo (enajenado) pueden producirse en un tiempo de trabajo igual” y por ello, “encierran la misma magnitud de valor” (Marx, [1867] 2014: 45). Asimismo, “todas las mercancías son... cantidades de trabajo cristalizado”, que ha sido obtenido bajo una dinámica enajenante en el capitalismo (Marx, [1867] 2014: 45). Marx también explica que en la producción capitalista “el tiempo de trabajo necesario varía... (con) la fuerza productiva del trabajo” (Marx, [1867] 2014: 45). Cuando “aumenta la fuerza productiva” decrece “la cantidad del tiempo necesario para producir un artículo” y se reduce su “valor” (Marx, [1867] 2014: 45). La idea de “fuerza productiva de trabajo”, se encuentra inscrita en la relación del sujeto humano y el proceso de trabajo (Marx, [1867] 2014: 45). El aumento de las fuerzas productivas se considera como un avance del que el sujeto no se beneficia porque existe un vínculo alienante entre éste y el proceso de trabajo. Por lo tanto, el desarrollo de las fuerzas productivas se restringe a la acumulación capitalista.

La noción de fuerzas productivas, dentro de la construcción teórica de Marx, explica el desarrollo histórico de la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza. El estudio de las fuerzas productivas y de las relaciones sociales de producción ahonda en la forma en que se excluye al sujeto de los beneficios generados por el desarrollo de las fuerzas productivas en el sistema capitalista; y, por lo tanto, en los estragos asociados a la enajenación. En el prólogo a la primera edición de *El capital*, Marx muestra que el examen de las fuerzas productivas se vincula con el estudio de las “tendencias” de la legalidad capitalista, que imponen los distintos “grados de desarrollo” de los “antagonismos sociales” provocados por la dinámica del sistema (Marx, [1867] 2014: VII). De modo que, a través del análisis de la legalidad capitalista, Marx ahonda en su denuncia humanista sobre las diferentes limitaciones que tiene el ser humano para beneficiarse del desarrollo de las fuerzas productivas; al mismo tiempo que critica la relación de sometimiento que existe entre el mayor grado de desarrollo de las fuerzas productivas y el aumento de las condiciones de alienación.

El análisis de la mercancía (Marx, [1867] 2014) descubre la situación de dominio del valor de cambio sobre el valor de uso y; el hecho de que las mercancías aparecen separadas del trabajo y del sujeto. El trabajo humano se expresa en una abstracción cuantitativa, el valor de cambio,

para la cual ha sido necesaria pasar por un proceso de enajenación del trabajo. En consecuencia, el desarrollo teórico de Marx alude directamente a la postura humanista que había expresado en los *Manuscritos*, acercando la concepción teleológica y genérica del sujeto humano, así como la forma en que el capitalismo altera la relación del sujeto y la naturaleza, este análisis lo dirige a hacer una serie de aclaraciones sobre el desarrollo de su crítica a la economía política. La primera exposición acerca del trabajo; se presenta como “una condición de existencia del hombre independiente de todas las formas de sociedad”; se trata de “una necesidad natural eterna para que opere el cambio de materias entre el hombre y la naturaleza”; consiguientemente, sin el trabajo la “vida humana” no existe (Marx, [1867] 2014: 48).

En *El capital*, Marx ([1867] 2014: 48) expone que las mercancías están compuestas por “la materia suministrada por la naturaleza y el trabajo”. En los *Manuscritos* había explicado que existe una situación enajenante en el capitalismo respecto a los recursos naturales; porque éstos son utilizados como objetos extraños al proceso de trabajo, alterando el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza. Así pues, en la obra de Marx se detecta un fundamento humanista que se manifiesta en la concepción de una unidad dialéctica entre el sujeto y la naturaleza; la cual desde etapas tempranas establece un sustento crítico hacia la reproducción capitalista por causar efectos dañinos sobre la base de la reproducción de la vida. John Bellamy Foster (2004: 220) señala que, en *El capital*, Marx expone una relación entre la naturaleza y el hombre asociada a un “metabolismo”, que se ve infringido por la repercusión que causa el sistema capitalista sobre el sujeto humano y la naturaleza.

Marx muestra que existen dos cualidades del proceso productivo humano, generar trabajo abstracto y trabajo concreto. Marx ([1867] 2014: 48) expone que, aunque en apariencia “el trabajo del sastre y el del tejedor” se tratan de “actividades productivas cualitativamente distintas una de la otra”, ambas son “inversión productiva del cerebro, los músculos los nervios, las manos, etc., y en este sentido ambas son trabajo humano”. Por ello, las únicas posibles diferencias se encuentran en emplear la “fuerza humana de trabajo” de forma distinta (Marx, [1867] 2014: 48). Así, al gestarse las condiciones de enajenación capitalista, estas características del trabajo son aprovechadas en la producción de mercancías.

A la inversión productiva del proceso de trabajo que tienen en común todos los miembros de la sociedad, definida por el empleo de “la fuerza humana de trabajo”, Marx la denomina “trabajo abstracto”; en *El capital* Marx ([1867] 2014: 51) identifica que, bajo las condiciones de alienación del capitalismo, la cualidad de producir “trabajo abstracto” del sujeto humano constituirá el valor de cambio de una mercancía. Por otro lado, el carácter específico del trabajo realizado por cada sujeto; o sea, la cualidad de ser “trabajo concreto” formará el valor de uso (Marx, [1867] 2014: 51).

La visión estructuralista generalmente enfoca la argumentación sobre los componentes que integran la mercancía, al estudio de la “relación de intercambio” (Imaz, 2011: 135); de modo que, se asemeja directamente el análisis de Marx al de las interpretaciones sobre las “robinsonadas”, que ha realizado la teoría económica contemporánea, al suprimir al sujeto humano a un *homo economicus*. Sin embargo, una postura humanista destaca “la interconexión de una teoría de la alienación y de la naturaleza humana en Marx”, a través del análisis de la sociedad capitalista (Byron, 2016: 375).

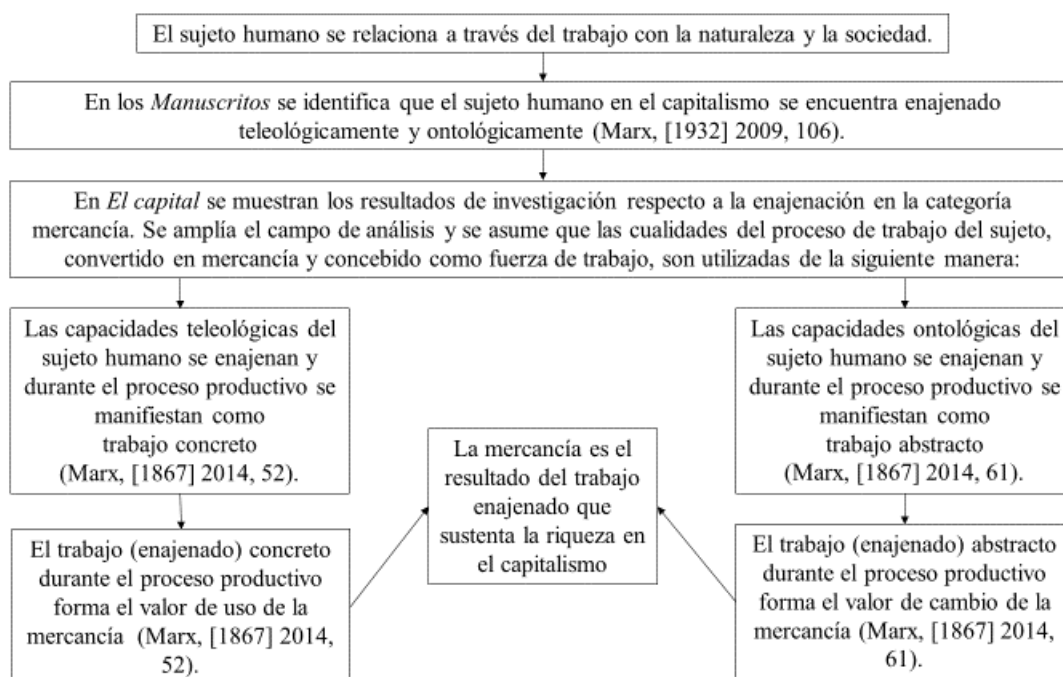
Se puede apreciar que el argumento central de los *Manuscritos* evolucionó respecto al papel del sujeto humano en *El capital* (Marx, [1867] 2014: 52). En la formación de la categoría

mercancía se muestra que, mediante la supeditación de las capacidades genéricas del sujeto humano; también se aliena la cualidad de producir “trabajo abstracto” y luego entonces, es posible que el sujeto dentro de la producción capitalista, orientada a elaborar mercancías, genere valores de cambio (Marx, [1867] 2014: 52). Ocurre lo mismo con la capacidad teleológica del trabajo humano; que forma el “trabajo concreto” y en condiciones de alienación, constituye la parte de la mercancía considerada como “valor de uso” (Marx, [1867] 2014: 52).

El aprovechamiento de los atributos del trabajo, bajo las condiciones de enajenación capitalista, impulsa la producción de mercancías. Marx subraya que inicialmente las mercancías “vienen al mundo” en forma de “valores de uso” o de “mercancías corpóreas”, como “hierro, lienzo, trigo, etc.”; sin embargo, sólo se manifiestan como mercancías si presentan la “dualidad entre el valor de uso y valor de cambio”, esto sólo se obtiene si se someten a un proceso productivo, transformándose en productos del trabajo enajenado (Marx, [1867] 2014: 52). A continuación, en la *Tabla II*, se muestra la relación entre los aportes de los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009); respecto al trabajo enajenado, y la fundamentación en *El capital* (Marx, [1867] 2014) de la categoría mercancía.

Tabla II

El trabajo enajenado y la categoría mercancía en los *Manuscritos* y en *El capital*



Fuente: Elaboración propia.

Marx describe que, progresivamente en el capitalismo, “los valores de las mercancías poseen una realidad social, que se adquiere en cuanto son expresión de la misma unidad social que es el trabajo humano” (Marx, [1867] 2014: 52). Esta particularidad se manifiesta en la forma en que se gestan las relaciones sociales en el sistema capitalista; se trata de una “sociabilidad” enajenada (Marx, [1867] 2014: 52). La interacción social se revela en el hecho de que las mercancías se relacionan en el mercado a través de “la forma dinero”; que “contrasta” con el intercambio exclusivo de “valores de uso” (Marx, [1867] 2014: 52). La sociedad capitalista se caracteriza por una dinámica; en la que los productos del trabajo humano se intercambian principalmente por su expresión cuantitativa, formulada en su forma dineraria a través del precio (Marx, [1867] 2014: 52). En el capitalismo se utiliza fuerza de trabajo enajenada para la producción de mercancías, por ello la compra adopta la forma genérica de dinero, y funda la apariencia de un intercambio de equivalentes, ocultando las relaciones sociales de explotación.

La confluencia de los distintos trabajos enajenados en el mercado se muestra en la categoría marxista de “valor relativo”, Marx sugiere que éste “puede variar, aun permaneciendo constante su valor” y viceversa (Marx, [1867] 2014: 58). La forma relativa de valor de la mercancía indica que, ésta tiene que “referirse” como “equivalente a otra mercancía”; que “expresa su ser en cuanto valor como algo absolutamente distinto a su corporeidad” y a todas sus “propiedades”, encubriendo la enajenación capitalista (Marx, [1867] 2014: 59).

Por otra parte, Marx muestra que la mercancía también tiene una forma equivalente, ésta parece que “expresa valor” por sí misma y “posee forma de valor por naturaleza” (Marx, [1867] 2014: 59). La mercancía por tener una “forma equivalente de valor” se podría cambiar directamente; no obstante, esta relación no se percibe hasta que aparece la forma dinero (Marx, [1867] 2014: 59). El dinero es la mercancía designada socialmente para fungir como medio de cambio, patrón de precios, equivalente general y, por lo tanto, es el vehículo que oculta la relación social de enajenación en el capitalismo.

La definición del dinero en las elaboraciones de la economía marxista contemporánea sigue ejerciendo un papel preponderante. El dinero para Marx se concibe como una mercancía que se genera a través de la enajenación del trabajo. No obstante, las teorías del dinero desarrolladas a partir de las premisas marxistas no toman en cuenta el vínculo existente entre el dinero y el trabajo enajenado en el capitalismo. Una perspectiva inspirada en Marx que no contempla el fenómeno de la enajenación en el sistema capitalista, indicaría que la presencia del dinero se concibe como la “relación social en la que... los trabajos heterogéneos se encuentran entre sí” (Ruiz, 2013:153); excluyendo la idea de que el dinero representa la mercancía que encubre la enajenación, la explotación y el dominio de unos sujetos sobre otros en el capitalismo.

El estudio global de la obra de Marx debe contemplar que; algunas categorías que pudiesen parecer apartadas de la crítica de los *Manuscritos* según la concepción de Althusser ([1965] 2004), como el dinero, tiene un trasfondo humanista que muestra el vínculo entre el trabajo enajenado, la producción capitalista y las relaciones sociales cosificadas.

A partir de la forma equivalencial del valor, Marx también deduce que en ella el trabajo concreto se convierte en la “forma de manifestarse lo contrario a ella”; es decir, el “trabajo humano abstracto” (Marx, [1867] 2014: 61). El trabajo concreto que ha sido el responsable de formar valores de uso, bajo condiciones de enajenación, se convierte en trabajo abstracto; porque en el intercambio, la dualidad de la mercancía (la de ser valor de uso y valor de cambio), funge como vehículo para que sea intercambiada por su forma dineraria. Como resultado, en

el capitalismo el intercambio y la realización de la mercancía se sustenta en el trabajo humano y en las condiciones alienantes que se han fundado para que éste exista.

Sobre la forma equivalencial de la mercancía se manifiesta que, “el trabajo privado se convierte en... su contrario, en... la forma directamente social” (Marx, [1867] 2014: 61). Es decir, la condición genérica de la realización humana del trabajo y la función teleológica del sujeto, se orientan a la organización social que constituye la producción de mercancías.

Marx desarrolla la concepción de la forma relativa, la forma equivalencial y la forma dineraria para esclarecer el carácter “intrincado” de la mercancía y las contradicciones que surgen derivadas de la enajenación del sujeto humano, que ha sido convertido en mercancía en el capitalismo (Marx, [1867] 2014: 63). Por tanto, existe una dinámica social respecto a la mercancía, que indica que el valor de cambio va a tender a imponerse en el capitalismo; es decir, los objetos no son estimados por su valor de uso, sino que son considerados como un bien deseable socialmente, sólo cuando por sus cualidades subjetivas y objetivas son un valor de cambio; que a la postre, se expresa en la forma dinero. Esta contradicción refleja la supeditación del valor de uso al valor de cambio y al mismo tiempo, la enajenación del trabajo y de las necesidades humanas.

La categoría mercancía evidencia que la economía humanista de Marx se caracteriza por introducir en el pensamiento económico un compromiso epistémico que se centra en superar el estado de alienación del sujeto humano; que se expresa en la supeditación del valor de uso al valor de cambio; y en el proceso de alienación de las necesidades humanas, al que ha sido sometido el sujeto. Estos resultados de investigación que obtiene Marx, durante la trayectoria de su producción teórica, mantienen un diálogo continuo con el pensamiento económico de su época. La teoría marxista evoluciona en relación con la economía política, sin llegar a contemplarse como una “ruptura epistémica” de la propia tradición clásica del pensamiento económico; debido a que, a partir de ésta, se ha nutrido en la elaboración de las categorías de su economía humanista y en la formación de la teoría del valor trabajo enajenado.

III.III Enajenación y plusvalía

Bajo la idea de subsunción del trabajo al capital, que se presenta en el capítulo VI inédito de *El capital*, Marx ([1969] 1971) expresa que el capitalismo se establece como generador de relaciones sociales de dominación, modificándose el objetivo central del trabajo, que queda frustrado. Marx hace patente que los economistas políticos clásicos encubrieron la enajenación y la dominación. Se espera que el capitalismo mantenga una dinámica basada en una relación de individuos supuestamente libres e iguales. Se deja de lado la reproducción social como objetivo a realizar en el sistema capitalista de producción.

La primera fase que caracteriza al proceso de subsunción del trabajo al capital, Marx la denomina “proceso de subsunción formal del trabajo al capital”. La explicación de la totalidad del proceso se encuentra contenida en el capítulo VI inédito de *El capital*: “Resultados del proceso inmediato de producción”. En esta primera fase los capitalistas adquieren la fuerza de trabajo, tal y como está en el mercado (al igual, que el trabajo realizado por ella). Este período se caracteriza porque “el proceso de trabajo se subsume en el capital... y el capitalista se ubica en él como dirigente y conductor” (Marx, [1969] 1971: 54). Es decir, el proceso de trabajo tal y como estaba en el modo de producción feudal es sometido en su forma a la reproducción

capitalista, cuyos propósitos se relacionan con la obtención del plusvalor absoluto, no con la reproducción de la vida.

En esta etapa del desarrollo capitalista, la enajenación del trabajo constituye potencialmente, el papel de capital; ya que “el proceso de producción se ha convertido en el proceso del capital mismo”, se trata de “un proceso que se desenvuelve con los factores del proceso laboral en los que se ha transformado el dinero del capitalista y que se efectúa, bajo la dirección de éste, con el fin de obtener del dinero más dinero” (Marx, [1969]1971: 54). El trabajo enajenado y el proceso de subsunción formal del trabajo al capital aparecen como fenómenos naturales en la sociedad; éstos no responden a una relación social de explotación, sino que se presentan como relaciones entre sujetos iguales y, establecen relaciones equitativas y justas. La denuncia, del humanismo de Marx, se deriva de que el papel de la producción del sujeto humano, en este momento del capitalismo, corresponde con “el proceso del capital mismo” y las potencialidades del trabajo se utilizan para reproducir el capital. La capacidad para generar valor del trabajo es aprovechada para “autoconservar” y reproducir el capital en su conjunto. (Marx, [1969] 1971: 55)

El despojo al sujeto productor de valores es para la economía política una relación normalizada porque el trabajo se considera simplemente como un factor productivo más que recibe justamente la retribución y el pago a su trabajo. La capacidad del trabajo de crear valor, conservarlo y reproducirlo no aparece en la argumentación de la economía política porque no consideran como fenómeno histórico la característica enajenante sobre el trabajo humano que proyecta el capitalista y consecuentemente tampoco llegan a elaborar una construcción teórica que analice el proceso histórico de subsunción del trabajo al capital. La argumentación de la economía política hace que aparezcan las capacidades genéricas del trabajo humano como potencialidades de la producción capitalista. El sustrato materialista y sobre todo humanista de la teoría marxista, permite llegar a estas conclusiones.

La suposición de la “ruptura” en la teoría marxista, se asocia a un vacío teórico porque la obra madura de Marx responde a principios humanistas constantemente. La idea de la “ruptura” con el humanismo, no se manifiesta en el análisis de los verdaderos intereses que tenía el marxismo para su crítica al capitalismo. Por otra parte, en el pensamiento económico la “ruptura” permite transformar el materialismo histórico en una forma de análisis “contemplativa” del capitalismo. Se llega a sostener que la economía marxista es en cierto modo; una continuación de la versión posricardiana radicalizada de la teoría del valor trabajo.

En el capítulo V de *El capital* Marx detalla la forma en que el capitalista aprovecha la condición de mercancía que adquiere la fuerza de trabajo. En esta etapa del desarrollo capitalista se observa que el capitalista se esfuerza porque su inversión en mercancías fuerza de trabajo y medios de producción no se desperdicie y se emplee de forma eficiente, es decir; que sólo se deterioren en la medida en que así lo exija su debida utilización” (Marx, [1867] 2014: 168). El capitalista, se apodera del valor de uso de la fuerza de trabajo, al pagar en el mercado de trabajo el valor de cambio correspondiente; apoderándose de la fuerza de trabajo para emprender la reproducción capitalista (Marx, [1867] 2014: 169). El capitalista adquiere la propiedad, legalizada, toma el trabajo vivo para crear productos. Ante los ojos del capitalista el proceso de trabajo se trata del “consumo de la mercancía fuerza de trabajo” que ha adquirido en el mercado. Sin embargo, en realidad es un consumo *sui generis* por su carácter productivo, ya que el obrero genera más valor del que se retribuye como valor de cambio de la mercancía

fuerza de trabajo. En este punto del análisis, Marx observa que el resultado enajenante del producto del proceso productivo es totalmente extraño para el trabajador. En primera instancia, porque es fruto de la enajenación del trabajo, por consiguiente, del carácter de mercancía que encarna la fuerza de trabajo y del consumo productivo *sui géneris* del proceso que experimenta la producción capitalista.

El humanismo de Marx reflejado en *El capital*, permite denunciar al capitalismo por el hecho de que el trabajo es reducido al papel de una mercancía que se enajena y el sujeto humano se convierte únicamente en un productor de mercancías. Es posible apreciar que el proceso de trabajo en su totalidad se ha enajenado de los fines humanos, apareciendo el trabajo y el sujeto como medios para conseguir tasas altas de rentabilidad. Marx también destaca que en el proceso de subsunción formal del trabajo al capital se constriñen la realización de las capacidades humanas, a partir de la condición de sumisión que el modo de producción capitalista impone sobre el trabajo, en un doble sentido, al despojarlo de su capacidad creativa y de los productos que genera, devolviéndole solo una parte alícuota en forma de valor de cambio. El capitalismo también desplaza el papel del hombre al de productor de mercancías, transformándolo en una mercancía, se trata paradójicamente de un productor desposeído de su capacidad creativa y de los productos de su trabajo porque éstos son invertidos en un consumo productivo *sui géneris* que genera más valor del que cuesta reponer el valor de la mercancía fuerza de trabajo.

El descubrimiento principal de Marx en este punto es el origen de la plusvalía absoluta como resultado de la enajenación del trabajo. Este análisis se desprendió de la visión humanista del proceso de subsunción formal del trabajo al capital y de la profundización de su reflexión crítica sobre el capitalismo. Como se analizó en la sección anterior, Marx llegó a estos resultados de investigación tomando en cuenta el proceso histórico de producción en el capitalismo. Marx ([1867] 2014: 170) argumenta que si “la mercancía misma es la unidad del valor de uso y el valor” su proceso de producción “tiene que ser necesariamente la unidad del proceso de trabajo y del proceso de formación de valor”. Por lo tanto, el proceso de producción debe ser “considerado también en cuanto proceso de formación de valor” (Marx, [1867] 2014: 170). La enajenación del trabajo en el sistema capitalista tiene la capacidad de transformarse en un proceso virtuoso para el capitalismo que se materializa en la formación de valor y plusvalor. La formación de valor se caracteriza por conservar el proceso de producción hasta que el valor de la fuerza de trabajo adelantado por el capital se reintegra. Si este proceso se alarga más allá de ese punto, se transforma en un proceso de valorización del valor.

La economía humanista expresa la forma histórica en que el sistema capitalista promueve la reproducción del capital y no la del sujeto social. Esto se fundamenta a través de la promoción del proceso de formación de valor al interior del propio sistema capitalista (Marx, [1867] 2014: 179). El obrero, que representa la acción del trabajo en movimiento; es decir, el trabajo vivo, al ejercer su fuerza de trabajo sobre los medios de producción, convierte el valor del “trabajo pretérito” contenido en ellos en valorización del valor (Marx, [1867] 2014: 179).

La visión activa del sujeto humano en el proceso productivo y la concepción de éste como el único responsable de que el capitalista realice un consumo productivo *sui géneris* llevan a Marx a generar formulaciones importantes en la elaboración analítica de la noción de enajenación en *El capital*. En primer lugar, el obrero añade nuevo valor al objeto sobre el que trabaja, al incorporar a él determinada cantidad de trabajo. En segundo lugar, los valores de los medios

de producción consumidos reaparecen en el valor del producto como partes integrantes de él. El valor de los medios de producción se mantiene al trasladarse al producto. Este traspaso se lleva a cabo mediante el proceso productivo en que los medios de producción se convierten en el producto final; es decir, durante el proceso de trabajo. El obrero mantiene el valor pretérito por la suma de un valor nuevo. El sujeto, alienado a la condición de obrero, alcanza una duplicidad en el resultado final de la producción capitalista como consecuencia del carácter dual del trabajo. Por lo tanto, el obrero puede crear valor y trasladar el valor al mismo tiempo que lo mantiene (Marx, [1867] 2014: 181). El valor no es el resultado del uso de los factores productivos, sino que responde a la valorización que realiza el sujeto humano en su condición de obrero.

La economía humanista de Marx fundamenta en el pensamiento económico una diferencia entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Deduce que el sujeto humano, en su papel de obrero en el capitalismo, “conserva los valores de los medios de producción empleados o los transfiere al producto como partes integrantes del valor de éste”, por “la forma especialmente productiva que reviste este trabajo adicional” (Marx, [1867] 2014: 181-182). No es el carácter concreto del trabajo el que incrementa el valor en el proceso productivo, sino la particularidad abstracta que distingue el trabajo, mientras que la cualidad que tiene el trabajo de ser concreto mantiene los valores pretéritos de los medios de producción. Por ello, Marx ([1867] 2014: 181-182) llega a afirmar que el hecho de que el obrero conserva y genera valor al mismo tiempo representa por sí mismo “un don natural del trabajo en acción”. La economía humanista marxista denuncia que el capitalismo aprovecha estas dos cualidades del trabajo y las usa para generar una dinámica de acumulación (Marx, [1867] 2014: 182).

Marx detalla aún más el consumo productivo, *sui generis*, que realiza el capitalista en la producción de mercancías. Cuestiona cuál es el papel que juega en el sistema capitalista la inversión en medios de producción. Asume que el valor de los medios de producción “no se consume en realidad” y ésta característica conlleva a que éstos por sí mismos no se puedan reproducir, y el valor deba ser transmitido por el obrero paulatinamente al nuevo producto.

El carácter humanista de la economía marxista es muy fructífero para el pensamiento económico, porque logra generar una taxonomía específica sobre el papel dinámico desarrollado por “el capital”. Marx concibe una clasificación sobre el papel que desarrolla el capital invertido en el proceso productivo. Señala que “la parte del capital que se invierte en medios de producción”, con la que se adquieren “materias primas, materias auxiliares y medios de trabajo” y cuya característica es que no modifican su magnitud de valor en el proceso de producción se define como “capital constante” (Marx, [1867] 2014: 189). El capital invertido en fuerza de trabajo “cambia su valor en el proceso de producción” ya que “además de reproducir su equivalente, arroja un excedente, la plusvalía”. El *quantum* de capital empleado en fuerza de trabajo es una magnitud dinámica que incrementa su valor; por lo tanto, Marx lo nombra “capital variable”.

El resultado de aplicar la economía humanista marxista consigue que se cuestione la idea de que el capitalista realiza como tal un pago al trabajo. Marx argumentó que no se realiza un pago al trabajo porque si se paga al obrero el total del trabajo que éste enajena en la producción de mercancías el plusvalor pasaría a manos directamente del obrero y el capitalista no recibiría ningún tipo de ganancia derivada del proceso productivo. La teorización de Marx insiste constantemente en borrar cualquier tipo de efecto mistificador sobre el capitalismo, en este

caso Marx sugirió que el pensamiento económico debería adoptar la idea de que no se realiza un pago al trabajo sino al valor de la fuerza de trabajo enajenada, es decir; el salario responde a una parte menor del total generado por el sujeto en el proceso productivo. El salario es el valor de cambio que adquiere la mercancía fuerza de trabajo en el mercado y que asegura bajo parámetros mínimos que la fuerza de trabajo se mantenga en el sistema capitalista. Este debate que entabla Marx, critica fuertemente la idea de que el capitalismo sea un sistema que se caracteriza por ser precursor de relaciones entre sujetos iguales, en todo caso el descubrimiento de esta condición expresa que la sociedad capitalista es una sociedad bipolar e injusta que reproduce continuamente las desigualdades sociales.

Siguiendo este mismo análisis, Marx va a realizar una serie de aclaraciones sobre el papel de la jornada laboral en el capitalismo. La jornada laboral aparece como el tiempo en el que el obrero está generando valor y plusvalor. Marx supone que existe una jornada necesaria y una jornada extraordinaria. Durante la jornada necesaria el obrero repone el valor de su fuerza de trabajo; es decir, la parte proporcional de capital invertido en forma de capital variable. La jornada extraordinaria en su totalidad se compone de trabajo impago; este fragmento de la jornada laboral es el que el capitalista intenta ampliar durante el proceso de subsunción formal del trabajo al capital para aumentar su tasa de ganancia. La jornada de trabajo no tiene una extensión precisa, sino que se altera, y sólo se modifica “dentro de ciertos límites” (Marx, [1867] 2014: 208). Los límites de la jornada laboral necesaria en el sistema capitalista no pueden reducirse a un mínimo porque como tal, la idea de la jornada necesaria ya está expresando que se trata de un mínimo para que el “consumo productivo siga en marcha, pero la jornada de trabajo en su totalidad si tiene un límite máximo.

Marx tiene la necesidad de mostrar el límite máximo de la jornada laboral, que expresa el carácter humanista de su investigación. En la época, sobre la que Marx estaba teorizando, que corresponde al periodo de subsunción formal del trabajo al capital, existe un constante abuso por parte de los capitalistas para extender la jornada laboral a un máximo de horas. No es raro que Marx indique que durante el “día natural de 24 horas”, el ser humano sólo puede desplegar determinada cantidad de energías vitales”, ya que aún reducido a la condición de mercancía enajenable, el obrero debe “descansar”, “dormir durante una parte del día” y “satisfacer las necesidades vitales” necesarias para que su fuerza de trabajo siga en funcionamiento. Esta limite asignado por las circunstancias vitales de subsistencia guía a Marx para teorizar en referencia a los límites “morales”, éstos responden a una pugna que los sujetos explotados en el capitalismo van estableciendo para mitigar los efectos de la enajenación del sistema. Marx afirma que el obrero debe “disponer tiempo para satisfacer necesidades espirituales y sociales” determinados culturalmente como resultado de la lucha de clases y de las contradicciones que enfrentan los sujetos explotados en el capitalismo al comprender su situación subalterna en el mismo (Marx, [1867] 2014: 208).

La contratación de la fuerza de trabajo en el mercado se considera un proceso que trae aparejado una serie de conflictos entre las clases por la duración de la jornada laboral. El capitalista reclama constantemente rentabilizar al máximo la inversión que ha realizado en la fuerza de trabajo; la legalidad capitalista implica que el contrato por el cual el obrero ha enajenado su fuerza de trabajo sea respetado. El obrero durante la jornada laboral no puede disfrutar de su tiempo, porque si lo hiciera violaría la propiedad privada que subyace al carácter mercantil de la fuerza de trabajo que ha sido enajenada. Sin embargo, esta necesidad del capitalista tropieza con la satisfacción de las necesidades vitales del obrero. Marx indica que el obrero “alza la

voz”, que había sido enmudecida por el “estrépito de la producción capitalista” (Marx, [1867] 2014: 209). En este período primario de la acumulación capitalista en el que el capitalista intenta constantemente alargar la jornada laboral, la clase obrera también recurre a los principios del contrato liberal para reclamar que el pacto de duración de la jornada se cumpla y no se supere el tiempo de trabajo pactado por los límites físicos y naturales que impide que el hombre trabaje continuamente sin “descansar” su fuerza de trabajo.

En términos contractuales esbozados por la legalidad del sistema, el obrero está en todo su derecho de reclamar que el capitalista no agote toda su fuerza de trabajo de continuo, ya que el tiempo para que el sujeto reponga el *quantum* total de esa fuerza de trabajo agotada sería superior al que el capitalista podría concederle entre los lapsos de cada jornada laboral. Esta denuncia incide en el hecho de que las propias leyes liberales son violadas constantemente en beneficio de la acumulación. Surge una situación en el que la legalidad del capitalismo se vuelve flexible, en beneficio del capitalista, siempre y cuando la reproducción no se interrumpa. El análisis marxista critica al intercambio de mercancías, no sólo porque el capitalista abusa de las condiciones contractuales en las que se enajena la fuerza de trabajo; sino también porque el capitalismo ha enajenado la realización humana y la ha sometido a la dinámica capitalista bajo condiciones sociales de dominación de unos sujetos sobre otros (Marx, [1867] 2014: 210). Esta idea hace que el estudio de Marx sea extrapolable a otras realidades históricas y sociales, donde la dominación y el producto del excedente material de la misma se concentran en manos de ciertos poseedores.

Marx advierte que “donde quiera que una parte de la sociedad monopoliza los medios de producción, el trabajador, sea libre o esclavo, se ve obligado a aportar, además del tiempo de trabajo necesario para su propio sustento, el tiempo de trabajo excedente, destinado a sostener al propietario de los medios de producción” (Marx, [1867] 2014: 210). La peculiaridad del capitalismo reside en el hecho de que el sujeto social es separado de sus medios de producción y que las relaciones sociales de producción aparecen cosificadas y, por lo tanto, se observa un proceso de enajenación del sujeto. En sistemas precapitalistas el excedente se intentaba “estrujar al trabajador de cierto volumen de productos útiles”, en el capitalismo simplemente se trata de producir algo más abstracto, es decir; la valorización del valor a través de la plusvalía.

Marx explica que el capitalista genera una dinámica de acumulación que se puede asemejar a una “hambruna de plusvalor” como patrón de comportamiento de la acumulación capitalista, ésta característica diferencia al sistema capitalista del resto de los sistemas de producción, porque en éste la producción social se transforma, al modificar la naturaleza del trabajo humano en trabajo enajenado, y convertirse el sistema económico en un sistema de acumulación de valor en abstracto, por lo tanto; la riqueza social en el capitalismo se encuentra sometida constantemente a la reproducción ampliada. La economía humanista marxista es capaz de descubrir que el obrero en el sistema capitalista se encuentra minimizado a su papel de mercancía y representa únicamente el “tiempo de trabajo personificado”, en el que “todas las diferencias individuales se borran, para quedar reducidas a las que median” entre los obreros de tiempo completo y los de medio tiempo (Marx, [1867] 2014: 218). Bajo esta definición es posible sustentar que la elaboración teórica de Marx en *El capital* presenta a la plusvalía como el propósito de la enajenación de las capacidades humanas en el capitalismo.

La búsqueda constante de la plusvalía en la etapa de la subsunción formal del trabajo al capital provoca que la jornada de trabajo sea extendida al día y la noche. Marx describe la forma en que en esta etapa el capital subsume su dinámica la vida humana, expandiendo el proceso de acumulación capitalista a todo el día, supeditando un mayor número de personas a la lógica de la reproducción ampliada. En el capitalismo, las relaciones sociales de producción se caracterizan por un estallido violento, que inicia con la separación del obrero de sus medios de producción y continúa en la relación enajenante con los productos de su trabajo, por lo tanto; las negociaciones salariales también responden a esta impronta violenta, en la que la jornada laboral llega a abarcar casi la totalidad del día. Las necesidades humanas del trabajador aparecen como superfluas ante el estrépito de la ampliación de la reproducción capitalista (Marx, [1867] 2014: 238).

La legalidad capitalista sostiene que el mantenimiento estándar de la fuerza de trabajo debería estar basado en la asignación de un límite inferior de la jornada del trabajador; contradictoriamente, se realiza un máximo gasto diario de fuerza de trabajo, aún bajo el riesgo de incurrir en un daño para la salud del trabajador, sin importar el bienestar de éste ni la efectiva reproducción de la fuerza de trabajo, lo único importante en la producción capitalista es la cuantía de plusvalor que se pueda extraer (Marx, [1867] 2014: 238). La denuncia de Marx desde su humanismo materialista señala que el capitalismo es efectivamente el causante de someter al sujeto humano a una dinámica de desvalorización de la vida, debido a que “ha logrado alargar el tiempo de producción del obrero durante cierto plazo, a costa de acortar la duración de su vida” (Marx, [1867] 2014: 238).

Mediante la noción de tasa de plusvalía, Marx realiza un aporte importante al pensamiento económico y logra introducir la idea de la desvalorización objetiva de la vida en el capitalismo. Existe una diferencia entre tasa de ganancia y tasa de plusvalía. Esta última representa una construcción que a ojos de los teóricos de la “ruptura epistemológica” aparece como uno de los principales productos de investigación de Marx que posicionan su trabajo en antítesis con el humanismo. Sin embargo, la idea de diferenciar entre tasa de ganancia y tasa de plusvalía no solamente mantiene un trasfondo humanista que intenta mostrar cuantitativamente la tasa de explotación en el sistema capitalista de producción, sino que ésta se desarrolla como parte un plan argumental en la economía humanista que forma la principal referencia de Marx en la construcción de sus categorías.

La tasa de ganancia vincula el total de la plusvalía y el total del capital invertido (tasa de ganancia= $p/(c+v)$, p =plusvalía; c =capital constante y v =capital variable), y la tasa de plusvalía (p/v) expresa el grado de explotación de la fuerza de trabajo en el proceso productivo, porque genera una relación entre la plusvalía total obtenida y el monto invertido en capital variable. La diferencia radica en que la tasa de plusvalía no toma la supuesta contribución al proceso productivo del capital constante, sino que relaciona sólo aquellos elementos “dinámicos” del proceso productivo; es decir, el monto de plusvalía obtenido (el trabajo impago que se ha enajenado al trabajador) y el *quantum* obtenido en capital variable (lo que se ha invertido en contratar mano de obra), mediante esta operación se calcula la explotación en el sistema capitalista. El planteamiento de Marx, también hace notar que las premisas de la economía política clásica ocultan la dominación de unos sujetos sobre otros y los intereses que éstos guardan en la reproducción capitalista. Esta idea resulta fundamental en la crítica a la teoría económica contemporánea, retomada en el último capítulo por Martha Nussbaum, porque en ella se promueve una visión en la que los sujetos se desarrollan bajo parámetros de justicia e

igualdad e impulsan la competencia como una especie de superación individual en el que los esfuerzos en la buena administración del capital invertido hacen aparecer al capitalista como merecedor del total del trabajo enajenado.

Es importante resaltar la diferenciación entre los elementos que forman la inversión en el capital total; es decir, el monto total invertido en capital constante y el que también se invierte en capital variable ya que la cualidad del capital variable invertido, es la de ser la única mercancía que incrementa el valor. La tasa de plusvalía expresa cuantitativamente el grado de explotación del sujeto productor de valor. Resulta interesante detallar que, en *El capital*, la cuantificación de la tasa de plusvalía enuncia un grado de profundización del humanismo de Marx que pretende demostrar cuantitativamente el nivel de explotación y enajenación del sujeto humano en el capitalismo y de ningún modo esta expresión cuantitativa niega las preocupaciones humanistas de Marx ni altera el hilo argumentativo que se ha venido exponiendo, en favor de un análisis positivista centrado en la mecanización de las relaciones humanas.

Marx definirá al proceso de producción en el capitalismo como la unión del proceso de trabajo (enajenado) y el proceso de formación de valor (que proviene del extrañamiento que surge respecto al total de trabajo creado y al valor de cambio recibido por el pago a la fuerza de trabajo). Esta dinámica revela que como producto de la enajenación que sufre el proceso productivo social humano en el capitalismo se genera un valor excedente. En este momento histórico, Marx indica que el capitalista podrá obtener plusvalor absoluto a costa de la prolongación de la jornada necesaria de trabajo. Mediante este proceso el valor producido por el obrero excederá el pago que recibe en forma de salario. Esto quiere decir que el capitalista sólo va a poder obtener más plusvalía absoluta en la medida en que prolongue la jornada extraordinaria del trabajador. El trabajo enajenado en el capitalismo adquiere mayor intensidad en la misma razón en que el capitalista es impulsado a obtener mayor plusvalor absoluto derivado del aumento de la jornada extraordinaria de trabajo; por lo tanto, se puede decir que el proceso de subsunción formal del trabajo al capital aprovecha la condición enajenada del sujeto humano convertido en obrero para aumentar los rendimientos en el capitalismo a costa de expandir la jornada laboral.

El proceso de subsunción del trabajo al capital no se logra completar hasta que se produce una revolución técnica de los medios de producción y se comienza a desarrollar una continua y repetida dinámica que subsume la totalidad humana y natural al capital. Este proceso se define por ampliar la forma de enajenación del trabajo y supeditarlo a una realidad totalmente capitalista que aumenta el total del trabajo impago a costa de una mejora en la productividad del mismo, en esta etapa capitalista la fuerza de trabajo enajenada aparece bajo la forma de plusvalor relativo.

Marx presenta la tesis de la subsunción “formal” para referir a que en esta etapa primera del capitalismo la “forma” y organización del trabajo se someten a la dinámica de acumulación capitalista sin apenas modificar la relación técnica que existe entre el sujeto creador de valores y los medios de producción. Marx explica que en el sistema capitalista se establece continuamente una dinámica que busca modificar los aspectos necesarios de la realidad social para aumentar la posibilidad de extraer plusvalía; por lo tanto, la vida humana queda cada vez más sometida directamente a la acumulación capitalista, el proceso se completa mediante una revolución en los medios de producción que implica a su vez, un cambio en la “forma” en que

se ejecuta el trabajo, al mejorar las condiciones técnicas de la producción se genera mayor productividad y surge la posibilidad de obtener un tipo de plusvalía que Marx denomina “plusvalía relativa”.

El descubrimiento de la plusvalía relativa y la incorporación del cambio técnico como factor de análisis en el pensamiento económico forman parte de la contribución marxista derivada de su economía humanista. Los clásicos de la economía veían en el desarrollo económico del capitalismo una suerte de evolución lineal que llegaría a una situación de equilibrio final caracterizada como “estado estacionario”, por este motivo no consideraban introducir variables relacionadas con el cambio técnico. Marx abre la posibilidad de investigar el cambio técnico, a partir de la experiencia histórica de la Revolución industrial, las transformaciones que se van concretizando en la realidad social capitalista se aprecian como la intensificación de la condición enajenante del sujeto humano que se manifiesta objetivamente en la producción de plusvalía relativa. Por eso es posible hablar de enajenación en cuanto plusvalía relativa se refiere. En este proceso se formaliza “una revolución total (que se prosigue y repite continuamente) en el modo de producción mismo” y, por lo tanto, “en la productividad del trabajo y en la relación entre el capitalista y el obrero”. El proceso tiene como resultado que se “desarrollen las fuerzas productivas sociales del trabajo” y mediante el dominio del “trabajo en gran escala, se llega a la aplicación de la ciencia y la maquinaria a la producción inmediata” (Marx, [1867] 1971: 72). La subsunción real del trabajo al capital deja ver una “forma modificada de la producción material”, que tiene como norma la subordinación completa de las condiciones de vida a los objetivos de la dinámica de acumulación capitalista. La modificación de la forma material simboliza el “grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas del trabajo” (Marx, [1867] 1971: 73).

La plusvalía relativa al gestarse por un cambio técnico y un aumento de la productividad del trabajo, proviene necesariamente de una reducción en la jornada necesaria. El aumento de la fuerza productiva del trabajo sustantiva un cambio en el proceso de trabajo que reduce el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía. Una cantidad menor de trabajo es capaz de producir una cantidad mayor de valor de uso. Por consiguiente, “la reducción del valor de la fuerza de trabajo, trae consigo... que el mismo volumen de medios de vida que antes se producía en 10 horas se produzca ahora en 9” (Marx, [1867] 2014: 283). Marx denomina plusvalía relativa “a la que se extrae al acortar el tiempo de trabajo necesario, alterando... la proporción de magnitud entre las dos partes integrantes de la jornada de trabajo” (Marx, [1867] 2014: 283).

Existen otras posibilidades para acortar la jornada necesaria y, aumentar proporcionalmente la jornada extraordinaria. Esta oportunidad deviene del hecho de que puede existir cierto abaratamiento de las mercancías que conlleve a la reducción salarial de la fuerza de trabajo. Esto sólo puede ocurrir si a partir de un cambio tecnológico que aumenta la productividad del trabajo se abaratan todas las mercancías, incluyendo la mercancía fuerza de trabajo. El plusvalor relativo tiende a una “generalización” de la innovación de los medios de producción entre los capitalistas en la medida en que se establece como la manera estándar de extracción de plusvalía entre los dueños de los medios de producción, ya que como se encuentran en competencia, los capitalistas punteros en tecnología se “apropian como plustrabajo una parte

de la jornada de trabajo mayor que los demás capitalistas que operan en la misma rama industrial” (Marx, [1867] 2014: 286)⁴⁵.

Como producto del fundamento humanista de la visión de Marx del trabajo enajenado, se presenta en *El capital* la teoría de la “subsunción del trabajo al capital” y sus dos etapas. La subsunción representa el proceso siempre abierto a encontrar nuevas formas de profundizar en la enajenación de la vida humana y la naturaleza en el capitalismo, objetivamente la enajenación de la fuerza de trabajo se sustantiva en la obtención de plusvalía, tanto absoluta como relativa. Mediante la obtención de plusvalía relativa, se erige una metacrítica derivada de la postura del humanismo en Marx, ésta se origina a través de las nuevas condiciones de acumulación capitalista que han desarrollado una revolución social como parte de la revolución del trabajo que trajo consigo el desarrollo de las fuerzas productivas. Éste tendría que ser beneficioso para la sociedad; sin embargo, sólo resulta conveniente directamente para la acumulación capitalista. El desarrollo tecnológico se torna contra el sujeto social porque sus fines se vuelcan del todo en la acumulación capitalista. Luego entonces, la condición enajenante generada en la Revolución industrial, no sólo se caracteriza por las críticas ya suscritas anteriormente, sino también por negar el desarrollo de las fuerzas productivas al sujeto humano que las ha generado.

El desarrollo de las fuerzas productivas se percibe fenoménicamente como producto del esfuerzo del capitalista y, en consecuencia, los productos del desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo son privados y privativos. La enajenación se convierte en una condición que no sólo se expresa objetivamente en la plusvalía relativa, sino también en la bipolaridad social capitalista que generan las nuevas condiciones del desarrollo de las fuerzas productivas. La enajenación se transforma en un estado social que caracteriza el desarrollo del sistema capitalista contemporáneo.

El proceso de subsunción real de la fuerza de trabajo al capital es un proceso que resulta hasta cierto grado “doloroso” para el ser humano; en éste, el capitalista recompone la estructura organizativa de la producción y aprovecha las particularidades derivadas de las funciones sociales del trabajo para desarrollar las fuerzas productivas y dirigir las a la acumulación capitalista.

Marx expone que la manufactura en sus inicios no se distinguía de la industria gremial artesanal; la única diferencia provenía del gran número de obreros “empleados simultáneamente por el capital” (Marx, [1867] 2014: 289). Marx aprecia esta diferencia como “simplemente cuantitativa”, debido a que en este momento “el número de obreros no altera en los más mínimo la tasa de plusvalía o el grado de explotación de la fuerza de trabajo y cualquier cambio cualitativo del proceso de trabajo” (Marx, [1867] 2014: 289).

Marx describe una serie de transformaciones que se manifiestan como resultado del proceso de subsunción real del trabajo al capital. La primera expresión de este cambio se puede apreciar en que el trabajo llega a un punto de abstracción y enajenación que se puede cuantificar en cuanto a su “calidad social media” y se expresa como la “manifestación de una fuerza de trabajo

⁴⁵ El desarrollo de la categoría plusvalía relativa es contrario a la concepción estática que supone la economía política ricardiana, que propone que la economía se acerca constantemente a un “estado estacionario” y no concibe que “los cambios tecnológicos” produzcan aumentos en la productividad del trabajo (Teubal, 2012).

media”. Esto significa que las diferencias individuales “se compensan y se borran cuando se toma en conjunto un número relativamente grande de obreros” (Marx, [1867] 2014: 289), consiguientemente, se trata de la cualidad genérica del trabajo objetivamente enajenada. Las nuevas condiciones de reproducción capitalista implican que los capitalistas con menos infraestructura y obreros para realizar el proceso productivo tenderán a desaparecer, porque su productividad social media será menor que el promedio social y tendrán menores ventajas de colocar sus productos en el mercado. Si el capitalista contrata más obreros en una misma planta productiva; se reducen los costes y se incrementa “la escala de rendimientos de los medios de producción”. Esto se traduce en el hecho de que “los medios de producción utilizados en común transfieren una parte menor de valor a cada producto”, como causa de que “el valor total del que se desprenden se reparte simultáneamente entre una masa mayor de productos” (Marx, [1867] 2014: 291).

La capacidad de agrupación de los individuos para realizar el proceso de producción capitalista no es fruto del virtuosismo del empresario; por el contrario, se vincula con una relación social de violencia y dominación que se expresa en la situación enajenada en que se encuentra el sujeto humano en la sociedad capitalista. En la subsunción real del trabajo al capital la agrupación de muchos obreros para reducir costes de producción representa una profundización del proceso de enajenación del sujeto en el que la libertad genérica que posee para organizar racionalmente con los miembros de la sociedad su producción material queda sometida a la relación de dominación contractual del sistema capitalista de producción.

La agrupación de los obreros, debido a la condición enajenada de su fuerza de trabajo, provoca un conjunto de condiciones beneficiosas para el capitalista que repercuten en la agudización de la explotación de los obreros. La primera repercusión se refleja en una economía de los medios de producción que en un principio obedece “al consumo en común” al interior del proceso productivo de los medios de producción, desempeñando las condiciones de trabajo socializadas rápidamente un tinte “social”. La economía de los medios de producción se comprende desde dos perspectivas, la primera recalca el abaratamiento de las mercancías que provoca la economía de los medios de producción y la reducción del “valor de la fuerza de trabajo” que causa al efectuarse. La segunda insiste en la capacidad de la economía de los medios de trabajo para “alterar la proporción entre la plusvalía y el capital total desembolsado”. Esta reflexión de Marx expone el vínculo que mantiene el obrero con los métodos que elevan su productividad personal, mostrando que la economía de los medios de producción aumenta el grado de explotación y de enajenación del obrero en el sistema capitalista (Marx, [1867] 2014: 291). El capitalismo aprovecha las circunstancias que se presentan dentro del propio sistema para aumentar el desarrollo de las fuerzas productivas y subsumirlas a su lógica de acumulación. Por lo tanto, una facultad que procede del trabajo socializado se transforma en un aliciente que incrementa la acumulación y el endurecimiento de la condición enajenada del sujeto.

El capitalista utiliza todos los elementos que forman parte de la realidad social de los sujetos para operar en provecho de la acumulación, Marx analiza que los elementos como la cooperación y la solidaridad entre los seres humanos son usados en la reproducción capitalista para consolidar el proceso productivo. Especifica que la cooperación requiere de “la forma de trabajo de muchos obreros combinados y con arreglo a un plan en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos, pero coordinados”. Ello alude a que “la suma mecánica de fuerzas de diferentes obreros individuales difiere de la potencia social que todos ellos desarrollan cuando trabajan juntos” (Marx, 2014 [1867]: 291-292). Este proceso

cooperativo espera “hacer posible una fuerza productiva que sólo puede existir de por sí como fuerza de muchos” (Marx, 2014 [1867]: 292). La cooperación toma un lugar central en la producción capitalista porque el trabajo individual de los obreros “considerado como parte del trabajo colectivo, puede representar una parte del trabajo global. De tal modo, que todos esos trabajos forman diferentes fases del proceso de trabajo, por las que el objeto elaborado pasa más rápidamente gracias a la cooperación”, a este fenómeno se le denomina en el tomo II de *El capital* “yuxtaposición del proceso productivo”.

La cooperación, que representa una capacidad adquirida durante el proceso histórico de desarrollo humano de las fuerzas productivas es subsumida a la reproducción del capital y se enajena de la sociedad coadyuvando al proceso de rotación del capital (Marx, [1867] 2014: 293), ésta proporciona altos beneficios al proceso de producción capitalista expresados principalmente en la reducción del tiempo de rotación de las mercancías, contribuyendo a reducir la totalidad del ciclo de reproducción mediante la yuxtaposición del proceso de formación de valor y plusvalor.

Cuando se trata de un proceso de trabajo complicado, el mero hecho de que cooperen en él muchos obreros permite distribuir las diferentes operaciones... (y) efectuarlas al mismo tiempo, acortando con ello el tiempo de trabajo necesario para la elaboración del producto total” (Marx, [1867] 2014: 294). La capacidad de cooperación que describe Marx se identifica principalmente por la yuxtaposición del trabajo (Marx, [1867] 2014: 294). En este sentido, la cooperación permite “extender el radio de acción del trabajo y de acuerdo a la escala de la producción, posibilita restringir geográficamente la zona en que la producción se lleva a cabo” (Marx, [1867] 2014: 294). Estas cualidades de la cooperación, viabilizan que “la jornada de trabajo combinada” produzca “un volumen mayor de valor de uso” y exista una reducción del “tiempo de trabajo necesario para lograr una determinada utilidad”. Marx indica que la organización social de la producción capitalista provoca que “la fuerza productiva específica de la jornada de trabajo” vinculada a “la fuerza productiva social del trabajo” generen una “fuerza productiva del trabajo social” (Marx, [1867] 2014: 295); ésta es aprovechada para aumentar el grado de explotación a través de la cooperación, que tergiversada en el capitalismo, representa un mecanismo altamente perjudicial para el sujeto porque a partir de ella “el trabajador se sobrepone a sus limitaciones individuales y desarrolla toda su capacidad genérica” dirigida a la producción capitalista. La cooperación simboliza un elemento determinante para que el capitalista incremente el grado de explotación de los trabajadores.

La cooperación genera una “fuerza de resistencia” entre los trabajadores; por lo que, el capitalista cree necesario dirigir esa fuerza reduciendo las contradicciones entre el “explotador” y el “explotado”, inspeccionando continuamente la relación del trabajador con los medios de producción y el proceso productivo. La cooperación se manifiesta como “la coordinación” de las funciones de los trabajadores y su unidad es representada en un ente colectivo de producción. A partir de los efectos de la enajenación del trabajo, el capitalista es capaz de “reunir” a los trabajadores y “disciplinarlos para obtener sus fines” (Marx, [1867] 2014: 296-297). La cooperación humana se transforma en el sistema capitalista en una forma despótica de “la autoridad” del capital (Marx, [1867] 2014: 297). El capitalista va facultando paulatinamente a “altos oficiales industriales” a directores y gerentes y también a “suboficiales y sargentos” que se encargan de vigilar al proletariado y consolidar el proceso productivo.

La subsunción real del trabajo al capital posibilita que el papel del capitalista consiga un mayor nivel de abstracción alejándose del proceso productivo; por lo tanto, la figura del capitalista se reduce simplemente a ostentar la propiedad privada sobre el total del capital invertido (Marx, [1867] 2014: 298). El capitalista también se aliena, no sólo como parte del efecto de enajenación de las cualidades del trabajo que sufren todos los sujetos, sino también de las funciones que aparentemente ejecutaba como dirigente del proceso productivo en una fase temprana de la reproducción de su capital individual.

El proceso de subsunción real del trabajo al capital manifiesta, por un lado, “una necesidad histórica para la transformación del proceso de trabajo en un proceso social” y, por otro lado, “esta forma social del proceso de trabajo, como método puesto en manos del capital, se convierte simplemente en una manera de explotar ventajosamente ese proceso intensificando su fuerza productiva” (Marx, [1867] 2014: 300). Consecuentemente, la visión humanista del materialismo histórico de Marx denunciará que el desarrollo de las fuerzas productivas que es el producto social del trabajo humano y que, por lo tanto, debería favorecer al conjunto de la sociedad se transforme y aparezca como un proceso contrario que obstaculiza constantemente la realización humana (Marx, [1867] 2014: 300).

Se puede argumentar que Marx denuncia que la cooperación en el capitalismo atraviesa por un proceso por el que se enajena de los beneficios sociales que le podría proporcionar a los miembros de la sociedad. Esta denuncia le permite a Marx dirigir su análisis hacia la manufactura. Para Marx, “la cooperación”, en su forma enajenada, vinculada con “la división social del trabajo” se expresa directamente en la aparición de la manufactura. Marx rastrea el principio de la manufactura, y detecta “un doble origen”. Asume que la manufactura pudo haber aparecido como una “combinación de oficios distintos e independientes”, que se separaban y desligaban “hasta convertirse en operaciones parciales y complementarias entre sí del proceso de producción de una sola mercancía” (Marx, [1867] 2014: 303). El segundo origen lo relaciona con “la cooperación entre artesanos” que tendía a desagregar “el mismo oficio individual en diferentes operaciones especiales” hasta conseguir “que cada una de ellas pase a ser la función propia y exclusiva de un operario aparte” (Marx, [1867] 2014: 304).

Estas consideraciones históricas permiten a Marx asegurar que la división social del trabajo dentro de la manufactura manifiesta el hecho histórico de que el oficio es la base del desarrollo productivo. Marx detecta un patrón, que “todo obrero se acomoda exclusivamente a una función parcial y convierte su fuerza de trabajo en órgano vitalicio de esta función en la que se ha especializado”. Marx afirma que “la división del trabajo constituye un tipo especial de cooperación y alguna de sus ventajas emanan de lo que en general es la cooperación, y no de la forma específica de ella” (Marx, [1867] 2014: 304). La hiperespecialización que supone la división del trabajo al interior del proceso productivo capitalista también constituye una crítica de la enajenación. El humanismo de Marx, denuncia que las actividades que se llevan a cabo como producto de la división del trabajo, tienen la característica de convertir al obrero en un “obrero parcial”. Éste “se pasa la vida ejecutando la misma operación simple”, por lo tanto, su capacidad creativa se atrofia y su cuerpo se convierte en “un órgano automático y unilateral de esta función” (Marx, [1867] 2014: 304).

El progreso y perfeccionamiento de la manufactura y, en general, la subsunción real del trabajo al capital, agudizan la condición enajenada que tiene el sujeto en el sistema capitalista y llegan a reducir su actividad a un papel superfluo convirtiéndola en una actividad parcial y monótona

(Marx, [1867] 2014: 304). La especialización beneficia directamente al capitalista porque convierte la mano de obra en altamente sustituible y permite que se ejerza una mayor relación de dominio entre el obrero y los medios de producción, que bajo un sistema de especialización funcionarían cada vez más a “pleno rendimiento” (Marx, [1867] 2014: 306).

La división social del trabajo en el capitalismo expresa la forma de organización enajenante del sistema. Es decir, la enajenación no sólo funda las relaciones sociales al interior del sistema capitalista, sino que continuamente reproduce en todos los niveles nuevas formas de enajenación. Así, por ejemplo, el obrero parcial representa una profundización de la relación enajenante en la que se basa el sistema de acumulación capitalista.

Aparejado al surgimiento del obrero parcial, la división social del trabajo también propicia una jerarquía entre los mismos obreros, convirtiendo al obrero en un ser mutilado, porque dirige su destreza a una sola actividad y reprime un conjunto de capacidades y habilidades productivas. Marx señala que esta separación comienza a efectuarse desde la cooperación simple, en ésta el capitalista personifica ante los obreros individuales “la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo”. Pero no se logra desarrollar hasta la manufactura, donde se alcanza un mayor grado en la enajenación capitalista. Esta explicación despliega un horizonte teórico explicativo que revela que la preocupación humanista en Marx no desaparece, sino que se afina mediante el estudio del sistema capitalista de producción, en este caso el obrero parcial representa la cosificación más alta de la fuerza de trabajo llevada a un terreno reduccionista en la que se ha vuelto superflua y altamente sustituible para el propio consumo productivo capitalista. La división manufacturera del trabajo contradictoriamente enfrenta al obrero a “las potencias intelectuales del proceso material de producción” hasta el grado de “mutilarlo” y convertirlo en “obrero parcial”.

La agudización de la enajenación en el capitalismo, continúa con el proceso mismo de la subsunción real del trabajo al capital alcanzando un nuevo grado de enajenación del trabajo en la gran industria, la aparición de ésta se concibe como un estado más alto del desarrollo de las fuerzas productivas, que se realiza para que aumente la productividad del trabajo reduciendo la jornada necesaria y aumentando el plusvalor relativo, por lo tanto, la introducción de los adelantos derivados de la maquinaria y la gran industria, aumentan el grado de enajenación, sometimiento y dependencia del obrero al régimen capitalista de producción. La máquina va ganando terreno gradualmente desde la Revolución Industrial, en esta época la máquina lleva a cabo un efecto de “sustitución del obrero”, que por sus limitaciones físicas sólo puede manejar una herramienta, mientras que la máquina puede manipular al mismo tiempo un conjunto de herramientas “accionadas por una sola fuerza motriz” (Marx, [1867] 2014: 335).

El surgimiento de la máquina-herramienta, que acciona varias herramientas simultáneamente, y su popularización trajo consigo que se buscara “un mecanismo motor más poderoso”, que, con el propósito de vencer impedimentos físicos, requiriera de una fuerza motriz más eficaz y homogénea. En un principio el mecanismo resulta poco útil para la producción capitalista, pero se va perfeccionando paulatinamente. La introducción de la máquina en el proceso productivo supone un cambio radical en la relación del obrero con los medios de producción, la máquina motriz asume una existencia prácticamente independiente frente al ser humano (Marx, [1867] 2014: 337). La forma de colaboración de un conjunto de máquinas que componen un sistema de máquinas, realizan ahora las operaciones que antes ejecutaban los obreros con sus herramientas. El maquinismo llega a presentarse en la subsunción real del trabajo al capital

como un sistema organizado de máquinas de trabajo que, a través de un aparato de transmisión son movidas exclusivamente por un mecanismo automático central” (Marx, [1867] 2014: 340). La dinámica capitalista general va adoptando la producción mecánica en la medida en que las distintas esferas productivas específicas se ven en la obligación de invertir en medios de producción más sofisticados debido al aumento de la productividad general social que trae consigo la introducción de la maquinaria en sectores capitalistas punteros. La maquinaria, de acuerdo con la sistematización de Marx en referencia al tipo de capital, se puede clasificar como capital fijo, porque responde a la inversión en capital que el capitalista desembolsa en gastos de infraestructura y que paulatinamente el obrero va transfiriendo su valor a los nuevos productos. También puede ser clasificada como capital constante porque no aumenta el valor de los productos.

La maquinaria logra generar significativamente un aumento de la productividad del trabajo y, por ende, las mercancías que son el resultado de este avance productivo, al enfrentarse al mercado con una jornada necesaria menor para su producción, pueden obtener plusvalor de otros productores con jornadas necesarias más largas. A este hecho económico se le conoce como extracción de plusvalía extraordinaria. La maquinaria consigue que se evolucione en la forma de conseguir plusvalía y en la manera de aumentar la enajenación del trabajo. La extracción de plusvalía relativa indica que entre los sectores capitalistas se gestan procesos de dominio y enajenación, y que consecuentemente, el concepto enajenación afecta a todos los sujetos en el capitalismo.

Las consecuencias directas que la industria maquinizada tiene sobre el trabajador son el principal foco de atención de la economía política humanista de Marx. La subsunción real del trabajo al capital aparece guiada por una impronta transformadora que modifica la realidad social humana y que aumenta las contradicciones al interior del propio sistema. La enajenación se profundiza en la misma medida en que la producción capitalista va ganando terreno en la realidad social. La hipótesis central de la enajenación en Marx, critica al sistema capitalista por separar al sujeto productor de sus medios de producción y divorciarlo del producto de su trabajo, adquiriendo nuevas dimensiones en la etapa de la subsunción real del trabajo al capital. La introducción de la manufactura reduce directamente la capacidad creativa humana en el proceso de producción capitalista y concede la característica de ser superflua a la mano de obra. La evolución hacia la maquinaria y la gran industria somete al sujeto a un conjunto de nuevos procesos perjudiciales que caracterizarán el marco de reproducción y desarrollo del sistema capitalista contemporáneo.

La idea de los límites morales del capitalismo, así como la denuncia ética que implica la existencia de la plusvalía absoluta y relativa enunciada por Marx fue recuperada por la vertiente crítica del utilitarismo en la teoría económica, a la que contribuyeron Engels y Marx. Durante el siglo XX Joan Robinson encontró una fuente de inspiración en su estudio sobre *El capital* para plantear que la tesis marxista sobre la plusvalía generaba una valiosa herramienta ética que critica el carácter explotador del sistema, que debería ser tomada siempre en cuenta por el pensamiento económico, si se desean mejorar las condiciones vitales de los seres humanos y trascender la explotación capitalista⁴⁶. En el siguiente capítulo, se aprecian los efectos de concebir una dimensión más amplia del sujeto humano como resultado de la crítica directa al utilitarismo hecha por Adam Smith. Las ideas marxistas aparecen ligadas con las de Adam

⁴⁶ En el capítulo V y VI de esta tesis se estudian las ideas de Robinson.

Smith, en el pensamiento económico, por un enfoque multidimensional del ser humano que desarrolla una perspectiva ética sobre la vida y la muerte en oposición al utilitarismo. Esta fundamentación es valiosa porque representa una alternativa al reduccionismo y a la postura dominante del *homo economicus*.

Capítulo IV. Alienación, vida, muerte y suicidio en el pensamiento económico: David Hume, Adam Smith, John Stuart Mill y Karl Marx

Según la Organización Mundial de la Salud (2021), el suicidio es la segunda causa de muerte en jóvenes (entre 15 y 29 años) a nivel mundial. En la actualidad los medios de comunicación tienden a evadir el tema del suicidio debido al temor de que éste pueda causar una tendencia a su repetición entre la población, a la que se le denomina *efecto Werther* (Sisask & Värnik, 2012). En el año 1774 Goethe publicó una novela titulada *Las penas del joven Werther*, en la que el protagonista se quita la vida debido a un amor no correspondido. La novela fue polémica y se atribuyeron a ella los suicidios acaecidos en la época, así como la idealización sobre quitarse la vida (Phillips, 1974: 340). Sin embargo, no se llegó a confirmar objetivamente que existiera una correlación entre la tendencia a suicidarse y los hechos ocurridos en la novela⁴⁷ (Phillips, 1974: 340). El *efecto Werther* generó un patrón en el que se evita hablar del suicidio públicamente. Sin embargo, se ha comprobado que tratar el tema del suicidio abiertamente de forma responsable (que implica evitar su banalización) y resaltar el valor de la vida humana, es un factor clave para reducir la prevención del mismo (Sisask & Värnik, 2012).

Economistas como Adam Smith y Karl Marx han participado históricamente en la prevención del suicidio mediante un enfoque centrado en la importancia de la vida y en la crítica a su apología. La percepción del ser humano y el significado de la “vida” en el pensamiento económico se encuentran vinculados con el propio desarrollo teórico de la economía y las políticas económicas. En 1759 Adam Smith, escribió la *Teoría de los sentimientos morales*, cuya VI edición propone una percepción ética sobre el ser humano que critica al utilitarismo y a los valores difundidos en la sociedad comercial⁴⁸. La visión de Smith ([1790] 2002, [1776] 2004b) sobre el ser “humano prudente”, que tiende naturalmente a la vida y la formulación de su economía política impactaron en los debates procedentes de la ilustración, el utilitarismo y el romanticismo (Gallagher, 2009) sobre la concepción de la vida humana, la muerte y el suicidio.

La apreciación del suicidio en la ilustración y el romanticismo a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX revelan un conjunto de tensiones entre los detractores del suicidio y sus defensores (Cuevas Cervera, 2006: 37) (Hecht, 2013: 91-92). Como resultado de la ilustración, el utilitarismo encuentra una apología del suicidio en Hume (2005) a partir de una serie de argumentos guiados por la racionalización utilitarista que promueve la maximización del placer y la minimización del dolor, que retoman la argumentación epicúrea de la antigua Grecia y Roma. Al mismo tiempo, esta visión genera epistémicamente una desvalorización de la vida humana, debido a que el sistema filosófico utilitarista justifica la pena de muerte, el propio acto del suicidio (si este supone una minimización del dolor individual y la posibilidad de eliminar una carga para la sociedad) y la idea de que ninguna acción humana puede afectar el orden preestablecido por la divinidad. Por lo tanto, el resultado es el mismo si alguien se plantea vivir o morir (Hume, 2005).

⁴⁷ No obstante, las autoridades de varias regiones de Europa prohibieron la novela por temor a que se repitiera el patrón de suicidio.

⁴⁸ Las adiciones más importantes que hace Smith a la I edición de la TSM fueron en la “tercera parte, la relativa al sentido del “deber” y en la última parte que comprende el estudio de la “historia de la filosofía moral” (Matson, 2020).

El pensamiento económico de Smith se opone a la muerte y promueve la vida como resultado de la crítica a Hume (Trincado, 2015). La visión fundante de la economía política clásica supone un enfoque que contrasta con la filosofía utilitarista y con los valores que la sociedad comercial trataba de difundir. La crítica al utilitarismo presentada por Smith también se vincula con las expresiones del romanticismo, que intentan generar un horizonte de crítica ante los valores racionalistas de la ilustración, el progreso económico, las consecuencias del aumento del comercio⁴⁹ y los efectos degradantes en el ser humano. Adicionalmente, la crítica de Smith se puede orientar en contra del elogio del suicidio que llevaron a cabo los románticos.

Durante el tránsito del siglo XVIII al siglo XIX se experimenta un “movimiento pendular” sobre la concepción del suicidio que se caracterizó en un primer momento por su creciente aceptación, la cual fue acompañada por la idea de que el ser humano “disponía de su vida”, para después transitar a la formulación del acto suicida como una “reacción violenta” en el siglo XIX (Cuevas Cervera, 2006: 12). Por lo tanto, la crítica que realiza Adam Smith, a la visión apologeta sobre el suicidio de Hume, a finales del siglo XVIII representó un hito que impactó en la formulación ontológica del “ser humano prudente” en el pensamiento económico. Smith relacionó el acto suicida con la reacción violenta sobre la situación histórica vivida por los estoicos. Esta fue retomada por Hume en la construcción de su “refinado” análisis utilitarista. Su visión del ser humano prudente y su crítica a Hume impactan en la formulación del suicidio como un “acto violento, que es discutida por los románticos. Por otro lado, las formulaciones ontológicas del pensamiento económico, tanto de Smith como de Marx, conllevan a contrarrestar la visión “pragmática” humana del materialismo mecanicista (Cuevas Cervera, 2006) y a transitar dentro del propio pensamiento económico a una reelaboración de la definición de “libertad” que se puede ver expresada en la teoría marxista (Rooksby, 2012).

La experiencia vital de Stuart Mill ([1873] 2009) muestra la tirantez entre la racionalidad promovida por la ilustración y la espontaneidad del romanticismo. Mill se acerca a la fundamentación que hace el romanticismo sobre la vida y a la crítica de Smith a la ética utilitarista. Por otro lado, el análisis que presenta Karl Marx ([1846] 2012) sobre el suicidio manifiesta las tensiones internas que presentaban los autores románticos en la percepción del suicidio visto como un acto de valor y en la denuncia al utilitarismo y a la sociedad que condena a los seres humanos a tomar esta salida desesperada ante las condiciones de vida existentes.

Regularmente, los estudios proporcionados por los manuales del pensamiento económico aspiran a evaluar las diferencias y originalidades que cada autor aporta. Sin embargo, este tipo de investigaciones ha promovido que ciertas características que se mantuvieron como referentes en la situación histórica de la época en que surgieron los enfoques se pierdan, en beneficio de distinguir concretamente las particularidades de cada autor. Debido a ello, el pensamiento tiende a agruparse en escuelas o tradiciones que innegablemente mantiene lazos comunes pero que al mismo tiempo, debido a la necesidad de presentar una concreción teórica, los rasgos que unen a las teorías tiendan a desaparecer. Esta limitación no es exclusiva de las relaciones del pensamiento económico y sus tradiciones epistémicas, también ocurre en otras

⁴⁹ Garbo (2016: 46) explica que “entre la primera y la última edición de la *Teoría de los sentimientos morales* el gusto por el lujo se hizo generalizado, insaciable y contagioso”. Describe al deseo por consumir como “implacable”, éste “no sólo era aceptado socialmente, sino que también era hábilmente manipulado por los esfuerzos de marketing de los fabricantes” (Garbo, 2016: 46).

disciplinas⁵⁰. Como resultado de un mayor pragmatismo en el momento de exponer una teoría, concepto o categoría, se tienden a evitar los debates sociales que emergen alrededor de las ideas que son plasmadas en la economía.

La postura de Albert Hirschman ([1977] 2014) en *Las pasiones y los intereses*, muestra a los economistas que existen un conjunto de motivaciones humanas concretas, presentes en la sociedad, a las que reacciona el pensamiento económico⁵¹. Este es el caso de la relación que mantiene el suicidio, la muerte y la centralidad de la vida en el pensamiento económico. En este capítulo se subraya el dialogo conjunto que se mantiene entre los círculos intelectuales, artísticos y la realidad social respecto a las apreciaciones sobre la concepción de la “vida” que nacen en la ilustración y el romanticismo que terminan siendo reflejadas en las formulaciones de los economistas. Este enfoque relaciona la interacción de las tradiciones del pensamiento económico de una forma alternativa que promueve reflexionar sobre las similitudes respecto a las problemáticas tratadas y sus correlaciones entre las manifestaciones teóricas de los autores. Así por ejemplo, la economía política smithiana se muestra “aparentemente” separada de la tradición crítica de Engels y Marx, sin embargo el análisis presente en este texto muestra que existen similitudes de fondo que enlazan los posicionamientos teóricos de los autores, si se conciben como parte de un movimiento dialéctico entre las formulaciones éticas, la realidad social existente y su interacción con los debates de la ilustración y el romanticismo. Por ello, en el primer apartado se presentan las posibles contradicciones que han llevado a una segmentación teórica entre el liberalismo y el marxismo como resultado de la simplificación del pensamiento que evita profundizar en los debates surgidos durante la ilustración y el romanticismo.

En la segunda sección se analiza la apología que hizo Hume (2019) sobre el suicidio y el modelo de ser humano que basa su comportamiento en una ética que prima la maximización del placer y la minimización del dolor. También se desarrolla la postura de Adam Smith en la *Teoría de los sentimientos morales* en relación al suicidio. Se tratan las condiciones que llevaron a sustentar entre los estoicos el suicidio y se contrastan con la exposición del ser humano prudente en la filosofía clásica griega. Se especifica que el modelo de ser humano que Smith promovió en su obra y que trascendió el pensamiento económico fue el de un ser humano multidimensional que supera la reducción del cálculo utilitarista.

Se explora el hecho de que la teoría smithiana genera una ética en la que es posible la “indignación”, el “reproche” (Trincado, 2015: 30) y el establecimiento de “universales” (Carrasco, 2014: 224). Esta ética se expresa en el pensamiento económico a través de un ser humano complejo que es capaz de cuestionar la realidad social existente, por ejemplo, a través de la crítica a los valores morales que produce la sociedad comercial y sus efectos en la degradación humana. Se ahonda en la capacidad de “indignarse”, ante una fundamentación de análisis que supone la desvalorización de la vida (en el terreno teórico y real), así como la forma en que es transmitida al pensamiento económico mediante las discusiones surgidas entre

⁵⁰ La tendencia de los sistemas científicos a simplificarse fue detectada por Adam Smith ([1790] 2002) y presentada como una característica “perniciosa” de la ciencia.

⁵¹ Un enfoque sobre las motivaciones humanas y las transformaciones económicas, políticas y sociales también fue proporcionada por Joan Robinson (1970) en *Libertad y necesidad*. Esta visión se caracteriza por mostrar datos relevantes de la historia económica y vincularlos a las ideas de los economistas. Una percepción contemporánea también puede ser encontrada en los trabajos de Alessandro Roncaglia (2005).

el utilitarismo, el liberalismo y el marxismo; revisados bajo el contexto de la ilustración y el romanticismo.

En el tercer apartado se investigan los efectos del romanticismo y de la ética de Smith en Stuart Mill. Tras experimentar un estado melancólico profundo, Mill cuestiona a la ilustración y la percepción del individuo que se somete exclusivamente a la racionalidad utilitarista mediante la noción de la “anticonciencia” del escritor romántico Thomas Carlyle ([1831] 2010). Se subraya el hecho de que el análisis utilitarista produce en la realidad un desgaste de los sentimientos y una apatía a la vida. Se identifica como un resultado específico del utilitarismo el sometimiento del ser humano a un análisis continuo para maximizar su placer, que lo priva de su libertad y lo posiciona en una situación de alienación respecto a la vida. Se manifiesta la necesidad de teorizar en el pensamiento económico en torno a la “libertad humana”, como resultado del impacto de la teoría ética de Smith en Mill.

En el tercer apartado se investiga la posición de Marx respecto al suicidio, en su interpretación de las memorias de Jacques Peuchet⁵² (1838). El suicidio es visto por Marx ([1846] 2012) como un síntoma de malestar social. Éste no afecta a una clase en específico, sino que se expresa en la totalidad de la sociedad, lo que le permite cuestionar el proceder del sistema de producción. Sobre su exposición se desprende un sentimiento de “indignación” ante la subsunción real de la vida al modo de producción capitalista⁵³. El concepto de “libertad” se mantiene en el pensamiento económico y aparece en Marx reelaborado a través de una crítica a la alienación capitalista. En la economía política de Marx, la “indignación” se transforma en *praxis*, en la elaboración de un proyecto en que los seres humanos pretenden alcanzar la libertad y modificar las condiciones materiales de producción para superar la alienación.

Al mismo tiempo, se profundiza en la teorización sobre la centralidad de la vida que se manifiesta en primer lugar a través de la crítica al utilitarismo en Smith y Marx. Al interior del pensamiento económico, se detecta que en el marxismo y en el liberalismo existe una condena que denuncia la degradación “real” del ser humano. Éste rechazo se presenta a través de la necesidad de expresar la realidad en sus formulaciones. En Smith, forma parte de reducir la tendencia a la simplificación, y de la crítica a la ética subjetiva del utilitarismo. En el marxismo, se expresa en la crítica al idealismo, a la economía política, al utilitarismo, así como en su proyecto de reconquista de la dialéctica hegeliana.

IV.I Las tensiones entre la ilustración, el romanticismo y sus efectos en el pensamiento económico

Existen tensiones que tanto en los estudiosos de la teoría smithiana como en la marxista no permiten que vinculen el trabajo de ambos autores al romanticismo. En el caso de Smith, su relación con la pretensión de generar en la economía una ciencia parecida a la física

⁵² Investigador de la policía de París, economista y estadista.

⁵³ La perspectiva sobre la “indignación” en Marx, fue detectada por Joan Robinson ([1947] 1982). El enfoque ético capturó su atención para estudiar en profundidad la economía política marxiana y reintroducir al marxismo en los círculos académicos del pensamiento económico a principios del siglo XX.

newtoniana⁵⁴ y su relación con el positivismo⁵⁵ (Hetherington, 1983; Diemer & Guillemin, 2011) desvirtúa su influencia en las ideas románticas. En el caso de Marx, el marxismo dominante que pretende generar una ciencia de las leyes históricas así como la vinculación de Marx con el positivismo ilustrado nubla el vínculo del autor con el romanticismo. También, el enfoque basado en la “revolución teórica” que produjo Marx, según Althusser (1965), respalda la visión dominante del marxismo difundida por la Unión Soviética. Sin embargo, estas orientaciones, no corresponden completamente con la situación política y social en la que los economistas políticos y su crítica marxista formulan sus propuestas.

Los estudios de Lowy y Sayre (2008: 77) sobre el romanticismo y la economía política clásica suelen aludir como centro de atención de los debates del romanticismo y el pensamiento económico a las investigaciones de Malthus. Principalmente, ello es debido a las perspectivas sobre la relación del ser humano con la naturaleza, la conceptualización sobre la sensualidad humana y el debate en torno a las repercusiones sobre leyes de los pobres que le permiten establecer un diálogo con los pensadores románticos (Gallagher, 2009: 73). Lowy y Sayre (2008: 77) denominan el planteamiento de Malthus como un “romanticismo conservador” que pretende “mantener un estado tradicional de la sociedad y el gobierno” como el que permanecía a “fines del siglo XVIII y hasta la segunda mitad del XIX” en Europa. Sin embargo, Malthus fue el blanco de ataque de los escritores románticos. El hecho de considerar a Malthus como un economista político afín al romanticismo proviene de una concepción histórica más amplia, en la que se asume que la “visión del mundo” que tiene Malthus mantiene cierta afinidad con los ideales del movimiento romántico, que se centran en el proyecto de reformular el presente con la base de un “ideal” pasado (Lowy y Sayre, 2008: 77).

Los escritores románticos habían desarrollado una hostilidad común contra Malthus (Mayhew, 2014: 101-102). En un primer momento, es respecto a la obra de Malthus en sí misma (como es el caso de Percy Bysshe Shelley, Thomas Love Peacock y Lord Byron) (Mayhew, 2014: 102). Posteriormente, se convierte en un “espectro” que ataca al maltusianismo. Las ideas de Malthus son condenadas como “una destilación de los males de (la) sociedad” (Mayhew, 2014: 102). Por ejemplo, los poetas del lago concebían “la naturaleza como redentora” y asociaban a Malthus con una “imagen fundamentalmente irreligiosa de la naturaleza”, se relacionaba a Malthus con la promoción de una actitud “mezquina” (Mayhew, 2014: 102). Respecto a la sexualidad, los románticos veían “una reconexión con nuestra verdadera naturaleza... con el mundo natural y nuestros semejantes”. No obstante, detectaban en Malthus “la represión de la sexualidad”, expresada en “una mojigatería que era egoísta y que negaba la vida” (Mayhew, 2014: 102). Mayhew (2014: 102) argumenta que las ideas de Malthus generaron una

⁵⁴ La visión dominante de la teoría económica y su reinterpretación de la aplicación de la “ley natural” se suelen adjudicar a esta visión que hace virtualmente imposible la compatibilidad de Smith con los valores románticos (Clark, 1988: 81). La noción de la ley natural se encuentra relacionada con la perspectiva de los economistas que concibe a la “economía como un sistema de equilibrio general”, al comportamiento humano como “determinado por una naturaleza humana hedonista” y a la física clásica como un referente “para el desarrollo y la explicación de la economía” (Clark, 1988: 81). Sin embargo, esta perspectiva no concuerda con los desarrollos de Smith (Clark, 1988: 81).

⁵⁵ En contra de este supuesto se ha argumentado que en Adam Smith la metodología de Newton es más compleja que una interpretación meramente positivista (Montes, 2008). Debido a que ambas perspectivas mantienen un “sistema abierto” que se caracteriza por “una motivación permanente para buscar el énfasis en el método de resolución por encima de la formulación” (Montes, 2008: 572).

“hostilidad electiva”. Ésta responde en gran medida a los desafíos económicos y sociales que surgieron a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

Por otro lado, la relación de Adam Smith con el romanticismo suele presentarse como incompatible, para la tradición marxista. Lowy y Sayre (2008: 74) muestran a la economía política clásica y en específico a la visión de Adam Smith como una reacción desde el liberalismo económico que es antitética a los argumentos del romanticismo. Sin embargo, esta idea es matizada por los trabajos de Gallagher (2009: 71) y refutada en la percepción que propone Trincado Aznar (2015) y Gioia (2020) que resaltan el papel central de Smith en la crítica al utilitarismo y su influencia en la revaloración de la vida humana en Mill.

Es posible identificar dos fenómenos afines que surgen al interior del liberalismo y el marxismo, desde el siglo XIX y que cuestionan las reducciones teóricas que van adquiriendo ambas formulaciones. Las versiones contemporáneas sobre la crítica al liberalismo económico y a su racionalidad instrumental desde el propio liberalismo, así como al marxismo dominante y su versión estructuralista desde el marxismo crítico (*filosofía de la praxis*) adquieren posiciones que necesariamente aluden al romanticismo. En el caso del liberalismo se puede identificar que los estudios de Martha Nussbaum (1997, 2001, 1995, 2012) sobre la crítica a la economía política, el desarrollo de las capacidades humanas, la cosificación femenina y la educación obtienen matices románticos en su crítica al capitalismo y en la aplicación de políticas públicas.

En primer lugar, esta se manifiesta como una crítica a la modernidad capitalista frustrada, en la que los derechos recogidos en las constituciones (principalmente en las repúblicas occidentales) no llegan a ejecutarse realmente (Nussbaum, 2001). La propuesta de Nussbaum se conecta con las protestas románticas que veían la incapacidad para realizar los derechos sociales alcanzados por las revoluciones burguesas. En segundo lugar, se puede reconocer otro punto de conexión teórica entre los liberales y el romanticismo que muestra la relevancia del papel de la educación. Por ejemplo, para evitar la degradación social de los trabajadores, Smith ([1776] 2004: 721-722) remite a la intervención estatal a través de la educación. Martha Nussbaum (2012) en su análisis sobre el panorama contemporáneo en los Estados Unidos muestra la preeminencia de la educación y de mantenerla alejada de los intereses comerciales. Este punto también es retomado por Macfarlane (2009), que ve en la figura del “investigador” universitario la necesidad de que se aleje de los ideales del mercado, desarrolle un conjunto de virtudes en el proceso de investigación y beneficie a la sociedad, debido a que existe una vinculación contractual que respalda el proceder ético del servidor público con la sociedad, aludiendo a la percepción romántica de Humboldt sobre los deberes del servidor público.

Los estudios de Gallagher (2009: 73) muestran que el romanticismo, la economía política y sus críticos mantuvieron un dialogo conjunto sobre sus desarrollos teóricos, que competían por explicar la realidad social. Existieron visiones que provinieron de los economistas políticos y que se popularizaron entre el resto de las disciplinas y viceversa. El romanticismo se convierte en un hito teórico en el pensamiento económico. Los economistas reaccionan ante los valores producidos por este movimiento. Una de las principales posturas que promueve el romanticismo es el rechazo al utilitarismo. Los valores que suscita el utilitarismo a través de su afán por la contabilización y medición de la conducta humana es condenada por los

románticos, formalizados en el *felicific calculus* de Bentham ([1781] 1999)⁵⁶. Su forma de protesta ante esta situación es la promoción de un ser humano libre, que no se somete a ninguna divinidad, que mira al pasado en busca de una sociedad en la que se podía vivir sin las limitaciones de la sociedad comercial.

La economía política tuvo un fuerte impacto en el romanticismo (Gallagher, 2009) y en las aportaciones hechas por los autores románticos y por los críticos del utilitarismo, afectando en las formulaciones teóricas del pensamiento económico clásico y contemporáneo. La obra de Adam Smith se fundamentó en una crítica a los valores utilitaristas de la sociedad comercial y a sus defensores. La postura de Adam Smith sobre el utilitarismo se manifiesta en su crítica a Hume. Las revaloraciones contemporáneas que se han hecho sobre el denominado *Das Adam Smith problem* permiten visualizar que no existe una dicotomía entre la *Teoría de los sentimientos morales* y *La riqueza de las naciones*⁵⁷, por lo que el ser humano en Smith se desvincula de la percepción contemporánea del *homo economicus* de la teoría económica. Por ejemplo, la noción de Smith sobre la simpatía influyó sobre la literatura romántica inglesa. Se concebía a la sociedad “como un cuerpo de personas que tenían la capacidad de simpatizar con los demás” asumiendo los sujetos “que ellos mismos podían ser o no objeto de la simpatía de los otros” (Brewer, 2009: 22).

Tanto para los economistas como para los románticos “la vida y los procesos naturales son concebidos como las fuerzas que dirigen el comportamiento humano” (Gallagher, 2009: 73). Sin embargo, en Hume la vida humana (y la vida en general) aparece desvalorizada por dos razones en las que fundamenta su apología sobre el suicidio. En primer lugar, porque su análisis supone la existencia de una divinidad ante la que el ser humano no es capaz de modificar ningún aspecto sobre el orden preestablecido por ella. Todas las acciones de los sujetos son la manifestación de la deidad⁵⁸. El sujeto es capaz de causar daño social, se da cuenta que lo ha hecho mediante la manifestación interna de un sentimiento de remordimiento o arrepentimiento. En segundo lugar, el propio análisis utilitarista promueve desde su fundamento que el ser humano en su búsqueda por aumentar el placer y reducir el dolor

⁵⁶ El cual se vería reflejado en las elaboraciones de Edgeworth sobre la indiferencia y en los de la política monetaria de Marshall (Mitchel, 1918: 169). Esto refiere al hecho de que el dinero en los economistas neoclásicos y en Bentham representa un instrumento para medir la cantidad de placer o de dolor (Mitchel, 1918: 169-170).

⁵⁷ Se descarta el hecho de que exista una contradicción entre el altruismo simpático en la *Teoría de los Sentimientos Morales* y el “supuesto” egoísmo como principio rector de la *Riqueza de las Naciones* (Berry, 2013: 14).

⁵⁸ Sobre los estudios que aluden al carácter religioso de Adam Smith, Trincado expone que “Smith no era devoto, al menos no de alguna religión institucionalizada” (Trincado, 2019: 24). La crítica de Smith a la religión no estaba acompañada de “una crítica al sentimiento religioso” (Trincado, 2019: 26). Smith trató de reconocer “algunas razones psicológicas” para la formación “de la idea de Dios” (Trincado, 2019: 26). Los fenómenos naturales son explicados desde un primer momento por el “sentimiento de gratitud” o por el “miedo” (en el caso de que se trate de un fenómeno catastrófico) (Trincado, 2019: 26). Los seres humanos al encontrarse incapaces de poder explicar los fenómenos, los atribuían a la dirección de un poder invisible (Trincado, 2019: 29). La “deidad” en Smith resuelve lo que de “otra forma sería inexplicable” (Trincado, 2019: 31). Sin embargo, “su teoría no se basa en premisas religiosas o en una voluntad divina” (Trincado, 2019: 31). Smith recurre a las “necesidades” humanas (emocionales e intelectuales) para explicar las “creencias religiosas” (Trincado, 2019: 31-32). La idea central es que para Smith la religión surge de lo “mejor que existe en los seres humanos” y sirve de apoyo a la moral (Trincado, 2019: 32).

encuentre en la muerte una salida práctica, si está atravesando por un estado melancólico al que inevitablemente es conducido. Por lo tanto, en el análisis utilitarista la acción humana que favorece la conservación de la vida o aquella que fomenta su destrucción forman parte de la misma acción.

El primer argumento que conduce a la apología del suicidio en Hume (2019) consiste en afirmar que la vida humana puede ser infeliz, si ésta se prolonga se convierte en “inelegible” y puede resultar en una carga para la sociedad. Sin embargo, gracias a la providencia divina el ser humano está dotado de la posibilidad de escapar de esos males. Se trata de una visión del ser humano que puede actuar de manera limitada, asociada a las capacidades que le proporciona la divinidad. El hecho de que el ser humano haga plegarias a la divinidad pidiendo que los males experimentados desaparezcan no lo libera de las consecuencias de sus actos, ni de la responsabilidad de causar daño a través de sus acciones. Sin embargo, la acción humana sólo puede causar un pequeño malestar en la sociedad, sin que ésta llegue a alterar el orden proporcionado por la divinidad (Hume, 2019).

La segunda tesis de Hume en favor del suicidio indica que el pavor al dolor tiene mayor peso que el amor a vivir. El suicidio se concibe como una acción voluntaria que se adelanta a la posibilidad de seguir experimentado mayor dolor (Hume, 2019). Sin embargo, este acto no atenta contra la providencia divina, que se encuentra más allá de los daños que puede causar el ser humano. Hume se torna crítico contra la posición tradicional en la que las innovaciones en el curso de la naturaleza humana se consideran impías. Como es el caso de una vacuna, que podría resultar desaprobatoria ante la divinidad por ser vista como parte de un intento humano por entrometerse en los destinos de dios (Hume, 2019)⁵⁹.

Hume (2019) encuentra que la providencia guía las acciones voluntarias e involuntarias desde el nacimiento hasta la muerte. Por lo tanto, nada ocurre en el universo sin su aprobación y ayuda. En el caso específico de la muerte sólo está justificada voluntariamente si el “dolor o la pena superan la paciencia hasta el punto de cansarse de la vida” (Hume, 2019).

La tercera fundamentación de Hume destaca que los seres humanos no están obligados a causar un pequeño bien teniendo la simple contrapartida de una ventaja superficial para la sociedad. El suicidio consiste en acortar las miserias humanas de inmediato a través de una acción que no resulta en un daño para la sociedad.

El cuarto argumento de Hume se trata de una definición cargada de negatividad sobre la vida. La vida puede resultar: en un pequeño bien para la sociedad o en una lastre (Hume, 2019). En el caso de que la vida sea una gran pesa para otra persona, el suicidio no sólo es en un acto

⁵⁹ Una de las ideas centrales en Hume es que presenta una crítica sistemática y escéptica de los fundamentos filosóficos de varios sistemas teológicos. Tiene como objetivo desacreditar las doctrinas y dogmas de la creencia teísta tradicional. Considera que los orígenes de la religión se encuentran en una combinación de “ignorancia y pasiones: la esperanza y el miedo” (Trincado, 2019: 27). Hume (al igual que Smith) considera que las personas recurren a la idea de Dios para obtener una “sensación de control sobre el mundo que les rodea” (Trincado, 2019: 27). Sin embargo, la religión tiende a aumentar los miedos y la ansiedad de las personas, ocasionando el efecto contrario y generando una “preocupación artificial” sobre la probabilidad de recibir un “castigo eterno” (Trincado, 2019: 27). Hume no condena el sentimiento religioso y observa que algunas veces éste ha desempeñado un papel central para la sociedad, como la promoción puritana de la autoridad civil durante la época Tudor y Stuart (Trincado, 2019: 29). Sin embargo, estas afirmaciones han conducido a lo que se considera como la “ironía de Hume” (Herzog, [1985] 2017: 25) (Trincado, 2019: 29).

"inocente", sino también ensalzable. El análisis de Hume revela un punto de vista clasista debido a que en su argumentación asume que las personas que gozan de buena salud o tienen cargos de autoridad tienen una mejor razón para vivir, mientras que aquellas que no lo tienen resultan en una carga y su renuncia a la vida es loable. Se induce a aquellas personas que no tienen motivos suficientes para vivir por sus condiciones económicas o sociales a someterse al suicidio.

La justificación del suicidio en Hume también se posiciona en favor de la pena de muerte y coloca a ciertos miembros de la sociedad con la potestad de intervenir sobre la existencia humana, en favor de la maximización del bien común social (asumido como la suma de los bienes individuales). En este caso, el condenado a muerte también estaría en su derecho de quitarse la vida debido a que maximiza su propio beneficio y se ahorra la angustia de pensar en su cercano devenir (Hume, 2019).

Finalmente, aunque los seres humanos no están obligados a vivir, el suicidio se vincula directamente con el "deber" que los sujetos tienen consigo mismos a aumentar la maximización del bien personal y reducir el dolor. Es una herramienta que permite a los seres humanos evitar que la vida se convierta en una carga. La noción maximizadora del bienestar individual en Hume supone que todos los seres humanos "jamás desperdician la vida" mientras vale la pena conservarla debido a que tienen un horror natural a la muerte.

Las causas sociales que llevan al suicidio no aparecen como parte del análisis utilitarista de Hume (2019); su fundamentación se basa exclusivamente en la medición del placer y dolor individual, así como en los beneficios personales y sociales que resultan del suicidio. Las condiciones previas al suicidio son definidas por Hume (2019) como una "incurable depravación" o un estado de "melancolía que envenena todo disfrute", haciéndolo inaguantable y doloroso. Hume no llega a ahondar en las causas reales e históricas que han llevado a manifestar estos estados melancólicos en los seres humanos.

Para Hume (2019), el hecho de que el suicidio sea considerado un crimen supone que es impulsado exclusivamente por la cobardía. El suicidio no es un delito, sino un compromiso, porque la prudencia y el coraje deben inducirnos a librarnos de la vida cuando ésta resulte en una carga (Hume, 2019). En todo caso, se trata de un deber personal y social bajo los términos del utilitarismo.

La obra de Hume representa un referente para el desarrollo de la teoría económica contemporánea, la ética, las políticas públicas y económicas, en las que el utilitarismo se constituye como uno de los supuestos teóricos que es capaz de proporcionar la maximización del bienestar personal y el social (visto como la suma del bienestar particular individual). Éste llega a través de las reelaboraciones de los economistas neoclásicos, en los que el egoísmo y el individualismo se convierten en la base de la fundamentación de una economía de mercado guiada por las libres fuerzas de la oferta y la demanda.

El utilitarismo expresado en el análisis coste-beneficio (desarrollado por los economistas neoclásicos) se posiciona como una herramienta de "aparente precisión científica y política... para sustentar el trabajo diario" de los servidores públicos (Argyrous, 2017: 201). El uso de éste recurre necesariamente a la expresión de la vida humana en términos monetarios a través del "cálculo" de su valor estadístico. La vida queda reducida a la "medida (en) que otras personas incurrirán (en los) costes económicos para preservarla, o alternativelymente aceptarán

una recompensa económica para ponerla en riesgo” (Argyrous, 2017: 203). Por ejemplo, si la administración pública quiere realizar un proyecto para la reducción de los accidentes en carretera, los servidores públicos se tendrán que preguntar ¿cuánto está dispuesto a pagar la sociedad para reducir las muertes? (Argyrous, 2017: 203)⁶⁰.

La valoración de la vida y el análisis coste-beneficio implican “la presunción de que existe una pérdida medible en el bienestar social como resultado del gasto público adicional que se financia con impuestos” (Argyrous, 2017: 209). Por lo tanto, las implicaciones éticas sobre la concepción de la vida en la teoría económica refuerzan los supuestos teóricos de Hume, en el segundo argumento a favor del suicidio, desarrollado anteriormente. Ello es debido a que la teoría económica, mediante el análisis coste-beneficio, genera un marco teórico en el que: la acción humana que favorece la conservación de la vida y la que fomenta su destrucción, forman parte de la misma acción.

Aunado a lo planteado anteriormente, la visión de la teoría económica, al mantener el método y la perspectiva ontológica de Hume, constriñe el papel de la vida humana a la maximización del beneficio y la minimización del dolor. Una de las críticas atribuidas a la teoría económica proviene del liberalismo en el que autores como Martha Nussbaum (1997, 2001) han denunciado la promoción de la maximización de la utilidad individual que derivan en un conjunto de situaciones de degradación humana, como la incapacidad de las democracias contemporáneas en las que se aplican políticas públicas utilitaristas que fomentan la desigualdad social bajo el supuesto neoclásico de maximización de la utilidad. La libertad que persigue el liberalismo se ve eclipsada por un único parámetro de actuación y de ordenación de las preferencias individuales. No hay lugar para la “libertad humana”.

En la crítica que hace Adam Smith a Hume se mantiene la idea de rechazar al suicidio como un acto criminal. En primer lugar, no se hace apología de él, Trincado (2004a: 281) explica que para Smith el ser humano basa su comportamiento en una “ética natural” en lugar de en un análisis utilitarista de maximización del placer y reducción del dolor. En la “ética natural” de Adam Smith “subyace un diálogo, independiente de los deseos humanos y que prima la gratitud sobre el temor al dolor” (Trincado, 2005: 281). En este caso, una dimensión que no forma parte del sujeto humano de Hume supera la idea binaria del utilitarismo en el que sólo existe un comportamiento dirigido a la maximización de la utilidad individual. Smith muestra que el ser humano no se reduce a la perspectiva utilitarista y de su crítica se deriva que es posible introducir en la economía una dimensión del ser humano que supera la perspectiva a la que ha llegado el utilitarismo y que advierte sobre la posibilidad de que el pensamiento económico proponga acciones sobre los desafíos que conlleva el avance de la sociedad comercial.

En segundo lugar, Trincado muestra que, en la ética smithiana reflejada en la sexta edición de la *Teoría de los sentimientos morales*, que el “espectador imparcial tiende a rechazar el suicidio” (Trincado, 2005: 281). El análisis de Smith ([1790] 2002: VII, II § 27) sobre el suicidio parte de una perspectiva que indaga en la fundamentación filosófica sobre “quitarse la vida voluntariamente” en los estoicos. Smith argumenta que la apología estoica del suicidio se asocia a un contexto social particular. Revela que durante la situación vivida en la guerra del Peloponeso y posteriormente a su finalización, las repúblicas de Grecia vivían una situación violenta y conflictiva constantemente, en la que se tenía por objetivo la “superación o el

⁶⁰ En la mayoría de los casos la respuesta se encuentra sustentada en el “valor agregado de las vidas salvadas” (Argyrous, 2017: 203) (en términos de Hume, en la suma de las utilidades individuales).

dominio” de los enemigos, acabar con ellos o “reducirlos al más vil de los estados”, que era la “esclavitud doméstica” (Smith, [1790] 2002: VII, II § 28). En este contexto se vendían “hombres, mujeres y niños”, como si fueran “rebaños de ganado... al mejor postor del mercado” (Smith, [1790] 2002: *ibid.*). No se podía proporcionar “seguridad” a ningún ser humano porque en “su casa y entre sus propios parientes” podría haber un enemigo que lo condenara a la esclavitud (Smith, [1790] 2002: *ibid.*). Smith explica que ante tal reducción de la libertad humana los seres humanos de forma “natural” y “necesaria” acostumbraron su “imaginación a las angustias” previstas por la situación a la cual se exponían frecuentemente.

Los miembros de las repúblicas griegas no podían impedir que sus “pensamientos” analizaran lo que tenían que “sufrir” o lo que estarían obligados a hacer en el “destierro, en cautiverio” o cuando reducidos al papel de esclavos fueran torturados. Smith considera que con excepción de los estoicos, los filósofos del resto de las corrientes griegas “representaron muy justamente la virtud”, que se manifestaba a través de una “conducta sabia, justa, firme y templada” (Smith, [1790] 2002: *ibid.*). Se trata de un camino que los sujetos eligen “no sólo como el más probable” sino como el “cierto e infalible hacia la felicidad” (Smith, [1790] 2002: *ibid.*). Sin embargo, ante la situación de inestabilidad social y violencia vivida, los filósofos se “esforzaron por demostrar que la felicidad era totalmente, o al menos... independiente de la fortuna”. Por lo tanto, “la conducta más probable para asegurar el éxito” era la sabia y prudente (Smith, [1790] 2002: *ibid.*). Aunque esta forma de proceder no tuviera éxito, crearon un sustento que proporcionaba “consuelo” a la mente y al sustentar que la felicidad es independiente de la fortuna generaron una condición subjetiva sobre “calma, paz y concordia”. El argumento central de los filósofos griegos también defendía que los seres humanos podrían “consolarse” a través de la “seguridad” de que tenían el “amor” y la “estima” de todos los espectadores inteligentes e imparciales, que admiraban su conducta y lamentaban su desgracia (Smith, [1790] 2002: *ibid.*).

La filosofía clásica griega se había esforzado por mostrar que las más significativas desgracias humanas podrían ser “soportadas” de manera sencilla y se muestra una argumentación en favor del ser humano prudente o virtuoso. En ella existe un argumento en favor de las “comodidades” que los seres humanos podían seguir gozando aun cuando caían en la “pobreza”, en el destierro, eran víctimas de una injusticia o tenían malas condiciones de salud, por lo que el suicidio no era una vía de escape ante las adversidades. El ser humano se aferra a la vida sin importar las condiciones por las que atravesase. Para Smith ([1790] 2002: VII, II § 29), la visión de la vida en la filosofía clásica griega contrasta con el “tono lastimero y quejumbroso” de los utilitaristas, que mediante su legitimación del suicidio desprecian la tendencia humana a la vida.

La apología del suicidio constituye “un refinamiento de la filosofía”, en este caso de la utilitarista (Smith, [1790] 2002: VII, II § 29). La naturaleza humana no tiende al suicidio, los estados melancólicos que surgen en los seres humanos y que lamentablemente conducen a la autodestrucción no deben ser considerados como una tendencia natural humana, ni deben ser fundamentados mediante una apología filosófica. Estos hechos no deberían resultar en un efecto de admiración, sino de “conmiseración” (Smith, [1790] 2002: VII, II § 34). Smith ([1790] 2002: VII, II § 29) argumenta que la naturaleza “nos impulsa a evitar la angustia en todas las ocasiones” aún ante las “dificultades” o “la certeza” de perecer en esa defensa.

IV.II John Stuart Mill: entre el romanticismo y el utilitarismo

Un caso paradigmático sobre la relevancia de la tendencia natural a la vida promovida por Adam Smith, se muestra en la concepción del suicidio experimentada en primera persona por John Stuart Mill. Estrella Trincado (2015: 27) explica que la visión sobre el suicidio en la juventud de Mill se basaba en la aprendida de la teoría de Hume y en la “aritmética moral” de Bentham. Stuart Mill atravesó por una etapa en dónde deseó quitarse la vida. Este estado melancólico lo superó a través de la lectura de los escritores románticos y de la crítica al suicidio que realiza Adam Smith sobre Hume en la *Teoría de los sentimientos morales* (Trincado, 2015: 27). El acercamiento de Hume a Adam Smith lo situó en un campo de estudio y en una disposición más cercana a la realidad, diferente a la abstracción filosófica.

La educación de Stuart Mill había estado a cargo de su padre, James Mill, que dedicaba gran parte de su tiempo a ello. El propósito de James era lograr que su hijo fuera una “criatura de la razón, una máquina lógica instruida en la severa disciplina del análisis riguroso” (Levi, 1945: 88). Según Levi (1945: 88) las emociones de Mill se restringieron, “sus instintos artísticos”, sus “anhelos estéticos” y sus “sentimientos fueron frustrados e ignorados”. Estas inquietudes deslucidas le generaron la sensación de desesperanza y depresión que oscurecieron la segunda década de su vida (Levi, 1945: 88). Desde los 15 años (durante el invierno de 1821) estuvo influenciado por las ideas de Bentham y de acuerdo a su doctrina se había propuesto ser un “reformador” del mundo (Mill, [1873] 2009: 132-133) (Levi, 1945: 87), a través del incremento de la suma del placer social (Trincado, 2015: 29).

Para el otoño de 1826, Mill entró en una crisis nerviosa (*state of nerves*) o en un estado melancólico, descrito por él como uno de “esos estados de ánimo” en los que: “lo que en otro momento” era “placer”, se convierte en algo “insípido o indiferente” (Mill, [1873] 2009: 133). En esta circunstancia Mill se cuestionó si llegando un momento en el que “todos (sus) objetivos en la vida se realizaran⁶¹”, él sería feliz, a lo cual respondió que “no”. Esta situación perturbaba sus pensamientos y lo condujo a la conclusión de que la vida no tenía sentido, por lo que “no (le) quedaba nada por lo que vivir” (Mill, [1873] 2009: 133). La respuesta de Mill reveló un caso concreto en que la apología del suicidio mantenida por Hume supone la supresión real de la vida humana ante cualquier vicisitud que produzca un estado de profunda melancolía.

En su *Autobiografía*, Mill hace referencia al hecho de que la melancolía que vivía se encontraba relacionada con un estado de soledad. Mill reconoce que si en esa etapa de su vida “hubiera amado a alguien lo suficiente como para hacer de las confidencia de (sus) penas una necesidad”, no habría llegado a experimentar un estado tan profundo de depresión (Mill, [1873] 2009: 135). Veía en su padre la persona a la que naturalmente debía haber acudido para obtener ayuda en esta situación; sin embargo como James Mill era el encargado de su educación no quería causarle “dolor” al comunicarle que el esfuerzo invertido en su formación había resultado en un fracaso (Mill, [1873] 2009: 135). Esta decisión de Stuart Mill implicó poner en práctica la doctrina utilitarista de Hume, al intentar reducir la “carga” y el “dolor” que supondrían para su padre el hecho de que su educación hubiese fracasado⁶² (Mill, [1873] 2009: 135).

⁶¹ Aludiendo a sus metas en cuanto a conseguir el incremento del placer social y los cambios institucionales que esto implicaría.

⁶² John Stuart Mill también subraya el hecho de que su padre no era el profesional correcto que le podría haber ayudado en ese momento.

En el estado de “soledad” experimentado por Stuart Mill se reflejan las consecuencias reales sobre la propuesta ontológica utilitarista que presume la existencia de un sujeto humano individual y que en las versiones contemporáneas de la teoría económica se expresa bajo el corolario del *homo economicus* maximizador de la utilidad. El sujeto de la teoría económica ha perdido sus facultades humanas y sus sentimientos, lo cual lo conduce en un estado de soledad, en aras de seguir una racionalidad maximizadora del beneficio individual.

Mill reflexiona sobre su educación, que le había llevado a suponer que todos los sentimientos y las cualidades mentales y morales (malas o buenas) son la consecuencia de la “asociación” mediante la cual “amamos una cosa y odiamos la otra” y al mismo tiempo experimentamos “placer” o “dolor” como resultado de aferrarnos a las ideas placenteras o dolorosas (Mill, [1873] 2009: 136). Para el utilitarismo la educación “debía” generar los vínculos “más fuertes” posibles (Mill, [1873] 2009: 136). Se tenía que asociar el placer principalmente con lo que era beneficioso y el dolor con lo perjudicial. Mill describe que se trata de una agrupación “forzosa” que no tiene “ningún lazo natural” si se realiza sin haber desarrollado la capacidad de “análisis”⁶³ (Mill, [1873] 2009: 137). En esta autorreflexión, Mill encuentra que el análisis que maximiza el placer y minimiza el dolor tiene la “tendencia a desgastar los sentimientos”, por lo tanto “socava terriblemente todos los deseos y todas las pasiones” y se hace indeseable la vida. Durante el invierno de 1826-1827, Mill ([1873] 2009: 139-140) siguió experimentando esta desazón vital. Esto lo llevó a enfrentarse de nuevo a la apología del suicidio hecha por Hume y a preguntarse si debía seguir viviendo. En aquél momento él pensaba que no podría aguantar en esa situación más de un año (Mill, [1873] 2009: 140).

El estado de melancolía de Mill empezó a desaparecer poco a poco, mientras se acercaba a la literatura. Mill relata que el primer “rayo de luz” lo sintió mientras leía las *Memorias* (*Mémoires d'un père*), del escritor romántico, Jean-François Marmontel (1805) (Mill, [1873] 2009: 141). Bajo la influencia de la literatura observó que la capacidad de experimentar sentimientos volvía a él, lo que aliviaba la situación que le había llevado a despreciar la vida guiado por la legitimación del suicidio utilitarista. Mill encuentra en la literatura romántica una conexión con la realidad y puede sentir en primera persona los sentimientos que transmite el relato de Marmontel, sobre la muerte de su padre durante su niñez (Mill, [1873] 2009: 141). Explica Hartman (1962: 557) que mediante esta percepción Mill prueba su capacidad de “sentir”, que se oponía a la perspectiva utilitarista que había fomentado su padre a través de su educación (Mill, [1873] 2009: 142).

En sus *Memorias*, Mill narra que a partir de este momento encontró la felicidad eliminando la idea de que ésta constituía un fin necesariamente individual. La felicidad para Mill sólo se expresaba en los sujetos que tenían su “mente fijada en algún objetivo distinto al de su propia felicidad” (Mill, [1873] 2009: 142). Ésta puede exteriorizarse a través de la “felicidad de los demás, en la mejora de la humanidad” o en la realización de un arte “ejecutada no como un medio, sino como un fin ideal” (Mill, [1873] 2009: 142). Por lo tanto, los sujetos felices son los que “encuentran la felicidad en el camino” (Mill, [1873] 2009: 142).

Esta “filosofía de vida” llega a Mill mediante la *teoría de la inconsciencia* del escritor romántico Thomas Carlyle, la cual es rebautizada por Mill ([1873] 2009: 142) como la *teoría de la anti-autoconciencia*. Carlyle, en sus *Characteristics*, trata la necesidad de los filósofos

⁶³ Tomando en cuenta que no se cultiva ningún otro hábito mental y que la capacidad de analizar se desarrolla sin los “complementos y correctivos naturales” (Mill, [1873] 2009: 136).

de redescubrir el mundo mediante la “espontaneidad”. Insta a que los seres humanos rescaten la capacidad de sorprenderse y explorar el mundo en un “estado natural”. De esta idea, se deduce que los estudiosos adheridos a un método de análisis del mundo poseen la capacidad de transgredir los límites autoimpuestos sobre el conocimiento y permitir que otro tipo de experiencias y conocimientos lleguen a ellos. Carlyle ([1831] 2010: 4) piensa que la “naturaleza” tiene el deseo para “nosotros” de que en “toda acción vital... seamos inconscientes de ello” y que carezcamos de un sistema. Para él la acción vital es “un medio” y no un fin. La “vida” no se encuentra dada por el “hecho de vivir”, sino mediante “un fin ulterior externo”. La “naturaleza” guía a los seres por una especie de oscuridad (*inconciencia*), que le permite disfrutar de la vida y olvidar que el destino próximo del ser humano es la muerte; así el ser humano puede concebir la vida como merecedora de ser vivida. La vida estrictamente meditada puede ser considerada como una “eternidad y una inmensidad”. Sin embargo, tomada a la ligera se reduce a “un simple utensilio” para ejecutar el trabajo diario y “ganar un salario”.

En su *Autobiografía*, Mill cuestiona la concepción ontológica del utilitarismo. En primer lugar, porque al intentar recuperar una perspectiva romántica sobre la “vida humana” señala de manera inconsciente que el utilitarismo ha reducido la vida a un “instrumento para maximizar el placer y minimizar el dolor”. En segundo lugar, debido a que demuestra que el análisis utilitarista lo condujo irremediamente a la conclusión de que la vida que no maximiza el placer y que resulta en una carga para otras personas, no merece ser vivida. No obstante, Mill no abandonó el utilitarismo, sino que intentó mezclar sus ideas con el romanticismo (Trincado, 2015: 28)

Las declaraciones de Carlyle que cuestionan la reducción de la vida, su degradación y el abatimiento que el ser humano puede llegar a experimentar si se ciñe completamente a un sistema analítico de creencias (sin dejar que la realidad lo sorprenda) coinciden con las preocupaciones generales que Smith había manifestado en la *Teoría de los sentimientos morales* y en la *Riqueza de las naciones*. Por lo tanto, se puede percibir una afinidad teórica entre la definición de la “vida” como “digna de ser vivida” en las elaboraciones teóricas de Smith y Carlyle.

Trincado (2015: 30) explica que innegablemente la obra de Smith había influenciado en la superación de la depresión de Mill. El enfoque utilitarista de Hume llevaba irremediamente a la apología del suicidio, a afirmar que la vida humana no merece (siempre) ser vivida, esto estaba respaldado en el hecho de que los juicios morales se basaban siempre en la utilidad y consiguientemente no existía “un parámetro de virtud fijo ni la posibilidad de juzgar a los demás”. Sin embargo, Trincado (2015: 30) demuestra que la *Teoría de los sentimientos morales* y su propuesta ontológica habían proporcionado una alternativa a la relación entre los juicios morales y el ser humano utilitarista.

En Smith es central el autocontrol (*self-command*) de las pasiones. Smith sugiere que “el ser humano estaba dividido en dos yoes, uno empírico y esclavo de la sucesión de deseos y otro libre que disciplina al primero” (Trincado, 2015: 30). Trincado (2015: 30) expone que el ser humano tiene la capacidad del “reproche moral” y de la indignación (Smith, [1795] 1982: VII. II § 7, 11). A diferencia de la ética utilitarista, en el planteamiento de Smith el ser humano no se queda al margen de la situación, sino que genera una conciencia de “ser querido” (Smith, [1795] 1982: VII. II § 28). Smith ([1795] 1982: VII. II § 28) explica que el sujeto virtuoso posee “el amor y la estima de todo espectador inteligente e imparcial, que no podía dejar de

admirar su conducta y lamentar su desgracia”. Mediante la idea del espectador imparcial se ahonda en la “naturaleza” de la conciencia humana, en la capacidad de juzgar sus propias acciones y en el “sentido del deber” (Trincado, 2015: 30). Se forma una percepción ética distinta a la utilitarista que reflexiona críticamente sobre el proceder humano y la libertad. El ser humano para Smith no es juzgado moralmente por el hecho en sí de suicidarse, sino que en su crítica a la apología del suicidio de Hume alude a la libertad, a su (auto)capacidad de juzgar sus propias acciones y a la tendencia natural del ser humano a la vida.

En suma, en Smith encontramos una “teoría de las virtudes positivas”. Ésta refleja la pretensión humana a la excelencia moral, la cual “juzga” a las pasiones en cada situación concreta y diferente (Carrasco, 2014: 223-224). También se puede deducir una “teoría de la justicia” que deriva en la exposición de reglas vinculantes universales, cuya trasgresión está relacionada con una sanción (Carrasco, 2014: 224). En Smith existe una aproximación que le permite generar una explicación simultánea sobre las virtudes relativas a las circunstancias, en consecuencia con los universales de justicia, a través de los sentimientos de “simpatía” del espectador imparcial correctamente informado (Carrasco, 2014: 224-225). Éste condensa el argumento de los universales porque alude a los sentimientos comunes y es la idea central en el análisis de Smith porque permite incluir rasgos modernos en la ética de la virtud clásica, proporcionando una justificación a las virtudes positivas, mediante el espectador imparcial (Carrasco, 2014: 225).

Para Smith, se demuestra que las virtudes relativas a la situación y las reglas no son incongruentes (Carrasco, 2014: 225). Las situaciones “cambiantes” de cada caso individual (referentes a la antigua ética de la virtud) son asumidas como un modelo objetivo para advertir de los juicios morales, como los principios de la ética moderna (Carrasco, 2014: 247). Posteriormente, se cimentan las bases del desarrollo de una conciencia humana, “empírica” y “real” que debe estar en constante formación a través del diálogo (Carrasco, 2014: 247). Trincado (2004b), siguiendo la obra de Smith, expone que el bien y el mal se conocen intuitivamente a través del sentimiento de indignación de un espectador imparcial bien informado. La indignación ha llevado a la construcción del estado por un proceso de delegación de la venganza en aquél que puede imponerla. La justicia estatal evita la represalia del afectado, y si no se basa en una justicia natural del espectador imparcial puede llevar a una desafección o rabia ante el sistema (Trincado, 2004b).

Los planteamientos de Smith se trasladaron al ámbito intelectual del romanticismo y a las propuestas venideras en el pensamiento económico. Smith impacta en el romanticismo a través de una denuncia a los efectos dañinos sobre el ser humano provenientes de los valores producidos por la sociedad comercial y el utilitarismo, al mismo tiempo que genera un conjunto de tendencias que se desarrollan en el pensamiento económico y en el romanticismo mediante la promoción del autoanálisis (crítico), la libertad, la igualdad” y la necesidad de ser “amado”.

El viraje de Mill ([1859] 1900) en *Sobre la libertad*, al intentar mezclar utilitarismo y romanticismo refleja la influencia de la ética smithiana, que representa en su particularidad un cambio personal y epistémico (Trincado, 2015: 32). Éste se da en primer lugar, a través de la superación del deseo de suicidarse y en el hecho de “darse cuenta” de que el análisis utilitarista conllevaba la minusvalorización de la vida en aras de la maximización del placer y la minimización del dolor. En segundo lugar, se manifiesta en la conceptualización y la centralidad que Mill confiere al concepto “libertad”. El ser humano se percibe como un ser

soberano sobre su propio cuerpo, lo que genera cierto conflicto con la idea central del utilitarismo, en la que el ser humano somete su libertad a la maximización del placer y la minimización del dolor (en este sentido, no sería libre, sino esclavo de sus propias pasiones, como decía Hume). Por ello, Mill desde la profundidad de su estado melancólico no podía encontrar una salida coincidente con el utilitarismo para sobreponerse.

Al vencer el suicidio, Mill se sobrepone a la muerte, lo que puede ser concebido como un proceso de superación de un estado de alienación. A Mill se le había privado de la capacidad de pensar abiertamente porque había sido educado para seguir el análisis utilitarista. La puesta en práctica de su racionalidad lo había limitado para encontrar la felicidad en el camino, sumiéndolo en un estado melancólico, lo que se vinculaba a la pérdida de la libertad porque había perdido la capacidad de pensar más allá de los límites que suponían la racionalidad utilitarista. La importancia que la economía política imprime sobre la necesidad de mantener la “libertad” es recuperada y reelaborada por los románticos y por los críticos de la economía política, como Engels y Marx. Durante el siglo XIX, superar la alienación se convierte en un acto de protesta ante el advenimiento de los valores que subsumen y degradan las capacidades humanas, despojando al ser humano de la “libertad”. La necesidad de recuperar la vida como un elemento valioso ante los posibles daños ocasionados por la maximización del placer y la minimización del dolor aparece, ante los desafíos de la sociedad comercial, como una preocupación conjunta en los círculos académicos literarios, artísticos y del pensamiento económico (Gallagher, 2009: 73-74).

Los economistas políticos contribuyeron a varios cambios en los debates sociales surgidos a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, cimentando un conjunto de premisas “prácticamente ineludibles” sobre cómo concebir la sociedad y el bienestar humano. Así por ejemplo, los economistas promovieron la transformación del discurso social ligado a valores religiosos a uno centrado totalmente en valores humanos. El bienestar humano físico y espiritual cobró relevancia, por ejemplo, en la obra de Smith adquiere una preeminencia central al criticar la degradación humana en la sociedad comercial, debido a la pérdida de las capacidades físicas e intelectuales. Los preceptos de la economía política respondían a las necesidades de la formalización de una disciplina que había sido impactada por la ilustración, a las problemáticas sociales que recuperaba el romanticismo y a los cambios en la realidad política y económica.

Gallagher (2009: 72) sustenta que “la influencia de la economía política se extendió tanto en sus adherentes como en sus críticos” compartiendo las premisas básicas. Por ejemplo, Gallagher detecta una particularidad específica entre la “ilustración escocesa y el naciente romanticismo”, advirtiéndole sobre el hincapié que hacen ambas corrientes “en los procesos naturales que ponen en relación recíproca al ser humano y su entorno” (Gallagher, 2009: 73). Gallagher (2009: 71) describe como una característica distintiva en este período el hecho de que la “vida de la nación estaba constituida por las experiencias acumuladas y las elecciones de la gente común más que por las decisiones de los poderosos”. En el caso particular de la crítica al utilitarismo de Smith, también se detecta el surgimiento de un patrón en la economía política clásica que teoriza respecto a las “emociones y sensaciones” tomadas como fuentes profundas de la motivación humana.

Finalmente, en la economía política (en sus críticos) y en los autores románticos surge la necesidad de impulsar una teorización respecto a la libertad humana, que se fundamenta como

una crítica a las instituciones frente a la autonomía y la confianza en el sujeto que caracterizaba a estas corrientes. Así por ejemplo, la “indignación” y la “injusticia” que detectó Joan Robinson ([1942] 1982) en el marxismo, como producto de una percepción ética sobre la economía política de Marx, conectan las teorizaciones respecto al proceder humano de la economía política (influida por la tendencia a hacer propuestas respecto a las emociones y sensaciones humanas) que surgieron como reacción al diálogo entre el pensamiento económico clásico, sus críticos y los autores románticos.

Como se ha estudiado en capítulos anteriores, Marx recurre a la idea de que el sujeto se realiza a través del “trabajo” y que la “libertad” humana se consigue en una sociedad en la que se ha superado los límites asociados a la “alienación” capitalista y a la sociedad comercial. La conexión entre las emociones, las sensaciones humanas y la tradición marxista había sido relegada como parte del marxismo dominante y del proyecto que inspiró al estructuralismo. Sin embargo, la traducción y difusión de la obra completa de Engels y Marx han descubierto el diálogo común que mantuvo el marxismo con éstas. La preocupación sobre el suicidio que manifiesta Marx forma parte de su cada vez mayor implicación en los debates que mantiene con la economía política smithiana, con la que mantiene una afinidad teórica en su crítica al utilitarismo.

IV.III El suicidio femenino en Marx y la crítica al utilitarismo

En 1846 Marx (2012) publicó un conjunto de relatos titulado *Acerca del suicidio* que formaban parte de un extracto de las *Memorias* de Jacques Peuchet⁶⁴ (1838), dónde narra vívidamente algunos casos de suicidio ocurridos en la ciudad de París, durante la época en que Peuchet trabajaba como archivista para la policía. Las historias que trata ocurrieron principalmente entre mujeres. La etnografía de Peuchet (1838) revela el conflicto interno que existía al interior de las familias, que a juicio de Engels y Marx reproducían las condiciones de dominación capitalista. La reapropiación de este texto por parte de Marx ([1846] 2012) muestra que en la medida en que el capitalismo se iba extendiendo como un proceso de “subsunción real” (Marx, [1969] 1971) de todas las facetas de la vida humana a la acumulación, la alienación, supeditación y degradación se incrementaban y se hacía patente la alienación humana en actos reales contra la vida. En oposición, a la percepción del suicidio exclusivamente “subjetivista” del utilitarismo en Smith y en Marx se manifiesta una visión “objetivista” que considera que la vida “está ahí” y debemos observarla, entenderla y modificarla cuando es esclavizante o agradecerla si no lo es.

La motivación de Marx en la publicación de *Acerca del suicidio* que modificó y alteró para subrayar la opresión femenina en el capitalismo fue mostrar que efectivamente en la realidad social existe un proceso de degradación humana que se manifiesta como “síntoma” de una

⁶⁴ Marx describe a Peuchet como un hombre que “pasó de las letras a la medicina, de la medicina a la jurisprudencia, para dedicarse luego a la administración y al rubro policial”. Peuchet era “partidario de la revolución francesa” y por una pequeña temporada estuvo adherido al “partido monárquico”. Marx resalta el hecho de que el trabajo de Peuchet (1800), en *Dictionnaire universel de la géographie commerçante*, “llamó la atención de Bonaparte” que en ese momento era primer cónsul y lo nombró “miembro del Consejo del comercio y las artes”. Durante la restauración borbónica en Francia llegó al puesto de “archivista de la Prefectura de la Policía de París” (hasta 1827).

crisis social⁶⁵. Se ha resaltado en la historia de las ideas la relevancia que tuvo para el idealismo que Marx se acercará al mundo de la realidad social. No obstante, el contacto con la realidad también puede ser visto como una expresión de las preocupaciones de la época, que se presentaban en manifestaciones artísticas, académicas y políticas (en este caso, las referentes a las ideas de la economía política y el romanticismo).

Las *Memorias* de Peuchet (1838) gozaban de gran popularidad en la época y como una particularidad específica se suele resaltar el hecho de que Marx haya elegido el texto de Peuchet como una visión externa a los partidos socialistas (Abduca, 2012: 13-14). Marx ([1846] 2012: 66) resalta el hecho de que Peuchet no permitió que su obra fuera conocida hasta después de su muerte porque no quería ser asociado con los “atropellados socialistas y comunistas” que carecían de la “profundidad y de los conocimientos universales” que en ese tiempo poseían “los funcionarios y los ciudadanos prácticos”. La reapropiación que hace Marx del texto de Peuchet destaca la necesidad, que el marxismo iría desplegando con el tiempo, de conectar la teoría y la realidad social en el pensamiento económico y que posteriormente se desarrolla en la elaboración de las *Tesis sobre Feuerbach* ([1888] 1974) y en la formulación del método concreto-abstracto-concreto.

Para Marx ([1846] 2012: 68), el suicidio no es algo “antinatural”. Esto se basa en la idea de que la naturaleza en Marx tiene una dimensión doble. El ser humano forma parte de la naturaleza pero mediante su actividad la transforma, por lo que se puede generar una doble naturaleza, en la que la segunda no se separa de la primera, sino que forma parte de ella. Ésta es producto de las acciones humanas, por ello, el “suicidio” para Marx es un fenómeno “natural”. Esto no quiere decir que Marx haga apología del suicidio, sino que no lo considera como un “pecado” ni como algo moralmente censurable para la persona que lo hace. Asimismo, Marx cree que es “natural” porque en los casos de suicidio que analiza es ineludiblemente un acto que no es culpa de la persona que lo comete, sino que se trata de una reacción humana ante una situación de desesperación producto de la degradación de los sujetos⁶⁶. No obstante, el suicidio en sí es un acto moralmente reprochable, no para el sujeto que lo realiza, pero sí para la sociedad que ha promovido que el ser humano se quite la vida, sin inmutarse y transformar las condiciones que lo han promovido. Por ejemplo, en los casos analizados por Marx sobre el suicidio femenino refieren necesariamente a la condición subalterna y cosificada de la mujer en la sociedad burguesa. En ellos la crítica filosófica se convierte en una crítica concreta y real, que les permite ser asociados con la polémica que mantuvieron Engels y Marx ([1845] 2013) contra la abstracción filosófica en la filosofía alemana, en textos como *La sagrada familia* (Abduca, 2012: 17)

Marx plasma, en su reinterpretación de los textos de Peuchet, las historias sobre el suicidio de cuatro personas. De ellas, tres eran mujeres, sólo uno de los relatos elegidos por Marx corresponde con la experiencia de un hombre. A continuación se describen resumidamente las

⁶⁵ La reinterpretación de Marx también puede ser vista como una alocución a los “socialistas renanos” a los que les transmite mediante los relatos una crítica concreta (en oposición a la abstracción idealista hegeliana) (Abduca, 2012: 16).

⁶⁶ Para Smith, el suicidio es antinatural porque atenta contra la tendencia humana de “gratitud” por la vida, mientras que para Marx es “natural” porque forma parte de una realidad social que el ser humano ha creado.

primeras dos experiencias que corresponden con la importancia que Marx recalca sobre el suicidio femenino⁶⁷.

El primer relato ocurrió en julio de 1816. Trata sobre la hija de un sastre que estaba comprometida con un carnicero. La mujer era costurera, mantenía un trato cercano y familiar con su próxima familia política. En la víspera del casamiento, la mujer y sus padres tenían que acudir a una cena con su prometido y su familia política. Sin embargo, sus padres no pueden acudir al evento porque tenían que realizar un encargo de clientes ricos (Marx, [1846] 2012: 73). La chica acude sola a la cena, la cual transcurrió con alegría. Las horas pasaron y por “una tolerancia explicable” las “manos” de los novios “se encontraron” y el amor y la familiaridad se les subieron a la cabeza” (Marx, [1846] 2012: 74).

La joven volvió al otro día por la mañana a casa. Ella no se sentía culpable de nada. Sin embargo, los padres “montaron en cólera” y la humillaron. Se generó un “escándalo que no tuvo límites” (Marx, [1846] 2012: 75). Esto causó una situación de degradación en la joven que vio ultrajada su intimidad. La chica admitía “su error, su locura, su desobediencia”, y creía que la situación podría repararse (Marx, [1846] 2012: 75). El escándalo que produjeron los padres de la joven atrajo a curiosos que la insultaban, que generó en la mujer un sentimiento de “vergüenza” y tomó la decisión de suicidarse en el Sena (Marx, [1846] 2012: 76). Peuchet relata que la “catástrofe” que había sido provocada por el tumulto, se vuelve en contra de los padres (Marx, [1846] 2012: 76). Posteriormente, los padres acuden a Peuchet atraídos por la “codicia”, demandando las joyas de su hija (Marx, [1846] 2012: 77). Peuchet les recrimina el acto criminal cometido y como castigo decide no entregar las joyas (Marx, [1846] 2012: 77).

Marx introduce un comentario que reprueba la personalidad autoritaria de los padres. Advierte que “las personas más cobardes... se vuelven implacables” en el momento en que “pueden ejercer su autoridad absoluta de la jerarquía de edad” (Marx, [1846] 2012: 75-76). De esta afirmación se desprende una denuncia moral ante la supeditación (social y familiar), considerándolo como un “sustituto brutal de toda la sumisión y subordinación que las mismas personas” (que ejercen el acto violento) experimentan “en la sociedad burguesa” (Marx, [1846] 2012: 75-76). Aquí Marx trata de subrayar que la jerarquía entre las personas que se produce en el ámbito social, ante la cual los seres humanos con un menor rango son sometidos por otros con mayor, es reproducida por las personas sometidas en otras situaciones donde éstos poseen la capacidad de supeditar a alguien más: la víctima se convierte en victimario.

La segunda historia empieza narrando la preocupación de un hombre criollo (había nacido en las colonias francesas) que pertenecía a la aristocracia o a la burguesía (Marx, [1846] 2012: 79). El hombre iba a “oponerse” a que su hermano reclamara el cuerpo de su esposa fallecida (la cuñada del criollo). La mujer se había suicidado llevando a cabo con “modestia” la “cuidadosa precaución” de anudar el “ruedo de su falda en torno los pies” antes de arrojarle a un río (Marx, [1846] 2012: 79-80). Peuchet le hizo saber al criollo que los “derechos” del marido (o sea de su hermano) de retirar el cuerpo prevalecían sobre los de cualquier otra

⁶⁷ El suicidio en particular de la clase obrera también llamó la atención de Marx, sobre todo porque alrededor de 1840 parecía estar vinculado necesariamente con los trabajadores, como lo relataban las historias del escritor Eugène Sue (Abduca, 2012: 25). Sin embargo, en la reinterpretación de Peuchet Marx subraya la relevancia concreta del suicidio femenino en la sociedad burguesa, que se manifestaba en todas las clases sociales. Con ello, pretende mostrar el carácter autodestructivo al que se somete el ser humano en el capitalismo, sin importar la clase social a la que pertenezca.

persona (Marx, [1846] 2012: 80). Peuchet detecta que el hombre que reclamaba el cuerpo estaba enamorado de la joven, que no se había enterado de ese hecho (Marx, [1846] 2012: 80). El criollo intentaba proteger de la “opinión pública” la muerte voluntaria de su cuñada. Él conocía el trasfondo de lo ocurrido y culpaba a su hermano de haberla orillado al suicidio (Marx, [1846] 2012: 79-80).

Después de que se efectuara su matrimonio, el Sr. M (el hermano del criollo) padeció una enfermedad que lo llevó a perder el pelo y a tener la columna vertebral desfigurada (Marx, [1846] 2012: 81). A pesar de su ruina física, el hombre seguía llevando un estilo de vida lujoso, que en algún momento ante el señalamiento social por su condición física tuvo que parar. La conducta del Sr. M cambió y éste se volvió “suspicaaz consigo mismo” y se retiró junto a su mujer de la vida social. La pareja se mudó a Passy (un “suburbio parisino de clase alta”) (Marx, [1846] 2012: 82). Por celos, el marido prohibió a la mujer relacionarse con el mundo exterior y terminó estando prisionera en su casa, siendo víctima de arranques de celos y humillaciones. Su proceder estaba respaldada por el Código Civil, que concebía a la esposa como propiedad del marido, y le permitía encerrarla “con los mismos cerrojos con los que el avaro cierra los baúles de su cofre. La mujer es parte del inventario” (Marx, [1846] 2012: 83). El criollo intentó ayudar a la mujer y se escabullía por la casa para intentar conseguir pistas para condenar a su hermano y a salvar a la Señora. M del cautiverio. Sin embargo, cuando el criollo tenía todo preparado para ir con sus amigos médicos a separar el matrimonio ocurrió el suicidio. Peuchet reivindica el hecho de que en este caso concreto el “suicidio” ocultaba que el acto ocurrido había sido un “asesinato” (Marx, [1846] 2012: 87). Marx agrega que ante esta situación se puede observar que los celos son la expresión de la cosificación de las personas y por lo tanto, el “celoso es, ante todo, un propietario privado” (Marx, [1846] 2012: 88).

El enfoque que aporta Marx sobre el suicidio adopta en su reinterpretación de Peuchet dos posiciones. La primera se encuentra relacionada con una visión estoica sobre la vida, en la que Marx ve en las personas implicadas en los actos suicidas la virtud del coraje para quitarse la vida, porque ésta no es merecedora de ser vivida bajo las condiciones de la sociedad burguesa. La mayoría de los relatos abordan el suicidio femenino, evidenciando el proceso por medio del cual las mujeres en la sociedad capitalista son cosificadas, degradadas y aparecen en las leyes como parte de una mercancía que el hombre posee. Esta primera posición de Marx no se relaciona con una apología del suicidio, sino más bien con la reprobación moral de las condiciones sociales que orillaban a las personas (las mujeres especialmente) al suicidio y los tabúes que padecían los familiares de las personas que se suicidaban.

El segundo enfoque, que es el dominante en el texto, revela la preocupación de Marx por los efectos de la degradación humana (en específico de la femenina) en la sociedad capitalista. Marx muestra que el suicidio en el capitalismo se encuentra asociado a un conjunto de valores utilitaristas que se van aferrando de manera cada vez más fuerte en la sociedad. El suicidio es reprochable porque es el “síntoma” de una sociedad enferma. A juicio de Marx, se trata de un mal que es autogenerado por el ser humano mismo. El capitalismo es un sistema impulsado por los individuos que al mismo tiempo pone en riesgo la vida de sus promotores. En apariencia, éste es presentado por sus defensores como un sistema con un dinamismo propio, mecanizado y autoregulado por el mercado. El discurso de Marx sobre la alienación humana alude al debate recurrente en el romanticismo, sobre la idea de que los productos de la mente y la acción humana se podrían sublevar en contra de sus creadores. Un referente literario específico sobre esta idea es la novela de Mary Shelly: *Frankenstein o el moderno Prometeo*.

El romanticismo denuncia la mecanización y el sometimiento social humano a los valores promovidos por la sociedad comercial. Esta condena, como muestra la propia elección de Marx sobre el texto de Peuchet, no se encontraba relacionada con una posición política, económica o de clase en particular. Había miembros de clases altas europeas y de partidos políticos conservadores que manifestaban a través de sus obras su descontento con los valores que se habían promovido en la sociedad mercantil. Marx muestra la forma en que la sensibilidad humana responde ante las condiciones adversas generadas por el sistema económico y en particular frente a los efectos de la degradación que impulsan al ser humano al suicidio.

Para Marx, el análisis estoico demuestra que la vida no tiene que ser vivida bajo una imposición externa, sino que existe una alternativa, que no está necesariamente instaurada en la muerte. Reconoce en los estoicos la necesidad de actuar ante un problema y retoma de la filosofía clásica griega la idea de que el ser humano tiene la capacidad de llevar a cabo los planes que se proponga (el ser humano como un ser teleológico). En ella encuentra un camino distinto para conservar la vida: la revolución. Las condiciones materiales que rodean al ser humano pueden ser transformadas, los sujetos no pueden y no deben conformarse con el destierro, la pobreza, o la enfermedad. Su economía política y su *filosofía de la praxis* muestran que el ser humano se aferra a la vida mediante la transformación de su entorno y de sí mismo. Para Marx, el ser humano virtuoso es el que lleva a cabo la *praxis*. Esta idea puede ser deducida concretamente de su teoría del valor trabajo y de su percepción ontológica, que se refieren necesariamente al pensamiento económico de Smith y a la filosofía de Aristóteles.

El suicidio representa expresamente un síntoma de la degradación social que se manifiesta concretamente como la expresión de la desigualdad que viven las mujeres en la sociedad burguesa. Los suicidios que analiza Marx muestran la “valentía” que supone revelarse ante la degradación, estos actos son criticados por orillar a las mujeres a un estado de desesperación. Por lo tanto, para Marx las mujeres (y los seres humanos en esta tesitura) son víctimas de la sociedad burguesa y su cosificación. Smith y Marx comparten la idea de que las personas que padecen un estado mental que los ha orillado a suicidarse son seres dignos de “conmiseración”. Sin embargo, al concebir el suicidio como síntoma de un estado de degradación para Marx, es necesario que los “intereses y los corazones” ⁶⁸deban “recrearse... desde los cimientos”, lo que solamente ocurre al superar socialmente la situación de alienación capitalista. Esto indica que para Marx es una condición necesaria la transformación completa de la sociedad.

En el año de 1896 Durkheim estudió el suicidio desde la sociología. En este texto dedujo que el suicidio era un asunto “colectivo y sociológico” debido a que las sociedades originaban la “tasa de suicidios que se merecían” (González, 2012: 9). A diferencia de la posición de Marx, Durkheim ve en el suicidio un “epifenómeno” social, el cual clasifica en: altruista, egoísta, anómico y fatalista. Los estudios de González (2012: 9) muestran que Durkheim no estaba atraído en el hecho en sí mismo, sino como “ilustración sociológica de la anomia de la sociedad burguesa”. González (2012: 9) afirma que el “fetiche” de Durkheim era la “neurastenia” un concepto que pretendía explicar la depresión en términos subjetivos.

El método de estudio de Hume es antagónico al de Marx, en el que se analizan las causas sociales que provocan el suicidio. Sin embargo, la visión de Hume es coincidente con la de Marx en sugerir que el sujeto requiere “coraje” para realizar el suicidio. No obstante, en los

⁶⁸ Aludiendo a las “verdaderas relaciones entre los individuos”.

casos que analiza Marx en *Acerca del suicidio* estos refieren a un malestar social que debe ser tratado y no a una manifestación de la subjetividad humana que resulta en un análisis utilitarista sobre la maximización de los beneficios individuales, sociales y la minimización del dolor. El ser humano es más complejo en el análisis de Marx que en el utilitarista, por lo que el suicidio es una manifestación de la zozobra vital que se impone al sujeto. Es el resultado de la pérdida de la libertad, específicamente de la discapacidad de vivir la vida impuesta por el sistema económico a los sujetos.

Las afinidades entre el marxismo y la crítica de Smith al utilitarismo han sido comúnmente eclipsadas por el debate que mantuvo Marx con los economistas políticos clásicos. Sin embargo, la refutación al utilitarismo forma parte central de la obra de Marx, desde sus escritos de juventud y se manifiesta en su crítica a la economía política y en la particularidad denominación de la filosofía utilitarista como una filosofía burguesa (Lizárraga, 2013: 210)⁶⁹. Se ha discutido el hecho de que Engels y Marx fueran partidarios del utilitarismo, al presuponer que ambos autores conectan la genealogía de dónde proviene el socialismo inglés con las ideas propuestas por el empirismo utilitarista de Bentham. La aparente cercanía entre el utilitarismo y el marxismo se identifica en la *Sagrada familia*. En la que Engels y Marx ([1845] 2013: 165) observan en la teoría de Mandeville la posibilidad de que “los vicios sean útiles y necesarios” en la sociedad actual, como una teoría no apologética del capitalismo, de la que rescatan la noción de “interés”. Posteriormente, detectan que Fourier se basaba en los materialistas franceses (Marx & Engels [1845] 2013: 166). Ambos autores observan que el materialismo sufre una transformación en el pensamiento de Claude-Adrien Helvétius, cuya teoría fundamentó la ética de Bentham “del interés bien entendido”, sobre el que Owen fundó el comunismo inglés (Marx & Engels [1845] 2013: 166). Engels y Marx muestran que el humanismo “utilitarista” devino en socialismo. Esto no quiere decir que Engels y Marx fueran partidarios del utilitarismo, pero consideran que las aportaciones hechas por estos filósofos formaron parte de los fundamentos teóricos que ellos transformaron para alcanzar la concepción de un ser humano histórico que devino en una postura particular del humanismo (sustentada en la teoría del valor trabajo smithiana) que percibe la realización humana en el trabajo libre y la proyección de una sociedad en la que dicha condición se alcanza⁷⁰.

Para Marx y Smith la vida humana juega un papel central, ésta se manifiesta en sus teorizaciones sobre el suicidio y en sus propuestas económicas. Smith concebía el yo desde la responsabilidad individual, sin embargo en Marx se concibe desde la totalidad (las circunstancias llegan a condicionar la acción y la propia conciencia). No obstante, mantienen un vínculo en su visión objetivista, en la lucha por la dignidad humana y por el respeto de una realidad que “está ahí” y debemos intentar comprender. Para ambos autores la vida es digna de ser vivida, mientras que para Hume el análisis utilitarista le lleva a justificar el suicidio éticamente, promoviendo la vacuidad de la vida humana. La *Autobiografía* de Mill revela cierta afinidad con la tesis de Marx sobre el suicidio, visto como una condición a la que el ser humano

⁶⁹ Los argumentos de Lizárraga (2013: 210) sobre la relación directa entre la crítica marxista y la crítica al utilitarismo rechazan la idea de que Marx desconocía la filosofía utilitarista sustentada en el hecho de que “había poca evidencia de que Marx entendiera” completamente ésta (Wood, [1981] 2004)

⁷⁰ En John Stuart Mill se puede detectar otra “reconquista” del utilitarismo y el humanismo de Bentham. Mill reformula el “arte práctico liberal” de Smith mediante la aplicación de los desarrollos ricardianos bajo un contexto de una “filosofía utilitarista” que se ha desarrollado más allá de Bentham y que conlleva a la formulación de “una psicología más compleja” (Riley, 2005). Ésta implica motivaciones de “tipo moral” y estético que superan el interés propio (Riley, 2005).

puede ser inducido como producto de una situación de degradación y alienación. Mill experimenta este estado melancólico debido a que es privado de la capacidad de decidir libremente sobre la forma en que debería buscar la felicidad y conducir su vida a través del análisis utilitarista. En los casos que presenta Marx, las mujeres son sometidas y cosificadas por una condición legal que da forma a la sociedad burguesa y que permite privarlas de la libertad. El hecho de que Mill supere su estado melancólico a través de las ideas románticas y de la economía política (Trincado, 2015) subraya por un lado, la vinculación con el romanticismo que tiene la propuesta marxista de la *praxis*, y, por otro, su filiación con la reinterpretación de la libertad y la teoría del valor trabajo en la economía política clásica.

La noción de la vida en la teoría económica contemporánea, mediante la que es posible cosificar y convertir en mercancías a personas, seres vivos y recursos naturales se encuentra sustentada en la apología del suicidio porque la vida y la naturaleza están subsumidas por la maximización de la utilidad y la acumulación capitalista. En el siguiente capítulo se estudia la alternativa de Engels y Marx sobre una reconceptualización de la naturaleza basada en una percepción panteísta atea, no fetichista e histórico-concreta que representa una alternativa valiosa frente al desarrollo de la teoría económica y su versión especializada en los recursos naturales (conocida como “economía de los recursos naturales”)

Capítulo V. Panteísmo, naturaleza y economía. La alternativa humanista de la economía de Engels y Marx frente a la percepción de la naturaleza como una mercancía⁷¹

La teoría económica ha desarrollado un análisis basado en el individualismo metodológico, en el que la sociabilidad se simplifica en un conjunto de transacciones que pretenden maximizar los intereses de cada individuo, reduciendo las interacciones humanas al mercado. El sujeto se concibe como un átomo que se aísla de la sociedad y de la naturaleza. La naturaleza es extraña para el sujeto, se trata de un apéndice que adquiere el carácter de mercancía. Las manifestaciones teóricas de este enfoque se han planteado en lo que se conoce como “economía de los recursos naturales”.

Este capítulo propone una alternativa teórica sobre la noción del sujeto humano y la naturaleza, presentando los aportes del enfoque humanista en el materialismo histórico como una antítesis epistémica al individualismo metodológico. Se tiene por objetivo mostrar que la concepción de Marx y Engels mantiene un trasfondo panteísta, caracterizada por el hecho de que el sujeto humano (concreto) y la naturaleza (concreta) forman parte de la misma totalidad (dialéctica). Este enfoque critica al panteísmo espiritualista de Hegel, que se manifiesta como un proceso abstracto de unificación de todo lo existente en la idea del absoluto. Se plantea que, a través de la *filosofía de la praxis*, el materialismo histórico pretende restaurar el metabolismo entre el sujeto humano y la naturaleza. Por último, se muestra que este enfoque ha sido fructífero porque denuncia los problemas ecológicos del sistema capitalista para conservar la vida, en contraste con la economía ortodoxa.

La formalización de los desarrollos económicos neoclásicos trajo consigo la fundamentación del mercado como el mecanismo más eficiente de asignación de recursos. En la teoría económica, la interacción humana se constriñe al intercambio de mercancías. Se proponen un conjunto de abstracciones, en las que el sujeto siempre se comporta siguiendo las pautas de la racionalidad económica. La sociabilidad se expresa en términos de intercambios de mercancías en el mercado. El análisis de la teoría económica ha promovido la especialización de la economía como una disciplina centrada en los criterios de eficiencia y racionalidad atribuidos a los sujetos, así como en los beneficios asociados con la idea del mercado como un ente maximizador de la utilidad individual y social.

En su planteamiento más elemental, la teoría económica presenta a los sujetos abstraídos de cualquier realidad física o social circundante. El ser humano, es un átomo que únicamente interacciona con otros sujetos, con el objetivo de maximizar su utilidad. El análisis del sujeto se presenta en términos de alienación de su “realidad física y social”. Por lo que, las circunstancias biológicas que afectan el desarrollo humano no forman parte del núcleo explicativo central de la teoría económica. Sin embargo, como respuesta a la crisis ambiental y de los recursos naturales se han generado un conjunto de propuestas vinculadas con la aplicación de criterios de racionalidad económica y asignación de los recursos. La solución a la crisis ambiental se vincula a la eficiencia de los mecanismos de mercado, evitando plantear

⁷¹ Una versión previa de este trabajo fue difundida en las XVII Jornadas de Economía Crítica (4 y 5 de febrero de 2021). Bajo el título: *Panteísmo, naturaleza y economía. La alternativa humanista de la Economía de Engels y Marx a la percepción de la naturaleza como una mercancía.*

cuestionamientos sustanciales al modelo de consumo, prevaleciendo las máximas de conservar el *statu quo*, que forman parte de la premisa ortodoxa planteada por Pareto.

La economía ambiental y de los recursos naturales ha seguido dos desarrollos teóricos básicos, el primero se cimenta en torno al examen de las externalidades y el análisis costo-beneficio, asociados a cuestiones sobre impuestos “eficientes” para reducir la contaminación y la generación de mercados para actividades contaminantes. El segundo refiere a la gestión “óptima” de los recursos naturales vía la asignación de precios y la creación de mercados futuros.

Un referente para la constitución de la economía ambiental fue Pigou (1920), en *The Economics of Welfare*, por su aportación a la noción de “externalidades” y la corrección de éstas mediante impuestos. La economía ambiental considera como parte de su núcleo epistémico fundacional, los aportes realizados por Hotelling (1931:157) respecto a la “economía de los recursos agotables”, planteando la posibilidad de obtener una “senda óptima” de explotación de los recursos no renovables, a través de un mecanismo de precios. Solow (1974: 12) profundiza en el planteamiento de Hotelling (1931) y asegura que para que exista un “óptimo intertemporal de las asignaciones” de los recursos naturales no renovables del mercado, éste debe “descontar los beneficios futuros a la misma tasa que la sociedad desee descontar el bienestar de los habitantes futuros del planeta”. Solow (1974: 12) prevé que el mercado tenderá a consumir rápidamente los recursos o renovables, para lo que será necesario que se otorguen “subsidios a la conservación” o “un sistema de impuestos graduados al consumo” que “disminuya a través del tiempo”. También propone la organización de “mercados futuros”, en los que “se negocien productos de los recursos naturales” (Solow, 1974: 14).

Se asumen como constitutivos los avances de Hicks (1939) y Kaldor (1939), en tanto a la reasignación de recursos de manera óptima, asumiendo que los individuos que se encuentran en una situación desfavorable (debido a una externalidad negativa como la contaminación) pueden ser compensados por otros individuos, para los que dicha externalidad es beneficiosa, resultando una situación óptima si después de la compensación sigue siendo rentable continuar con la actividad que causa la externalidad (en este caso la contaminación). La contribución de Coase (1960) en “el problema del coste social”, debate con Pigou (1920) la relevancia de llegar a acuerdos privados sin la necesidad de incurrir en la intervención impositiva estatal, porque ésta tiene costes asociados (análisis coste-beneficio).

La posibilidad de contaminar el ambiente se enmarca en procesos de negociación (a través del mercado) y maximización de la utilidad individual. Mientras que la gestión de los recursos naturales se asocia a la optimización de beneficios inherentes al mercado, así como a la creación de mercados futuros. Por lo tanto, las propuestas fundamentadas en la economía ortodoxa son muy restrictivas en el terreno de la acción humana, y condicionan al sujeto a perpetuar el modelo de consumo y acumulación capitalista.

Sin embargo, el pensamiento económico ha desarrollado propuestas alternativas a la economía ortodoxa, manifestándose en concepciones antitéticas a la relación restrictiva de la acción del sujeto sometido al mercado. Como alternativa teórica, a este análisis se presenta la obra de Engels y Marx, de la que se puede inferir una denuncia a la economía ortodoxa por perpetuar la explotación de los recursos naturales y del sujeto. En este trabajo se asocia como contrapunto al análisis maximizador de la utilidad, la perspectiva humanista marxista que contempla en el sujeto un ser teleológico que busca mantener el metabolismo vital del ser humano y la

naturaleza, entendido como una totalidad panteísta, atea, no fetichista e histórico-concreta (en oposición a la percepción a la filosofía hegeliana).

En la primera sección de este capítulo se exponen las raíces filosóficas del panteísmo en Marx, asociados a los debates de la filosofía hegeliana. En la segunda parte de este trabajo se analiza la proposición derivada de la visión humanista de la obra de Marx, que asume un vínculo indisoluble entre el sujeto y la naturaleza. Se explica que el ser humano y la naturaleza son lo mismo, en este sentido se hace una propuesta panteísta sobre la relación de la naturaleza y el sujeto en la obra de Marx y Engels. Finalmente, se aborda la denuncia al modo de producción capitalista, del que se deduce que la preservación de la naturaleza debe ser un imperativo para el pensamiento económico.

V.I El panteísmo en Engels y Marx

La noción panteísta atea, que se atribuye a Marx responde a la totalidad dialéctica de la naturaleza (que incluye al sujeto humano). Esta idea proviene de un conjunto de debates filosóficos en torno al idealismo, al materialismo y al humanismo, que han sido explorados en el capítulo I y II. Hegel, maestro de Marx, desarrolló un sistema filosófico panteísta que estuvo influenciado por Baruch Spinoza⁷².

El marco panteísta de Hegel se caracterizó por ser “sistemático” y por “distanciarse” del sistema racionalista de Spinoza (Popejoy, 2019: 117). Popejoy (2019: 117) demuestra que la filosofía de Hegel es necesariamente panteísta. Esta característica se manifiesta en la noción del “espíritu absoluto”, diferenciándose del panteísmo de Spinoza porque considera a “Dios (o al espíritu absoluto) como sujeto y no simplemente como sustancia”⁷³. Consecuentemente, el sistema filosófico hegeliano implica la comprensión de la totalidad. La filosofía hegeliana tiene como objetivo conocer lo absoluto (la esencia de todas las cosas), “como una totalidad que constituye la esencia inmanente de todo” (Popejoy, 2019: 120). La concepción sobre lo absoluto o el espíritu absoluto, lo abarca todo y se trata de la “entidad más elevada”⁷⁴ en su filosofía, remplazándolo en ocasiones por la noción de Dios (Popejoy, 2019: 120).

El espíritu absoluto no es “externo a otras entidades”, sino que siempre constituye “su esencia en algún sentido” (Popejoy, 2019: 120). En consecuencia, todo debe “entenderse a través de lo absoluto”, porque “todo” se encuentra “fundamentado” en esta noción. Lo absoluto refiere a todo lo existente y tiene una conexión necesaria con lo “divino”, sin embargo, lo “divino”, no es algo exterior, es parte de nosotros mismos, de nuestra propia conciencia, mente o espíritu.

⁷² Popejoy (2019: 117) concibe a la filosofía de Hegel como “la culminación del intenso interés en el panteísmo de Spinoza”, el cual había sido provocado por “el entusiasmo de Lessing” en la “refrescante concepción del Dios-Naturaleza de Spinoza”.

⁷³ Esta reflexión la plantea Hegel ([1827] 2005: 66) en el Prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

⁷⁴ Este argumento se encuentra respaldado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 112, Hegel ([1827] 2005: 209-210) afirma que “la esencia es, por consiguiente, el ser en tanto parecer dentro de sí mismo”, por lo tanto, “lo absoluto es la esencia”. Es una definición más elevada porque “la esencia es el ser que ha ido adentro de sí, es decir, que [ahora] la simple referencia a sí del ser es esta [misma] referencia [pero] puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, dentro de sí, consigo” (Hegel, [1827] 2005: 210).

El mundo natural en Hegel es entendido como “lo absoluto en su externalidad inmediata” (Popejoy, 2019: 134). Por lo tanto, “la preocupación de la cognición filosófica” se basa en “reconocer” y “comprender” la “sabiduría de lo absoluto (Dios)” en la naturaleza, en términos de un “sistema u organización”, que se llega a comprender mediante “la razón”. Lo “superior” o “divino” en el “mundo natural” se encuentra “estructurado” para que sea accesible y se llegue a poder razonar (Popejoy, 2019: 134-136). El mundo natural, es entendido como “racional” y puede ser asimilado por los seres humanos, en la misma medida en que se comprende a lo absoluto. El sujeto humano, como parte de la naturaleza, se concibe como una manifestación del “espíritu absoluto consciente de sí mismo”, que se encuentra en un “continuo progreso pedagógico” (Piñón, 1995: 36-37). El espíritu absoluto, en un estado inicial de la conciencia humana se encuentra alienado. Nuestra conciencia está enajenada de sí misma, no puede comprender la “naturaleza verdadera”, para ello es necesario que desarrolle un conocimiento (o autoconocimiento) sobre lo absoluto para superar la autoalienación (Debnath, 2020: 1).

La crítica que presenta Feuerbach al sistema filosófico Hegeliano, que ha sido estudiada en el capítulo I, es considerada por Engels “como el eslabón intermedio” entre la propuesta de Hegel y el proyecto materialista histórico. Feuerbach era uno de los estudiantes de Hegel, y centró su investigación en criticar la “perpetuación de la formalidad teológica especulativa y abstracta en la filosofía alemana” (López, 2018: 39). Feuerbach analiza al sujeto humano real, como contrapunto a la noción hegeliana que partía del absoluto, introduciendo en la filosofía alemana una posición sensualista, humanista, materialista y antropológica.

Feuerbach se esforzó por entablar una noción materialista, que negaba el materialismo en su estado “puro y abstracto”, tal y como lo había concebido Hobbes y Descartes. Sin embargo, su alternativa se centró en el “sensismo”, confrontando “la esencia humana a la esencia abstracta del espíritu”, como “clave para el desarrollo dialéctico” (Foster, 2004: 24). No obstante, en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx ([1888] 1974) plantea que el materialismo de Feuerbach debe abandonar el carácter contemplativo. Se trata, por lo tanto, de dirigir al materialismo a la *praxis* (Foster, 2004: 24). Foster (2004: 24) destaca que “Marx nunca abandonó su compromiso... con una concepción materialista de la naturaleza”, por lo tanto, la mantiene como una “categoría ontológica y epistemológica”.

La crítica a la religión, el materialismo y el ateísmo de Feuerbach influirían en la percepción que Engels y Marx “reconquistaron” sobre el sujeto humano y la naturaleza (estudiada en el capítulo I). Engels y Marx transformaron el método dialéctico de Hegel, de Feuerbach el materialismo, el humanismo (superando el carácter contemplativo feuerbachiano, pasando a la acción práctica). La reapreciación de Engels y Marx constituyeron el planteamiento materialista histórico que devino en un proyecto panteísta que resalta la importancia de la vida humana y la naturaleza en la economía política. Se reconquistó el carácter dinámico de la dialéctica hegeliana, derivando en la negación del carácter fetichista y abstracto atribuido a la divinidad de lo absoluto.

Los estudios de Engels y Marx, que introducen en 1844 la crítica a la economía política y que se complejizan con la publicación de *El capital*, se vinculan con un panteísmo ateo (concibiendo como totalidad a la naturaleza y como parte de ésta al sujeto), cuya finalidad se centra en reestablecer el metabolismo vital entre la naturaleza y el ser humano, que ha sido alterado históricamente por la falsa naturaleza instaurada por el sistema capitalista de producción, que se ve legitimada en los desarrollos contemporáneos de inspiración utilitarista

de la teoría económica. El humanismo marxista coloca en el centro de análisis que antes ocupaba dios, a la naturaleza y como parte de ella al ser humano. Engels y Marx perciben los planteamientos hegelianos y feuerbachianos la validez epistémica del panteísmo (en la unidad indisoluble del ser humano con la naturaleza), negando su carácter, abstracto y religioso.

V.II Panteísmo, sujeto humano y naturaleza en la economía política marxista

La definición de Engels y Marx, respecto a la relación entre el sujeto humano y la naturaleza, proviene de un análisis necesariamente humanista, materialista y naturalista que critica el proceso de enajenación entre la naturaleza y el sujeto humano, en la dinámica establecida en el sistema capitalista de producción a través de la crítica al trabajo enajenado, explorados en el capítulo III.

Su primer acercamiento a esta relación se caracteriza por la denuncia al proceso de separación del trabajador de los recursos naturales esenciales para mantener su vida (Marx, [1932] 1980: 107). La existencia humana requiere de los medios de subsistencia naturales, se trata de un conjunto de “víveres” que permiten la supervivencia humana, sin ellos, los sujetos quedan desprovistos de la posibilidad de ejercer su trabajo y poder vivir (Marx, [1932] 1980: 107).

El capitalismo es criticable porque el proceso de trabajo derivado de éste deviene en una apropiación privada de los “víveres”, mediante el trabajo del obrero, que al mismo tiempo supone una privación para su propia existencia. Marx detecta que en condiciones capitalistas existe una transformación del sujeto, porque el trabajador es convertido en “siervo de su objeto”. Sólo puede existir, como “sujeto físico”, si existe como “trabajador” (Marx, [1932] 1980: 107). El acceso a los recursos naturales que permite la existencia del trabajador queda condicionada por su papel como obrero.

Marx ([1932] 1980: 109) considera “el acto de la enajenación de la actividad humana” en cuatro “aspectos”. El primero refiere a la relación del “producto del trabajo como un objeto ajeno que lo domina”. Para Marx ([1932] 1980: 109-110), esta relación se traslada también al plano de los recursos naturales, apareciendo como algo “extraño” y hostil para el sujeto. El segundo aspecto alude al vínculo del “trabajo” con “el acto de la producción del trabajo” (Marx, [1932] 1980: 110). La actividad que realiza el trabajador le resulta “extraña”, se trata de una actividad “que no le pertenece” y que va dirigida en su contra (Marx, [1932] 1980: *ibid.*). El tercero manifiesta que el capitalismo ha transformado la capacidad genérica del ser humano, despojándolo de la naturaleza y de “sus facultades espirituales genéricas”. El ser humano, se reduce a la simple “existencia individual” (Marx, [1932] 1980: 113)

No obstante, el ser humano es un “ser genérico”, debido a que se relaciona “consigo mismo como un ser universal y por eso libre” (Marx, [1932] 1980: 110). Por lo tanto, el sujeto, en cuanto ser universal, “vive de la naturaleza inorgánica”. El proceso de desarrollo humano indica que en la medida en que el ser humano es más universal, mayor es “el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive” (Marx, [1932] 1980: 110). La naturaleza constituye “una parte de la conciencia humana”⁷⁵, así como “una parte de la vida y de la actividad humana. Marx recurre a un postulado físico y biológico; y asegura que la existencia del ser humano depende de los recursos naturales y la “universalidad” humana se manifiesta en la relación que

⁷⁵ Debido a que pueden aparecer como “objetos de la ciencia natural” o “como objetos del arte” (Marx, [1932] 1980: 110).

establece el sujeto con la naturaleza (Marx, [1932] 1980: 110). La naturaleza es “un medio de subsistencia inmediato” y el trabajo la actividad vital humana, que sólo puede manifestarse a través del libre acceso de los recursos naturales (Marx, [1932] 1980: 111).

Marx ([1932] 1980: *ibid.*) define a “la naturaleza como el *cuerpo inorgánico*” del ser humano. Es una totalidad concreta universal; el hecho de que el sujeto “viva” de la naturaleza supone que la “naturaleza es su cuerpo” (Marx, [1932] 1980: *ibid.*). El sujeto humano depende de la relación continua con la naturaleza para “no morir”. Consiguientemente, la naturaleza se concibe como una totalidad y el ser humano como parte de ésta (Marx, [1932] 1980: *ibid.*). Por lo tanto, cualquier aspecto de “la vida física y espiritual” del ser humano tiene un vínculo inherente a la naturaleza (Marx, [1932] 1980: *ibid.*). Se trata de una visión panteísta (atea), materialista y humanista. La naturaleza, se manifiesta como una totalidad concreta (objetiva), de la que forma parte el sujeto humano. Es un panteísmo ateo, porque la naturaleza no entraña ninguna figura divina, sin embargo, la idea del panteísmo, como una categoría filosófica es valiosa porque explica que en el pensamiento marxista el sujeto humano y la naturaleza forman parte de la misma totalidad. El ser humano no ve en la naturaleza una otredad, sino que la naturaleza forma parte del “cuerpo inorgánico” de los sujetos. Este planteamiento, llevado a los términos del pensamiento económico, supone la crítica a la economía ortodoxa por teorizar en torno a la naturaleza y a los recursos naturales como una “externalidad”, distinta a los sujetos.

Para Marx, la situación que vive el ser humano en el capitalismo es criticable, porque la escisión objetiva del sujeto y la naturaleza constituye una alteración a la noción inherente de la naturaleza y el ser humano, como parte de la misma totalidad concreta. La denuncia de Marx se fundamenta en la conversión de la naturaleza en mercancía y del sujeto humano, supone la existencia de un sistema plenamente cosificado y fetichista, que interrumpe el metabolismo vital y pone en riesgo la existencia humana a costa de la maximización de las ganancias y la reproducción en abstracto de la plusvalía.

En el capitalismo, el trabajo sólo es el medio para la satisfacción de una “necesidad”, la simple manutención de la “vida física. Sin embargo, el trabajo para Marx y Engels tiene una dimensión más amplia, es una actividad que permite al ser humano, regular el metabolismo con la naturaleza, lo que implica que pueda mantener su vida física. También le faculta al sujeto para realizarse ontológicamente; porque es a través del trabajo que el sujeto, en cuanto a su condición de ser teleológico, puede objetivar en la naturaleza “su voluntad y su conciencia”, constituyendo su “vida espiritual” (Marx, [1932] 1980: 111). Se trata de lo que Marx denomina como “la actividad vital consciente” (Marx, [1932] 1980: 111).

Como se ha estudiado en el capítulo I, Engels ([1895] 1995), en *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, subrayó la importancia de la influencia biológica que tuvo el trabajo para que el hombre se desarrollara plenamente. Se asume que la evolución humana está ligada inherentemente al proceso metabólico que supone la aparición del trabajo como actividad creativa del ser humano. Por lo tanto, en esta investigación, Engels extiende la denuncia de Marx al capitalismo por haber instituido un conjunto de condiciones alienantes que deterioran la naturaleza, y que lastran el desarrollo evolutivo natural del sujeto.

Marx explica que el ser humano es parte de la naturaleza, y a través de ella produce un mundo objetivo; se trata de una producción “universal”. Para Marx, la producción “real” de los sujetos, sólo se alcanza en el momento en que el ser humano se encuentra “liberado” de la necesidad

física; es decir, cuando puede manejar libre de cualquier vínculo de dominación su relación con la naturaleza y satisfacer su “vida física”, que genera las bases para la verdadera creación humana, manifestándose como la satisfacción de su “vida espiritual”.

Marx ([1932] 1980: 112) considera que es “sólo” en la producción del “mundo objetivo” que el sujeto humano puede afirmarse “realmente como un ser genérico”. La producción es, por lo tanto, “la vida genérica activa”. El papel de la naturaleza es central porque representa la potencialidad del trabajo humano y su realidad (Marx, [1932] 1980: *ibid.*).

El cuarto aspecto, en referencia a la enajenación del trabajo es que, como consecuencia de la enajenación de la naturaleza, de los productos derivados del trabajo, de la posibilidad de dirigir el proceso de trabajo y por ende de su “ser genérico”; el sujeto humano se encuentra enajenado también de otros sujetos. En el capitalismo los sujetos se encuentran enfrentados. El extrañamiento reduce a los sujetos a su propia existencia individual; de manera que éste se da en los siguientes términos:

- a) los sujetos se encuentran enfrentados en cuanto a sujetos poseedores y sujetos desposeídos,
- b) los sujetos poseedores se enfrentan a través de la competencia, de la carrera tecnológica descrita en *El capital*, y también mediante los mecanismos de concentración y centralización de capital.
- c) los sujetos desposeídos están en disputa por las condiciones que supone el mercado laboral, y
- d) todos los sujetos, se encuentran afrontados a la naturaleza, porque la conversión de los recursos naturales y del propio sujeto a la acumulación capitalista, supone un enfrentamiento del modo de producción al metabolismo que permite la existencia del ser humano.

El trabajo enajenado genera una relación de dominación. En palabras de Marx, se explica como un “poder extraño y hostil”, entre el trabajador (desposeído) y el capitalista (poseedor) (Marx, [1932] 1980: 115). La propiedad privada, se trata necesariamente del resultado del “trabajo enajenado” y manifiesta “la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo” (Marx, [1932] 1980: 116). La propiedad privada es el resultado de la enajenación de la relación vital entre el sujeto humano y la naturaleza, así como del ser humano consigo mismo y con los otros (Marx, [1932] 1980: 116).

El sistema capitalista, al instituir la propiedad privada, se erige como un sistema cosificado, en el que la naturaleza y el ser humano (como parte de ella) se constriñen al papel de mercancías. Se pone en riesgo el vínculo que permite la reproducción vital del sujeto y al mismo tiempo de la naturaleza. El ser humano, transformado en mercancía, puede ser explotado, de la misma forma que los recursos naturales son exfoliados irracionalmente, en beneficio de la reproducción abstracta del capital. La racionalidad, en Marx, se explica en términos de la libertad que poseen los sujetos para gestionar libremente los recursos y el metabolismo natural, sin que medien relaciones sociales de explotación alienación, o de perjuicio en contra de la naturaleza, porque la naturaleza es el cuerpo inorgánico del ser humano.

En el capitalismo, el trabajo aparece como una actividad totalmente extraña al sujeto humano (en cuanto a su característica de ser teleológico), como los recursos naturales (la naturaleza en

general) es convertida en mercancía; ésta también resulta extraña a los sujetos. El extrañamiento se objetiva (socialmente) en la aparición de la propiedad privada.

Sin embargo, el capitalismo transforma las relaciones sociales y funda una realidad “enajenada”, que se separa del proceso básico y necesario para que los sujetos puedan vivir libremente. Esta realidad enajenada, es una condición fetichista, que coincide con el origen de una falsa conciencia, en el que la “enajenación”, la apropiación”, y el “extrañamiento” son concebidos como procesos naturales, inherentes a la condición social humana (Marx, [1932] 1980: 118). Consecuentemente, el capitalismo funda una falsa “naturaleza”, en la que la explotación irracional de los recursos, y del ser humano son entendidas como procesos naturalizados. El sistema capitalista es criticable por suplantar la naturaleza objetiva, y generar una falsa naturaleza que subsume la reproducción humana y la existencia de la totalidad concreta (la naturaleza) a la acumulación capitalista.

El capital y su reproducción representan para Marx la pérdida total de humanidad, el trabajador convertido en mercancía expresa la negación de la capacidad teleológica humana y la pérdida del vínculo esencial para reproducir su vida física, y espiritual de manera racional (Marx, [1932] 1980: 123). La irracionalidad capitalista se manifiesta en la subsunción de los recursos naturales y del sujeto humano (la totalidad concreta denominada naturaleza), que resulta en una cosificación de lo existente, porque el capitalismo es capaz de transformar todo lo socialmente útil y valioso en mercancía.

Marx presenta en los *Manuscritos* la forma en que la producción abstracta de capital representa la extinción de cualquier objetivación “natural y social” de la producción. En éste el sujeto “se ha perdido”, invirtiendo el proceso racional de reproducción social humana, posicionándose como objetivo de la explotación de los recursos naturales y del sujeto la acumulación capitalista en abstracto (Marx, [1932] 1980: 125). Para Marx, la falsa naturaleza que ha generado el capitalismo es el culmen de la propiedad privada, así como la “cúspide y decadencia” de la relación del sujeto con la naturaleza y la sociedad (Marx, [1932] 1980: 125).

Por ello, tanto en los *Manuscritos* como en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* es posible identificar la denuncia proveniente de Engels y Marx al carácter exfoliante del sistema capitalista, así como la contradicción que supone el modo de producción capitalista para la existencia de la vida porque ésta se subsume a la maximización de la utilidad individual y a la acumulación de plusvalía.

V.III La alternativa al pensamiento económico dominante en Engels y Marx

La noción panteísta del del sujeto humano con la naturaleza no se pierde en la elaboración de la concepción propia de la economía política marxista. En *El capital* existe una conexión filosófica que mantiene esta totalidad panteísta, atea y no fetichista que se presenta como un análisis complejo de las transformaciones asociadas al sujeto humano, a la naturaleza y a la sociedad como consecuencia de la degradación y alienación que supone el modo de producción capitalista. Como se estudió en el capítulo III el análisis de la mercancía alcanza un grado más elaborado en *El capital*. Marx descubre que existe una condición de dominio del valor de cambio sobre el valor de uso, que conlleva a la falsa “naturaleza” (esbozada en los *Manuscritos*). Las mercancías, representan la cúspide de la “deshumanización” de la naturaleza, porque aparecen separadas del trabajo, del sujeto humano que las crea y son

concebidas de manera irracional, para la acumulación en abstracto del sistema capitalista o en términos utilitaristas de la economía ortodoxa, para la maximización de la utilidad individual.

En *El capital*, se narra la manera en que el trabajo humano y los recursos naturales (la naturaleza) son cosificados, relegados al papel de una mercancía. La economía política marxista refiere directamente al proceso de trabajo, como una necesidad natural para que se lleve a cabo el metabolismo entre el sujeto y la naturaleza. Se trata de la satisfacción de una necesidad básica que asegura la existencia vital humana.

La denuncia humanista en *El capital* responde al hecho de que el sujeto humano, en cuanto ser teleológico, se subyuga a un objetivo extraño de sí mismo y despojado de los resultados de su proceso productivo, se ve impelido a enajenar la naturaleza y su existencia misma a la obtención de plusvalía. La denuncia humanista en *El capital* se hace explícita mediante el análisis materialista histórico, advirtiendo que en el capitalismo los objetivos sociales no existen, ni tampoco la satisfacción de las necesidades humanas; por lo tanto, el capitalismo representa un sistema que se debe transformar. La economía política marxista se centra en la reproducción de la naturaleza y el sujeto como algo valioso que se debe conservar.

La noción sobre la hambruna de plusvalía, en *El capital*, refiere ineludiblemente a un patrón de acumulación irracional, en el que la totalidad de la realidad natural y, por lo tanto, social se ha encausado a la obtención de plusvalía. La explicación sobre la obtención de la plusvalía absoluta, como la ampliación de la jornada laboral hasta los límites de la extenuación humana, supone que el capitalismo no respeta los límites naturales de la vida misma. La aparición de la plusvalía relativa y la existencia de la carrera tecnológica (estudiadas en el capítulo III), revelan que el capitalismo lleva la explotación de los recursos naturales a un nivel superior, correspondiente con un patrón de consumo creciente.

La propuesta que realiza la teoría económica representa, en el mejor de los casos, regular mediante impuestos pigouvianos o a través de mecanismos de mercado, maximizadores de la utilidad, el caos sistémico del modo de producción capitalista. La explotación de la naturaleza y la del sujeto humano no representan un objetivo a eliminar. Contrariamente, la *filosofía de la praxis*, procedente de la perspectiva humanista del materialismo histórico, considera que los sujetos deben superar estas barreras alienantes que conlleva la irracionalidad capitalista. De modo que la conciencia fetichista, que impone el análisis de la teoría económica ortodoxa, debe ser sustituida por un planteamiento de sociedad antitética distinta al capitalismo.

La propuesta marxista, para evitar el modelo irracional que conlleva la exfoliación de la naturaleza y del sujeto humano, se expresa en el comunismo. Entendido como superación positiva de la propiedad privada, o como vencimiento del “autoextrañamiento” humano. Se trata de “la reintegración” del sujeto “en cuanto ser social”, como antítesis a los procesos de alienación capitalista, porque el ser humano retoma racionalmente el mecanismo de interacción con la naturaleza y la sociedad (Marx, [1932] 1980: 143).

La noción panteísta atea de la naturaleza en Marx se expresa en el comunismo, visto “como completo naturalismo=humanismo”, o “humanismo=naturalismo” (Marx, [1932] 1980: 143). En el que el conflicto generado por el capitalismo se resuelve, porque:

- a) se elimina la condición subalterna de mercancía, sobre la naturaleza y, por lo tanto, también sobre los sujetos,

- b) el sujeto recupera su capacidad genérica porque es capaz de gestionar el trabajo y el metabolismo con la naturaleza libremente,
- c) la administración libre del trabajo implica necesariamente que se genere un uso racional de los recursos naturales porque la naturaleza se concibe como “el cuerpo inorgánico” del ser humano,
- d) la actividad vital del sujeto se encausa a la realización ontológica humana, no a la reproducción del capital en abstracto, ni a la maximización de la utilidad individual,
- e) los sujetos desarrollan su trabajo en un plano verdaderamente social, que implica la superación de la producción exclusiva para la subsistencia individual.

Marx señala que la sociedad comunista (como antítesis de la capitalista) refiere a la unidad fundamental del hombre con la naturaleza; se trata de la “verdadera resurrección de la naturaleza”, o del “naturalismo realizado” en el ser humano, así como del “humanismo de la naturaleza” (Marx, [1932] 1980: 143). Esto significa que el proyecto de una sociedad comunista se encuentra asociado inherentemente a una noción humanista y al vínculo indisoluble de la naturaleza y el sujeto como una totalidad panteísta (atea) porque en la medida en que el sujeto humano realiza su trabajo, transforma a la naturaleza, y al mismo tiempo modifica su propia existencia.

Se puede observar en el capítulo IV y V que la visión “objetivista” y la idea sobre la centralidad de la vida que Smith, Engels y Marx intentaron transmitir fue vital para el cuestionamiento a la teoría económica contemporánea que inició Joan Robinson durante el siglo XX y que será objeto de estudio en el siguiente capítulo. Históricamente, la crítica al utilitarismo es adoptada por la mayoría de las corrientes denominadas como heterodoxas. Esta visión de la economía es tomada primero por Smith para criticar al utilitarismo y sus efectos de degradación sobre el ser humano, luego por Marx para criticar a la economía política, a los utilitaristas, así como para especificar la situación de degradación que padecen los sujetos en el capitalismo. La visión heterodoxa es retomada también por otros críticos del sistema como Joan Robinson que, basada en una posición ecléctica de la economía y ante la incapacidad de la teoría económica y el keynesianismo para reaccionar a los retos de la crisis capitalista de 1929, reintroduce a Marx y también aporta elementos para generar una revaloración de Smith que denuncia el proceder utilitarista de la teoría económica dominante y sus efectos en la realidad social.

Capítulo VI. La refutación al marxismo dominante y a la teoría económica en Joan Robinson: la adopción de la *filosofía de la praxis*

Joan Robinson mantuvo una relación polémica con la interpretación de la obra de Marx y el marxismo dominante. Los avances inspirados en su propuesta, impactaron en el pensamiento económico proporcionando una crítica contemporánea a la economía neoclásica. Las interpretaciones de Robinson sobre Marx llevaron a Schumpeter ([1954] 2006: 851-2) subrayar la importancia del análisis de Joan Robinson y Paul Sweezy sobre el estudio de Marx en las ideas económicas, Schumpeter calificó como "renovadores" ambas propuestas. Sin embargo, el trabajo de Robinson ([1942] 1982) en *An Essay on A Marxian Economics* se consideró más útil que el de Sweezy ([1942] 1962) en *The Theory of Capitalist Development: Principles of Marxian Political Economy* (Lerner, 1945: 81).

La obra de Robinson pronto se convirtió en un punto de referencia para teóricos marxistas como Sweezy, en su análisis del monopolio de la industria del carbón inglesa (Phelps, Skotnes, 1999: 36-37). Sweezy ([1972] 2009: 83) consideró que Joan Robinson produjo un avance significativo en el examen de los mercados no competitivos. Para Robinson, la competencia imperfecta fue una consecuencia histórica. Robinson vinculó más directamente su propuesta con Kalecki (Pérez Calle, 2007: 312), llegando a conclusiones similares a las de los neomarxistas (Cuyvers, 1979: 348).

Sweezy ([1942] 1962: 6) criticó el enfoque de la explotación de Robinson porque carecía de trasfondo social. La explotación surge cuando el salario es inferior al valor del producto marginal. Robinson (1967: 46) refutó esta idea y promovió la superación de la teoría económica por una percepción histórica y la modificación del capitalismo a una formación social carente de explotación. El enfoque de Robinson contrasta con el de Sweezy (1981: 31). Se centró en analizar las leyes capitalistas, mientras que Robinson desafió cuestiones prácticas y filosóficas de la economía, teniendo como objetivo la transformación de la realidad social.

Robinson mantuvo una colaboración académica con el marxista Paul Baran. En *Economic Progress and Economic Surplus*, Baran (1953) agradeció a Robinson por la ayuda brindada en el desarrollo de su investigación. Baran tomó en cuenta la revisión de Robinson de su libro *The Political Economy of Growth* ([1957] 1978). Baran se basó en las investigaciones de Robinson (1953, 1954) y aplicó la idea de Robinson de la "dinámica capitalista subcompetitiva" para caracterizar el proceso de inversión (Baran, [1957] 1978: 195).

Baran ([1957] 1978: 264) compartió la visión de Robinson sobre el papel dialéctico del estado capitalista. Ambos observaron que cualquier gobierno que tuviera "el poder y la voluntad" para superar las importantes deficiencias del sistema podría "abolirlo". Sin embargo, los estados que poseían el poder no tenían la "voluntad" para hacerlo (Robinson, 1936: 693).

John Bellamy Foster (2017b) estudió la correspondencia entre Paul Sweezy y Paul Baran cuando estudiaban el capital monopolista. Foster (2017b) describe cómo ambos autores estaban muy preocupados por la reacción de Robinson ante la publicación de *Monopoly Capital* (1966) y por las opiniones de otros economistas cercanos al *circus* de Cambridge⁷⁶ (como Dobb y

⁷⁶ El *circus* fue un grupo académico de la Universidad de Cambridge compuesto por la primera generación de economistas poskeynesianos, incluidos Joan Robinson, Richard Goodwin, Richard Kahn, Nicholas Kaldor y Piero Sraffa (King, 2017: 135).

Sraffa). Principalmente debido a la crítica de Robinson al papel de la inflación en el trabajo de Baran ([1957] 1978).

Robinson (1962: 90-91) había desaprobado éticamente que Baran ([1957] 1978) propusiera mantener la prosperidad económica gastando en armamentos, lo que era moralmente reprochable. Baran ([1957] 1978) había vuelto a introducir la teoría cuantitativa del dinero para demostrar que el gasto público causaba inflación. Foster (2017) mostró que la crítica de Robinson impactó a *Monopoly Capital* (1966) hasta tal punto que se omitió la "inflación" del contenido del libro. Baran no pudo estudiarlo en profundidad porque falleció en 1964.

Robinson (1978a: 224) también criticó los desarrollos teóricos de los marxistas japoneses. Ella se opuso a la noción keynesiana y schumpeteriana⁷⁷ de Shigeto Tsuru sobre el desarrollo tecnológico concebido como un choque aleatorio que provoca "inversión". Robinson (1978a: 224) y Sweezy asociaron el progreso tecnológico con el capitalismo. Sin embargo, Robinson denunció el sobredesarrollo de las "fuerzas productivas" como un factor de inestabilidad que afecta el empleo y el bienestar social.

Para Robinson ([1942] 1982: x) (1973), la contribución significativa de Marx fue pensar en términos históricos. Su objetivo era superar los supuestos poco realistas del equilibrio y dinamizar el modelo keynesiano (Deane, 2016: 17). Argumentó que la fuerza de la visión histórica de Marx, su teoría política y su relación con la explotación no dependían de la teoría de los precios (Robinson, [1942] 1982: xi). Como resultado, la reinterpretación de Robinson de la economía marxista, asociada con la "incertidumbre", actualizó el análisis capitalista (Hodgson, 2016: 162).

Como se señaló en el capítulo I y II, la teoría marxista dominante a finales del XIX y durante el siglo XX se especializó en una versión economicista del marxismo caracterizada por ser "contemplativa" y dedicarse específicamente al estudio de las leyes del sistema, mientras se esperaba su derrumbe. No obstante, Joan Robinson al acercarse a Marx encontró cierto "dinamismo" en su teoría y como producto de la "indignación" que emanaba de su economía política, trasladó al pensamiento económico la necesidad de promover la transformación social y llegar a un estado de abolición de la explotación (Robinson, 1967: 46), como un referente que los economistas debían de tomar en cuenta en sus formalizaciones. La investigación de Joan Robinson no se centró exclusivamente en el estudio de las leyes capitalistas, lo que desvinculó su producción de la corriente principal del marxismo.

A través de los debates que se han expuesto anteriormente es posible verificar que durante la época en que Robinson se acercó a Marx, su percepción del marxismo era contraria a la dominante, sostenida por los economistas marxistas, y sus planteamientos se acercaban bastante a la idea de la *filosofía de la praxis* que había desarrollado Antonio Gramsci y difundida en los círculos de Cambridge por Piero Sraffa. A lo largo de esta tesis, se han tratado las manifestaciones de la *filosofía de la praxis* en Adolfo Sánchez Vázquez, que se había basado en Gramsci, considerando a la *praxis* como la unión de la teoría y la práctica, para sustentar

⁷⁷ La autocrítica caracterizó a Robinson. Pérez Calle (2007: 282) argumenta que Robinson nunca percibió a Keynes como un líder intelectual y se unió al keynesianismo para resolver los problemas del capitalismo. El gran mérito de Robinson fue reunir ideas aparentemente inconexas. Por ello, ha sido considerada una figura destacada de la escuela neoricardiana, seguidora del marxismo teórico y defensora del maoísmo (De la Iglesia Villasol, 2007: 316).

una visión actualizada que rebatía a Althusser y proponía una versión alternativa del marxismo que resalta el humanismo.

Con anterioridad a los *Cuadernos de la Cárcel* es posible deducir los fundamentos humanistas, materialistas no deterministas e históricos que llevaron a Gramsci a cimentar posteriormente la noción de la *filosofía de la praxis*. Sobre estos escritos estaba al tanto Sraffa que inició una relación de amistad e intercambio académico con Gramsci desde 1919. Sánchez Vázquez observa que la *filosofía de la praxis* en Gramsci puede rastrearse en uno de sus textos de 1917 denominado *La revolución contra el Capital*. En este trabajo se manifiestan los fundamentos epistémicos que le llevarían finalmente a teorizar sobre la *filosofía de la praxis* en cautiverio. La idea central de *La revolución contra el Capital* es criticar a la revolución de 1917, a través del “papel de la actividad práctica revolucionaria en un momento en que la mayor parte de los jefes de la socialdemocracia” la ignoraban. Adolfo Sánchez Vázquez ve en este texto que Gramsci no “subestima” el papel central de los “factores objetivos” que “los oportunistas elevaban al plano de lo absoluto”. En *La revolución contra el Capital* se encuentran los fundamentos suficientes para afirmar que antes de la publicación de los *Cuadernos de la cárcel* en 1948 existía una versión metodológica sobre la *filosofía de la praxis* difundida por Gramsci. Esta versión, fue la que adoptó Piero Sraffa en sus trabajos y difundió a su llegada a Cambridge. También, fue detectada claramente como el interés que desarrolló Piero Sraffa por el sujeto humano, la política y el Estado que reflejan los trabajos de investigación de Amartya Sen (2016).

Una de las principales referencias que se tienen sobre la asimilación de la *filosofía de la praxis* en Sraffa fue una carta que envió a Antonio Gramsci y que fue publicada en abril de 1924 en *L' Ordinare Nuovo*. En ella Sraffa ([1924] 200: 109) hace un análisis de la clase obrera entre 1919 y 1920. Empieza exponiendo que la situación de Italia es “complicada y contradictoria” pero ante ella se pueden “percibir” líneas conjuntas de acción y desarrollo que pueden llevar a cabo la clase obrera. Observa claramente que el proletariado “la clase revolucionaria por excelencia” estaba constituido en Italia “por una minoría de la población obrera oprimida y explotada por el capitalismo” que residía principalmente en la zona norte (Sraffa [1924] 200: 109). Durante estos años “la fuerza política del proletariado” se manifestaba por “encontrarse a... la cabeza de toda la población obrera” y “centralizar objetivamente mediante su acción directa e inmediata contra el capitalismo, todas las revueltas de los demás sectores sociales amorfos y no dirigidos” (Sraffa, [1924] 200: 109). Para Sraffa ([1924] 200: 109), la debilidad de la clase obrera estaba en no “haber organizado estas relaciones revolucionarias” y no considerar “la necesidad de organizarlas” en un “sistema político concreto” y en un “programa de gobierno”.

Como sinónimo de materialismo histórico, Antonio Gramsci utiliza la *filosofía de la praxis*. Para Gramsci, la *praxis* es una categoría central en el marxismo, y la define como todo lo que resulta de la actividad humana transformadora (trabajo) (Sánchez Vázquez, [1967] 2003a: 66). Considera que la obra de Marx ha logrado teorizar sobre el trabajo, entendido como actividad humana central, utilizando la “historia” (concreta) aplicándola a la “materia organizada” específica a través de la conceptualización de las “fuerzas productivas” (Gramsci, [1975] 1981 c. 11, § <37>).

Adolfo Sánchez Vázquez explica que la *filosofía de la praxis* surgió como una respuesta al “marxismo de la Segunda Internacional”, que se caracterizó por utilizar “concepciones

cientificistas, objetivistas y positivistas de finales del siglo XIX” (Sánchez Vázquez, [1967] 2003: 65). El marxismo producido en este contexto no dejó espacio para generar una actividad revolucionaria en la sociedad (Sánchez Vázquez, [1967] 2003a: 65). En segundo lugar, surge también como reacción a la sistematización del marxismo que “recupera el materialismo mecanicista” y lo mezcla con la dialéctica hegeliana (Sánchez Vázquez, [1967] 2003a: 65). Este hecho implicó dejar de lado la transformación social y someter la teoría al análisis de la realidad social capitalista sin pretender transformarla.

Este capítulo sostiene que la obra de Joan Robinson introdujo la *filosofía de la praxis* en el pensamiento económico. Se argumenta que la influencia de Gramsci, a través de Sraffa, sobre los planteamientos de Robinson modifica el papel de "espectador" del economista, involucrando el trabajo académico con la transformación de la sociedad. La propuesta de Robinson denuncia a los teóricos marxistas, que se habían centrado en el análisis económico de las leyes capitalistas, dejando de lado la *praxis revolucionaria* (Lerner, 1945: 82). Robinson también crítica el carácter estático de la economía neoclásica que había reducido la teoría económica a un modelo que no responde a la realidad social y que legitima el *statu quo* burgués.

Comúnmente, la relación de Robinson con el materialismo histórico se ha definido por su interacción con la corriente principal del marxismo, que se ha especializado en analizar las leyes capitalistas. Sin embargo, este capítulo tiene como objetivo mostrar que la propuesta de Robinson se encuentra en una relación directa con el marxismo humanista y la *filosofía de la praxis* de Gramsci. La visión humanista de Gramsci tiene como eje central erradicar la condición explotadora que vive el sujeto bajo el capitalismo mediante la puesta en práctica de las ideas de Marx, objetivo que comparte con Robinson. Se argumenta que la perspectiva de Robinson se opone al enfoque marxista dominante porque integra el trasfondo filosófico económico y revolucionario de Marx en su crítica del capitalismo.

Se sostiene que la originalidad del análisis de Joan Robinson fue introducir en el pensamiento económico la necesidad de mantener una visión humanista, caracterizada por la superación de la situación explotadora del sujeto humano como fin de la economía. La primera sección explica que este requisito apareció como parte de un fenómeno definido como la "alienación de la realidad en la teoría económica". Joan Robinson detectó que la economía había llegado a un punto de abstracción en el que la realidad y la teoría estaban desconectadas, por lo que era necesario introducir un enfoque coherente con la situación histórica del capitalismo contemporáneo. En este hecho, se encuentra un paralelismo con la categoría marxista "alienación" y la difusión de las ideas de Antonio Gramsci por parte de Piero Sraffa.

La segunda sección argumenta que Robinson introdujo el humanismo marxista en el pensamiento económico como una teoría que critica éticamente al capitalismo. Esta tesis se opone a la promoción, en economía, de la "reproducción capitalista" en lugar de la "reproducción social". Se traza un paralelo que ejemplifica el proceso de "desmitificación" (definido por el filósofo de la *praxis* Adolfo Sánchez Vázquez) con la obra de Joan Robinson en la introducción de Marx en los círculos académicos de la segunda mitad del siglo XX.

VI.I El *circus* ante la alienación teórica de la realidad social

Robinson ([1942] 1982: xxii) señala que los análisis realizados por los miembros del *circus*, que estudian el desempleo y el monopolio, fueron un detonante para romper “el silencio” que el pensamiento económico había construido en torno a la obra de Marx. Groenewegen (2003:

518) argumenta que Robinson reintrodujo a Marx en la academia en la segunda mitad del siglo XX porque su contribución a la economía había sido ignorada. Creía que “si bien la *Teoría general* de Keynes había rehabilitado parte del sistema de Marx”, su influencia se omitió en las ideas económicas (Groenewegen, 2003: 518). En consecuencia, en *An Essay on Marxian Economics*, Robinson proporcionó una alternativa epistémica al pensamiento económico, en contraste con los fundamentos económicos ortodoxos.

El *circus* había enfrentado un desafío significativo porque la realidad histórica había demostrado la existencia de un caos causado por las políticas de libre mercado, que contrastaba con la "complacencia teórica" de la economía dominante (Robinson, [1942] 1982: xxii). Zafirovski (2019: 649) identificó que Keynes, durante la "Gran Depresión", y los keynesianos, en la Gran Recesión, fundamentaron "ontológicamente" que la economía, como ciencia, no está necesariamente vinculada al "capitalismo de *laisser-faire*". Por lo que, no era extraño que Robinson cuestionara la validez de la economía ortodoxa y sus teorías.

Los economistas del *circus* fueron testigos de cómo los enfoques macroeconómicos keynesianos se tomaban desde una perspectiva walrasiana. King (2009: 21) explica que el capítulo 18 de la *Teoría general* ([1936] 2018) redujo la importancia de la "incertidumbre" como resultado de la presión que sufrió Keynes por parte de los economistas neoclásicos, especialmente su asesor Roy Harrod, para hacer su obra más accesible, facilitando la interpretación neoclásica de la macroeconomía keynesiana. Este hecho contrastaba con los propósitos teóricos del *circus* y de Keynes.

En un manuscrito de 1933 de la *Teoría general*⁷⁸, la orientación keynesiana se comparó con la marxista, caracterizando el capitalismo en términos de "producción con fines de lucro" (King, 2009: 22). Sin embargo, el enfoque de Keynes estuvo directamente influenciado por Denis Robertson (1926) (King, 2009: 22). Como resultado, Keynes restó importancia a la perspectiva de "producción con fines de lucro". Si hubiera seguido este camino, su visión habría estado más conectada con Marx y Kalecki. (King, 2009: 22), impidiendo que la *Teoría general* fuera interpretada bajo los principios neoclásicos. Simultáneamente, se desarrollaron trabajos que asociaban la *Teoría General* con la corriente principal del equilibrio económico. El modelo IS-LM fue presentado por David Champernowne (1936), Roy Harrod (1937), James Meade (1937), Brian Reddaway (1936). Sin embargo, la propuesta de Hicks (1937) en "Mr Keynes and the Classics" fue la más popular (King, 2009: 22-23). El *circus* respondió con textos que expresaban su oposición a la asimilación de la obra de Keynes al modelo de equilibrio general. Por ello, a fines de la década de 1930, las investigaciones de Joan Robinson, Hugh Townshend y Nicholas Kaldor formalizaron la línea teórica conocida como “economía poskeynesiana” (King, 2009: 25).

Joan Robinson fue pionera en proponer alternativas a las ideas económicas dominantes. Desde 1935, en sus *Essays* (publicados en 1937), se puede detectar una perspectiva que se aleja de los análisis neoclásicos (Robinson [1937] 1947) (King, 2009: 26). Se puede notar que en la evolución del enfoque de Robinson, hay una preocupación por conectar la realidad social con

⁷⁸ Redescubierto en 1976, en un cesto de ropa sucia en Tilton, en la casa de campo de Keynes en Sussex (King, 2009: 22).

la teoría. Robinson se dio cuenta de que los preceptos de la teoría económica dominante evitaban la generación de una visión precisa de la realidad capitalista.

Aunque, la teoría económica se ha posicionado tradicionalmente como dominante en el pensamiento económico, también ha habido enfoques teóricos antitéticos a los puntos de vista ortodoxos. El *circus* incluyó puntos de vista disidentes que impactaron significativamente el trabajo de Robinson. El historiador económico Maurice Dobb estuvo cerca del *circus*, y la relación académica con sus miembros propició el acercamiento teórico de Robinson a Marx. Este vínculo fue documentado por Kerr (2007) a través de un análisis de la correspondencia entre los dos autores.

El economista Piero Sraffa también estuvo cerca del *circus*. La teoría de Sraffa se ha asociado comúnmente con el desarrollo de una orientación matemática neoricardiana, debido al enfoque mostrado en su *Production of Commodities by Means of Commodities* (1960). Sin embargo, la influencia de Sraffa durante su estancia en Cambridge no puede limitarse a sus estudios sobre el modelo ricardiano. Sen (2016) ahonda en el contexto histórico que vinculó a Sraffa con su militancia en el Partido Comunista Italiano y principalmente a su relación con Antonio Gramsci, quien es considerado uno de los exponentes de la *filosofía de la praxis*.

El marxismo gramsciano, "marxismo humanista" o "marxismo abierto" se caracteriza por la interpretación de la obra de Marx en su conjunto, a través de un prisma de transformación social, que conecta el análisis teórico con la realidad. Su objetivo es que el sujeto humano alcance la libertad superando las barreras alienantes del sistema capitalista.

El desarrollo del lado humanista de Sraffa está ligado a su relación con Antonio Gramsci. La influencia de Sraffa en el filósofo Wittgenstein ha sido documentada (Sen, 2016). Las repercusiones significativas incluyen la introducción de aspectos sociales y antropológicos del lenguaje en el pensamiento de Wittgenstein en los trabajos posteriores al *Tractatus* (2013 [1921]) (Sen, 2016: 258). Estas nociones de sujeto humano y relaciones sociales son propias del marxismo humanista utilizado por los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci ([1975] 1981) (Sen, 2016: 264). Además, Amartya Sen (2016: 258) propone extender las barreras de los enfoques técnicos de la economía de Sraffa; así, es posible interpretar la teoría de Sraffa ([1960] 1966) como una crítica a la justificación de la "propiedad privada del capital" y a la idea del "capital como factor de producción".

La "alienación" es la principal categoría del marxismo gramsciano que Robinson introdujo en el análisis del pensamiento económico contemporáneo. La idea de "alienación" también fue detectada en los escritos de Wittgenstein como producto del acercamiento de Sraffa (miembro del *circus* y amigo de Antonio Gramsci) a los *Cuadernos de la cárcel* (Mancuso, 2006, Rossi-Landi, 1980). En cuanto a la "alienación", los desarrollos de Marx están inspirados en la crítica de la religión de Feuerbach. Los principales estudios de Marx se encuentran en los *Manuscritos* (1992 [1932]). Además, el trabajo de Marcello Musto (2010b) ha mostrado que la "alienación" también puede identificarse en *El Capital* ([1867] 1990).

El carácter "abierto" del marxismo de Gramsci se ha asociado con los estudios que llevaron a un interés por el lenguaje, a través de la noción de "traducción del saber". Los análisis de Frosini (2010) y Ginzburg (2015) muestran la relevancia de la "traducibilidad" para Sraffa, quien compartió con Gramsci el potencial para transformar el "lenguaje filosófico" en "política" y también en "economía" (Ginzburg, 2015: 43). Por ejemplo, la "alienación", que inicialmente

parte de un terreno filosófico en Hegel y Feuerbach, es llevada a la realidad social capitalista en la obra de Marx. El caso específico de "alienación" en Joan Robinson se refiere a la separación entre la realidad social y la economía dominante.

Como se trató en el capítulo III, la "alienación" en los *Manuscritos* actúa como respuesta al papel central del "trabajo" (Marx, [1932] 1992). El "trabajo" es la acción vital que media entre el ser humano y la naturaleza. Al mismo tiempo, el proceso de trabajo es la capacidad creadora a través de la cual los seres humanos obtienen ontológica y teleológicamente la autorrealización. En el capitalismo, esta capacidad ha sido "alienada" o separada del sujeto, cuya fuerza de trabajo se ha convertido en mercancía. La economía política marxista apunta a superar la "alienación" experimentada por los sujetos humanos en la sociedad capitalista.

En los *Manuscritos*, también es posible identificar un proceso de "alienación" de la teoría de la realidad. Para Marx ([1932] 1992b), la economía política había evitado históricamente ahondar en el origen de la propiedad privada. La relación entre trabajo enajenado y propiedad privada no aparece en la economía política clásica. En consecuencia, el pensamiento económico había "alienado" teóricamente una parte importante de la realidad capitalista, evitando indagar sobre el origen de la propiedad privada. En *El Capital*, esta denuncia se manifiesta en la formulación de la teoría de la explotación capitalista y principalmente en la categoría "plusvalía".

El análisis de la "alienación" expresa una relación directa entre Joan Robinson y Karl Marx. Robinson se enfrentó a un pensamiento económico dominante que había evitado ajustar sus modelos teóricos a la realidad social capitalista, mientras que al mismo tiempo intentaba subsumir todas las alternativas académicas al "equilibrio". Por lo tanto, *An Essay on Marxian Economics* representó una advertencia de Joan Robinson ([1942] 1982) para prevenir la alienación teórica en el pensamiento económico.

La introducción de Marx en la academia fue una tarea que preocupó a Robinson durante un período considerable. En 1953 expresó su desconcierto por los economistas que evitaban indagar en el enfoque marxista del desequilibrio; y marxistas que no criticaban las tesis de Marx. En *An Essay on Marxian Economics*, Robinson formuló un proyecto de elucidación, aproximación y debate entre el materialismo histórico y la economía moderna que sería expuesto en sus escritos posteriores. En su obra, se puede reconocer un doble proceso epistémico, en el que los economistas podrían desentrañar la teoría marxista, ayudando a desarrollar sus fortalezas y debilidades (Robinson [1942] 1982: xxii-xxiii). Además, Robinson acercó el materialismo histórico a la realidad contemporánea de las ideas económicas (Robinson [1942] 1982: xxiii). En consecuencia, su proyecto propone una alternativa a la alienación teórica de la realidad social en el pensamiento económico.

Joan Robinson sostiene que los estudios de la "demanda efectiva" y las teorías del "desempleo" (que Marx había esbozado pero no desarrollado por completo) pueden proporcionar una valiosa retroalimentación⁷⁹. Su investigación emprendió un examen dialéctico en el que se enriquecieron ambas visiones, interiorizando "sus críticas mutuas" (Robinson, [1942] 1982: xxiii). Resultando en un progreso generalizado de la economía que supera la alienación de la realidad social capitalista impuesta por la teoría económica dominante.

⁷⁹ Sin embargo, algunos estudios apuntan que en las ideas de Ricardo y Marx se desarrolló una teoría del "desempleo tecnológico" (Ramírez, 2019: 81).

Joan Robinson encuentra en la teoría marxista la antítesis de la economía ortodoxa porque percibe que sus enfoques epistémicos tienen propósitos diferentes. La economía dominante se caracteriza por 1) asumir el capitalismo como una parte inherente del orden natural, 2) entender su existencia como un equilibrio de intereses y 3) centrarse en preservar el *statu quo*. En contraste, el análisis de Marx asume que 1) el sistema capitalista es una fase histórica del desarrollo económico y social, 2) en la que las relaciones sociales están tipificadas por la dominación y la lucha de clases, así como 3) su principal objetivo es la transformación del sistema capitalista (Robinson, [1942] 1982).

Para Robinson, Marx examina la dinámica capitalista y sus contradicciones para generar una estrategia desde el proletariado que provoque la transformación y el colapso del sistema (Robinson, [1942] 1982: 3). Robinson encuentra en Marx un referente de coherencia epistémica entre los intereses de clase del proletariado y la ejecución "práctica" de una teoría que critica y busca transformar el capitalismo.

Es posible afirmar que Robinson detecta la existencia de un telos (τέλος) lo que significa que hay un objetivo último en la economía. En la *filosofía de la praxis*, el análisis capitalista va más allá del análisis de las leyes económicas y se enfoca en la transformación del sistema. Se puede identificar una perspectiva similar de los seguidores del marxismo humanista, quienes criticaron los avances concentrados exclusivamente en el estudio de las leyes capitalistas, y cuya primera formalización se reflejó en la crítica de Gramsci ([1948] 2018) a Benedetto Croce.

La lucha de Robinson contra la 'alienación' teórica en el pensamiento económico también se puede encontrar en las críticas que mantuvo con los teóricos constreñidos por la visión dogmática de *El Capital*. Este debate mantuvo una similitud con las polémicas de Gramsci con Croce y, posteriormente, entre los filósofos de la *praxis* y el estructuralismo. En este capítulo se han subrayado los debates que mantuvo Robinson con Paul Sweezy, Paul Baran y Shigeto Tsuru, que se relacionaron principalmente con el estancamiento de la teoría marxista y la incapacidad del marxismo para enfrentar los nuevos desafíos teóricos de la economía capitalista. Robinson vio en las condiciones de reproducción de su época la posibilidad de transitar hacia una formación social libre de explotación, a diferencia de los marxistas ortodoxos que concebían en la tendencia capitalista al monopolio la incapacidad de superar la alienación capitalista.

Las innovaciones de Robinson en la aplicación de la teoría marxista la llevaron a investigar la Revolución Cultural China porque proponía una organización socioeconómica, cooperativa, desinteresada y no burocrática (Tahir, 2020: 106). Sin embargo, criticó los efectos adversos de la Unión Soviética porque no fue más allá de los parámetros egoístas asociados con el mercado. Esta perspectiva también separó su trabajo de los principales marxistas que respaldaron el régimen soviético (Tahir, 2020: 23).

El análisis de Robinson mostró que la "explotación" no representa un punto de vista moral en la corriente principal del marxismo, lo que creó una contradicción teórico-práctica. La visión más economicista del marxismo profundiza en el estudio del capitalismo sin modificarlo porque está excluido del análisis de sus leyes económicas y espera su derrumbe (Lerner, 1945: 82). En contraste, la economía es una herramienta transformadora para Robinson y la explotación capitalista es moralmente reprochable. Siguiendo este argumento, la siguiente sección se centra en el hecho de que la teoría de Robinson se sustenta en los valores éticos derivados de la interpretación de *El capital* de la *filosofía de la praxis*

VI.II Robinson y la *filosofía de la praxis*

Robinson identifica que la contribución epistémica del materialismo histórico al pensamiento económico fue demostrar el vínculo necesario entre el análisis histórico (proporcionado por la teoría) y la transformación de la realidad social (práctica). Esta idea se manifestó en su esfuerzo por concienciar a los economistas de que las proposiciones que se derivan de sus teorías tienen un vínculo indisoluble con la realidad. Por tanto, sus efectos benefician o perjudican a las diferentes clases sociales en el sistema capitalista.

En primer lugar, la crítica de Robinson a la economía neoclásica muestra que los economistas ortodoxos justifican la realidad social y sus políticas a favor de la clase burguesa. La economía neoclásica se caracteriza epistémicamente como "estática". El estudio de Robinson muestra que el pensamiento económico dominante preserva el *statu quo* a través de una apariencia de imparcialidad del lenguaje científico.

En segundo lugar, el análisis de Robinson señala que si se sigue la perspectiva neoclásica, la economía se reduce a formular modelos matemáticos cada vez más elaborados, que elevan el grado de abstracción de la realidad social capitalista. En consecuencia, identifica que la capacidad de transformar la situación social de explotación humana está restringida.

A diferencia del argumento neoclásico, que oculta sus fines políticos y económicos en su teoría, Joan Robinson demuestra que en el proyecto de Marx los objetivos políticos y económicos son explícitamente evidentes. En *El capital* (concretamente en los tomos II y III), Marx ([1885] 1992a, [1894] 1959) plantea la posibilidad de modificar el sistema económico a través de la crítica de sus contradicciones. Robinson también destacó la capacidad de las ideas para influir en la sociedad en *El Capital* y promover la superación de las contradicciones capitalistas a través de la acción humana (explícitamente de la clase obrera). Por último, Robinson encuentra en el marxismo una herramienta epistémica "dinámica" que no limita la justificación de la realidad social sino que pretende transformarla a partir de un proyecto que emerge de la clase trabajadora. Joan Robinson cree que el pensamiento económico debe introducir esta característica "dinámica" como propósito fundamental de su producción teórica.

Asimismo, el trasfondo "dinámico" reconocido por Robinson se opone epistémicamente a las reinterpretaciones de la corriente principal del marxismo (Paul Sweezy, Paul Baran y Shigeto Tsuru). Se puede detectar que el enfoque de Robinson llega a conclusiones similares (partiendo del marxismo) a la *filosofía de la praxis* desarrollada por Antonio Gramsci y en los enfoques de Adolfo Sánchez Vázquez, desarrollados durante el siglo XX. En concreto, se puede percibir una concordancia con la relevancia del proceso de desmitificación teórica desarrollado por Engels y Marx en la fundamentación del materialismo histórico (estudiado en el capítulo I), en torno a la dialéctica hegeliana, la percepción feuerbachiana del ser humano y la economía política clásica.

Como se exploró en el capítulo I y II, durante la segunda mitad del siglo XX, marxistas como Adolfo Sánchez Vázquez respondieron al estructuralismo de Althusser (1965) sobre la "ruptura epistemológica" en Marx. Sin embargo, las bases de este debate aparecieron poco después de la muerte de Marx, a fines del siglo XIX y principios del XX. Una de las primeras denuncias fue la crítica de Antonio Gramsci a la obra de Bujarin por reducir el materialismo histórico a un manual de conceptos. Estas obras se caracterizaron por una concepción del materialismo histórico como un economicismo determinista (estudiado en el capítulo I). En este sentido, es

posible encontrar dos razones para considerar a Robinson como una pionera de la *filosofía de la praxis* en las ideas económicas.

En primer lugar, su obra contiene elementos relativos a la reevaluación de la obra de Marx desde una perspectiva humanista, que en el caso de Robinson se desarrolla a través de la categoría alienación. Su examen se vincula con los argumentos de inspiración gramsciana, difundidos por Piero Sraffa (por ejemplo, el caso de Wittgenstein en el lenguaje, estudiado en la sección anterior) en el que las categorías humanistas de Marx, fundamentan una visión epistémica pluralista y dinámica de la economía que supone la retroalimentación de ésta con otros campos de investigación. En segundo lugar, Joan Robinson, al reintroducir al marxismo en el ámbito académico durante el siglo XX posibilita que se entable un diálogo académico entre las principales teorías económicas y el marxismo. Se trata de una diversificación del marxismo en el pensamiento económico y en más disciplinas del conocimiento, como la propuesta de Sánchez Vázquez que promueve expandir el materialismo histórico a la ética y la política. Estos argumentos posicionan a Robinson como una filósofa de la *praxis* en el pensamiento económico, que genera un nuevo impulso al materialismo histórico y resta atención al carácter hermético impulsado por la economía marxista dominante de la época.

Las interpretaciones de inspiración gramsciana, como las de Adolfo Sánchez Vázquez, consideran un proceso de reconquista de los aspectos "dinámicos" de la filosofía alemana en el materialismo histórico. Como se explicó en el capítulo I, en el pensamiento hegeliano se fundamentaba la noción del "fin de la historia", mediante la que se hacía apología de la realidad social imperante, apostando por un carácter conservador de la filosofía y la legitimación del *statu quo*. Esto resultó en una caracterización "estática" de la realidad, que se oponía a la transformación social.

En el capítulo I, se explicó que el marxismo logró teorizar desde una perspectiva dinámica de la realidad social, al reconquistar la dialéctica hegeliana y proponer un ser humano histórico que se había inspirado en Feuerbach, pero que al mismo tiempo lo criticaba. La valoración que hace Sánchez Vázquez de este fenómeno permite identificar un panorama "dinámico" (Jiménez Contreras, 2021: 176). La propuesta de Marx implica que las categorías epistémicas no deben ser consideradas estáticamente, ni asumidas como verdades absolutas.

Robinson detectó en los debates con los economistas políticos marxistas (Paul Sweezy, Paul Baran y Shigeto Tsuru) que las ideas de *El Capital* se habían vinculado a una realidad "estática", que se oponía a la capacidad "dinámica" de transformación social propuesta por el materialismo histórico. Por lo tanto, es contradictorio que Engels y Marx confrontaran a la filosofía hegeliana ya los jóvenes hegelianos con mantener un carácter estático respecto al cambio de la realidad social; y más tarde, los seguidores de su teoría consolidaran una teoría conservadora, contemplativa y estática en la economía política marxista.

Robinson critica que las leyes deducidas de *El capital* sean concebidas como verdad absoluta en el marxismo dominante. En su obra se detecta una metodología de "reconquista", en este caso de la capacidad "dinámica" del marxismo. Encontró en el pensamiento marxista un método epistémico revolucionario que le permitió desaprobare la teoría dominante y utilizar la economía como mecanismo de transformación social, como lo hicieron Engels y Marx con la filosofía hegeliana. En las elaboraciones del marxismo económico vio una especie de "ostracismo" teórico, que se limitaba a investigar las tendencias capitalistas sin buscar la transformación de la realidad económica a través de la acción humana directa. Tanto la

propuesta de Robinson, como la de los filósofos de la *praxis* coinciden en que la teoría marxista debe apostar por transformar el modo de producción a través de las acciones humanas.

De manera similar, la crítica del materialismo histórico a la economía política clásica es paralela al debate entre la teoría económica contemporánea y las ideas de Robinson. El vínculo se puede encontrar en la necesidad de Marx de que la economía política se ocupe de las necesidades humanas. Para Marx, la economía política clásica teorizaba sobre una realidad ficticia. Marx mostró que la economía política clásica había concebido un *homo-economicus* abstracto que estaba desconectado de la sociedad y la realidad. La percepción histórica de Marx le permitió mostrar que estas posturas estaban asociadas con la legitimación del capitalismo. El materialismo histórico también desmitificó el papel abstracto del ser humano construido por Hegel y los jóvenes hegelianos. Específicamente, desafió la percepción central de Feuerbach sobre los sujetos y la naturaleza, desvinculándola de la filosofía hegeliana (como se estudió en el capítulo I).

En la sección anterior, se describió que Robinson también participó en un debate con la teoría económica que se consolidó como una crítica de los principios epistémicos del pensamiento económico. Robinson (como Marx) desafió el papel abstracto de la teoría económica y su incapacidad para responder a las necesidades sociales. Asimismo, es posible detectar el vínculo entre Robinson y una revalorización del marxismo en el pensamiento económico que deriva de la asimilación de la *filosofía de la praxis* como una alternativa en la economía.

En la sección anterior, se describió que Robinson también participó en un debate con la teoría económica que tomó la forma de una crítica de los principios epistémicos del pensamiento económico. Robinson, como Marx, desafió el papel abstracto de la teoría económica y su incapacidad para responder a las necesidades sociales. Igualmente, es posible detectar un vínculo entre Robinson y Marx, así como una revalorización del marxismo en el pensamiento económico que se deriva de la asimilación de la *filosofía de la praxis* como una alternativa al desarrollo de las ideas en el pensamiento económico.

Uno de los aportes que reflejó la incorporación de la *filosofía de la praxis* al ámbito de la economía durante el siglo XX fue la reinterpretación de las lecciones marxistas desde una perspectiva académica más amplia, iniciada por Robinson. Así, por ejemplo, la discusión de Robinson sobre la inviabilidad de la teoría del valor trabajo en los clásicos y la de Marx dan como resultado la fundamentación de una visión crítica del carácter injusto del capitalismo.

La *filosofía de la praxis* elaborada por Adolfo Sánchez Vázquez acepta la vigencia de la teoría marxista del valor trabajo y deriva de ella una crítica ética al capitalismo. La *plusvalía* se reconoce como el resultado del trabajo no remunerado, que históricamente en el capitalismo está asociado a la separación de los trabajadores de sus medios de producción, del producto de su trabajo, de la posibilidad de autogestionar su creación y de la capacidad humana para desarrollarse libremente a través del mismo.

Sin embargo, Robinson ([1942] 1982: 14) no está convencida por la definición de valor, expresada en la idea de "el trabajo socialmente necesario para producir una mercancía". Ella piensa que esta noción formula una relación confusa entre "valor y precio" (Robinson, [1942] 1982: 14). Robinson considera que habría que forzar el significado de valor para asumir que los precios son equivalentes a los valores (Robinson, [1942] 1982).

Robinson introdujo la categoría "demanda efectiva" para cuestionar la noción de "valor" de Marx (Robinson, 1944: 32). Sin embargo, se puede sostener que la "demanda efectiva" está involucrada en el valor, planteado por Marx, porque la mercancía solo tiene valor si hay "demanda efectiva". Para Marx, la "demanda efectiva" está vinculada con el valor porque la mercancía solo tiene valor si existe una "demanda efectiva" para comprarla. Al minimizar la importancia del volumen I de *El Capital*, Robinson no considera presente este argumento. Sin embargo, en Marx, el valor es al mismo tiempo "subjetivo y objetivo". Esto significa que Marx incluye la "demanda efectiva" en su noción de valor, encontrándose implícita en las categorías que constituyen la idea de valor de Marx: "valor de uso y valor de cambio" (Marx, [1867] 2014)⁸⁰.

Robinson dedujo que bajo el supuesto de Marx en el que los valores son equivalentes a los precios, se admite cierto grado de uniformidad de los salarios. En consecuencia, en términos monetarios, la "plusvalía por unidad de trabajo" tendería a igualar el grado de explotación (es similar en todas las industrias). En esta circunstancia, los precios y los valores relativos son equivalentes (Robinson, [1942] 1982: 15). Sin embargo, como la composición orgánica del capital varía, difiere en las diversas industrias. Si el nivel de explotación es igual, entonces la relación de ganancia por unidad de capital se modifica en relación inversa al capital por hombre invertido (Robinson, [1942] 1982: 15). Por lo tanto, Joan Robinson concluye que solo es posible que la tasa de ganancia y el grado de explotación sean iguales en todas las industrias si la relación entre capital (empleado) y trabajo (empleado) es la misma.

Robinson interpreta que en *El Capital*, Tomo III (en el que Marx ([1894] 1959) ha planteado el supuesto de que los precios y los valores dejan de corresponder), el "capital por hombre" emplea cambios relativos a las condiciones técnicas (Robinson, [1942] 1982: 15). Ella interpretó que la competencia entre capitalistas produce una participación de beneficio promedio desde un punto de vista cuantitativo, lo que finalmente se traduce en una tendencia a "una tasa de beneficio uniforme". En ese caso, es evidente que el nivel de explotación no es homogéneo y, en consecuencia, los precios relativos no son iguales a los valores (Robinson, [1942] 1982: 15).

Las investigaciones de Lippi (1996: 105) muestran que en Marx, el "trabajo incorporado" representa "la base" para la formación de los "precios" y la "tasa de ganancia". Lippi (1996: 105) explica que los valores "no son proporcionales a los precios". Asimismo, no se han aceptado "como precios correctos en circunstancias especiales". Sin embargo, en *El capital*, Volumen I, el "valor" se presenta como un argumento "completamente independiente del problema de los precios". Es la manifestación histórica y específica de una ley "natural" más general (Lippi, 1996: 105).

La preocupación de Robinson por transformar los valores en precios resulta de la influencia de lo que Lippi (1996: 106) llama "la ortodoxia matemática de Sraffa", en la que la medición cuantitativa de las categorías económicas es fundamental. Por lo tanto, es discutible que Robinson no encuentre la manifestación histórica de la ley más general en la teoría del valor de Marx, como sostiene Lippi (1996). No obstante, en el primer apartado, este capítulo ha

⁸⁰ Marcuzzo (2018: 122) destaca que el análisis de la teoría del trabajo de Robinson, sobre *El capital*, generó en los marxistas una especie de antipatía hacia los desarrollos de Robinson que restó importancia a su obra.

dejado claro que la obra de Sraffa debe revalorarse a través de la difusión de la *filosofía de la praxis* que llevó a cabo en los círculos académicos de la Universidad de Cambridge.

Si se sigue esta línea de pensamiento, las ideas de Lippi (1996) pueden ser cuestionadas por las siguientes razones. En primer lugar, Robinson ([1942] 1982: 37) destaca la importancia de la teoría del valor trabajo como herramienta epistémica de transmisión de "ideas", que profundiza y revela la verdadera "naturaleza" del sistema capitalista. En segundo lugar, la caracterización de la teoría del valor como fuente epistémica (o de una ley más general) puede asumirse como una revalorización de la idea de valor desde el pensamiento económico, sin abandonar la *filosofía de la praxis*, pues Robinson recupera de la teoría del valor trabajo los elementos centrales de la fundación del capitalismo. Finalmente, esta noción histórica proporciona a Robinson un aparato de crítica contra el enfoque ahistórico de la economía ortodoxa. Le permite desarrollar una perspectiva que desafía éticamente al capitalismo.

La vigencia de la teoría del valor de Marx aparece en Robinson representada por la caracterización histórica de su obra *Libertad y necesidad*. La historia de la sociedad se muestra en una perspectiva de inspiración marxista a través de los "modos de producción" y las "relaciones sociales de producción", donde la transformación de la fuerza de trabajo en una mercancía caracteriza históricamente al capitalismo. Robinson había distinguido esta perspectiva desde *An Essay on Marxian Economics*, donde se reconoce al capitalismo como un sistema de relaciones de explotación. Una clase de trabajadores que no posee otro medio de subsistencia que la venta de su fuerza de trabajo es explotada por una clase capitalista (Robinson, 1970).

Se puede distinguir que Joan Robinson coincide con el filósofo de la praxis Adolfo Sánchez Vázquez ([1967] 2003a: 508) en que *El Capital* muestra una teoría "general" del trabajo humano, de sus productos, y de la forma histórica que adoptan en el capitalismo. Además, ambos autores llegan a conclusiones similares sobre el papel ético del marxismo al denunciar la subordinación de la reproducción social al capitalismo.

También es posible argumentar que Robinson, influenciada por la *filosofía de la praxis*, introdujo en los círculos académicos la idea de que la propiedad privada capitalista (por sí misma) no representa una actividad productiva (Robinson, [1942] 1982: 8). A diferencia de la economía neoclásica, que reconoce la existencia del capital como productivo (por sí mismo) y, por tanto, no cuestiona que los ingresos provengan de la propiedad privada (Robinson, [1942] 1982: 38). Robinson propone que las fuerzas dinámicas capitalistas y la ciencia en la industria son actividades productivas. En el mismo sentido, Marx concibió el desarrollo de las fuerzas productivas en el sistema capitalista y la reconversión de la plusvalía en capital como consumo productivo (Robinson, [1942] 1982: 39).

Sin embargo, la divergencia "aparente" que surge entre la *filosofía de la praxis* y la propuesta epistémica de Robinson deriva de su asociación con la tradición reformista keynesiana. Este enfoque ignora la preocupación de Robinson por aplicar las ideas del pensamiento económico a la realidad social y su vinculación con la superación de las relaciones de explotación en el sistema capitalista. Su asociación "aparente" con el reformismo capitalista también pierde de vista el trabajo de Robinson para resaltar las conexiones del pensamiento económico con la filosofía y la ética. Estas relaciones habían sido eclipsadas, por un lado, por la supuesta neutralidad valorativa de la corriente principal de la economía, basada en el uso del lenguaje matemático, y por otro lado, por la "supuesta" distinción entre las ideas de la madurez teórica

de Marx y las de su juventud, que asociaban el materialismo histórico exclusivamente con el análisis de las leyes capitalistas.

Es posible encontrar una manifestación temprana del ejercicio de la *filosofía de la praxis* en las ideas económicas de Robinson. En primer lugar, Robinson plantea una alternativa teórica del marxismo en el pensamiento económico, en la que se muestra que la economía de Marx mantiene una relación vinculante con los intereses de la clase trabajadora. Robinson actualiza el materialismo histórico poniéndolo en contacto los desarrollos de la teoría económica contemporánea y destaca el papel de la economía como herramienta que conecta la teoría y la práctica. En segundo lugar, al inferir que la economía marxista manifiesta un punto de vista que critica éticamente el papel subalterno de la reproducción social frente a la reproducción capitalista, Robinson destaca que el marxismo no se excluye del análisis de las leyes capitalistas. Así, Robinson retomó indirectamente la perspectiva "abierta" del materialismo histórico de Gramsci ([1948] 2018) en su crítica a Benedetto Croce. Por tanto, se puede decir que las "divergencias" entre la *filosofía de la praxis* y los planteamientos de Robinson son "superficiales" y se centran en una percepción parcial de su obra.

Uno de los puntos más destacables sobre la relación entre la *filosofía de la praxis* y Joan Robinson es el análisis de las implicaciones morales de la obra de Marx en *El Capital*. Robinson sienta un precedente de la necesidad del pensamiento económico de considerar el carácter injusto e inhumano del sistema capitalista que emerge de su interpretación de *El Capital*. Estas ideas muestran una relación vinculante con la explicación de la *filosofía de la praxis* de inspiración gramsciana de Adolfo Sánchez Vázquez a mediados del siglo XX.

Como se estudió en el capítulo II, en respuesta al marcado carácter "economicista" que buscaba especializar el materialismo histórico en el examen de las leyes capitalistas y desvincularlo del terreno filosófico de la juventud de Marx, Adolfo Sánchez Vázquez reinterpreta la importancia de la ética en el marxismo. Para Sánchez Vázquez, el pensamiento económico se relaciona directamente con el terreno explorado por la ética. Sánchez Vázquez (2005) explica que las relaciones económicas influyen en la moral dominante de una sociedad. Por tanto, parte del conocimiento de esa moral se obtiene estudiando los datos que aporta el pensamiento económico. Cabe destacar que tanto Sánchez Vázquez como Robinson critican el egoísmo asociado a las ideas económicas.

Sánchez Vázquez (2005) explica que los actos económicos se correlacionan con el mundo moral porque plantean cuestiones éticas. Para Sánchez Vázquez, el pensamiento económico, a través del estudio de las relaciones históricas de producción y los modos de producción, ayuda a esclarecer cuestiones éticas. Esta percepción contribuye a definir la relación vinculante entre ética y economía iniciada por Robinson en su análisis de *El capital*. La introducción y difusión del materialismo histórico por parte de Robinson en los círculos académicos presenta la posibilidad de ampliar el horizonte temático del pensamiento económico y romper las barreras asociadas con un enfoque determinista. La apreciación de Joan Robinson sobre el pensamiento marxista puede ser asumida como una propuesta de integridad académica en la economía. Ésta se lleva a cabo a través de una visión ética del discurso de Marx y una crítica epistémica de la teoría económica ortodoxa. La investigación de Robinson muestra que la teoría económica se ha caracterizado por ocultar los intereses de la burguesía, consolidando un "comportamiento poco ético". Este argumento será explorado en profundidad en el siguiente capítulo.

Capítulo VII. ¿Por qué está en peligro la integridad académica en el pensamiento económico? Joan Robinson, su reapreciación de la economía marxista y su crítica ética de la teoría económica ⁸¹

La integridad académica se relaciona con un conjunto de valores que los investigadores deben seguir para garantizar sus resultados que se encuentran conectados necesariamente con la ética. La integridad académica puede evocar "fuertes emociones en profesores, investigadores y estudiantes debido a que "suele asociarse a comportamientos negativos" (Bretag, 2018). Por lo general, cuando se habla de cuestiones relacionadas con la integridad académica, se tiende a vincularlas con "malas prácticas" como "el engaño, el plagio, la deshonestidad" y el "fraude" (Bretag, 2018). Sin embargo, Tracey Bretag (2018) indica que un enfoque más productivo de la integridad académica se centra en "promover los valores positivos de la honestidad, la confianza, la equidad, el respeto, la responsabilidad y el coraje como los motores intrínsecamente motivados para la práctica académica ética" (Bretag, 2018).

En un contexto práctico, se ha demostrado que la existencia de códigos "tiene un impacto positivo en la integridad académica", especialmente en los estudiantes que llegan a percibir el "código de honor como parte integral de una cultura de integridad" (McCabe et al., 1999: 212, 230). Sin embargo, en un sentido ético, es posible identificar una reflexión y la formación de una cultura de integridad académica, que va más allá de los códigos de honor. Se ha determinado que es necesario asumir una posición crítica sobre el alcance de la actividad investigadora, que debe manifestarse en el ejercicio de un conjunto de "virtudes", en el sentido aristotélico, entendidas como "cualidades personales que debemos poseer" (Macfarlane, 2009: 1). El planteamiento de Macfarlane profundiza en la reflexión individual que cada investigador debe hacer al acercarse a un tema concreto. Asume que la integridad académica abarca un espectro más amplio que el mero seguimiento de los códigos deontológicos. Macfarlane (2009) anima a los intelectuales a cuestionar sus valores de investigación y a desarrollar cualidades positivas expresadas en el despliegue de virtudes para ser un buen investigador.

Durante el siglo XVIII, la teoría de la virtud fue fundamental para el surgimiento del pensamiento económico. El desarrollo de la noción de virtud por parte de Mandeville influyó en los debates que condujeron a la formación del pensamiento económico, principalmente los derivados de la obra de Mandeville ([1714] 1998) *La fábula de las abejas: O Vicios privados, beneficios públicos*. Douglass (2020: 5) describe que "la teoría de Mandeville se basa en una clara distinción entre la idea que tenemos de la virtud real y la práctica generalizada de la virtud falsificada"⁸². La virtud falsificada "sólo puede ser juzgada como falsa si no alcanza alguna idea ampliamente respaldada de la virtud real" (Douglass, 2020: 5). Para Mandeville, no podríamos "pretender dar el nombre de virtud a toda actuación". Por el contrario ("al impulso de la naturaleza"), necesitamos "los beneficios de los demás por un deseo de alabanza y una aversión a la vergüenza" (Douglass, 2020: 5).

Douglass (2020: 5) describe que, para Mandeville, si queremos vivir en sociedad, es necesario

⁸¹ Una versión previa de este capítulo ha sido publicada en *Iberian Journal of the History of Economic Thought*. Jiménez Contreras, B. (2022). Academic Integrity at Risk. Joan Robinson's Interpretation of Marxian Economics and her Ethic critique of Orthodox Economic Theory.

⁸² Siguiendo las ideas de Mandeville, Douglass (2020: 5) explica que los seres humanos "sólo practican la virtud 'falsificada' y no la 'verdadera'". La virtud 'real' consiste en "acciones que proceden de una victoria sobre las pasiones" y la 'virtud falsificada', son "aquellas resultado de una conquista que una pasión obtiene sobre otra" (Douglass, 2020: 5).

"tener una idea de la virtud que vaya más allá" de realizar actos beneficiosos por motivos egocéntricos. Sin embargo, la virtud suele confundirse con las acciones egoístas. Para Mandeville, la virtud excede lo que es "humanamente posible" o depende de una imagen distorsionada de la naturaleza humana (Douglass, 2020: 5). Así, los humanos han sido exaltados por encima de los animales para alcanzar un "estándar" adecuado para la sociedad (Douglass, 2020: 5). La idea de Mandeville sobre la naturaleza humana no se basa en buscar el beneficio de los demás, aunque tales actos se produzcan esporádicamente (Douglass, 2020: 6) mantenemos "normas morales" en las que una acción no es virtuosa si está motivada por el egoísmo (Douglass, 2020: 6).

Las ideas de Mandeville fueron un "desafío" para la ilustración escocesa (Trincado, 2019: 4). Trincado (2019: 4) explica que Hutcheson, Hume y Smith se enfrentaron al "cinismo provocador de Mandeville" porque "necesitaban saber si la sociabilidad, la virtud y la justicia son naturales". Smith otorgó un papel esencial a las virtudes en su planteamiento teórico. En 1790, tras la publicación de *La riqueza de las naciones*, decidió añadir una sección sobre las virtudes a la sexta edición de *La teoría de los sentimientos morales* (Blosser, 2016: 166). Blosser (2016: 166) explica que el enfoque de Smith sobre la economía política le había llevado a preocuparse por "el poder de la vida comercial para corromper la humanidad de los trabajadores y de los ricos por igual". El aumento de los bienes, la vida comercial y las libertades individuales requerían una estructura moral para reducir la corrupción del sistema económico (Blosser, 2016: 166).

Adam Smith define la "virtud" como "la excelencia, algo inusualmente grande y bello, que se eleva muy por encima de lo vulgar y ordinario" (TMS, I.i.6)⁸³. Los estudios de Blosser (2016: 166) sobre Adam Smith muestran que "la virtud está incrustada en una... compleja psicología moral que se basa en cómo la gente utiliza su imaginación para desarrollar la simpatía y el espectador imparcial, que informan los juicios morales virtudes y leyes" (Blosser, 2016: 166). El análisis de las virtudes en Smith muestra que "la vida comercial no se construye sobre el... interés propio para generar riqueza... sino que se construye sobre la simpatía con los demás para aliviar el sufrimiento de los pobres" (Blosser, 2016: 176)⁸⁴. Por lo tanto, Smith "utiliza las virtudes para crear una educación de teoría moral para ser responsable, y muestra cómo la ética de la responsabilidad podría aplicarse a la economía" (Blosser, 2016, 164).

Los estudios que desvinculan a Smith del utilitarismo (Haakonssen, 1981; Vivenza, 2001) han ayudado a recuperar la "lucha consciente" de Smith contra la teoría de la utilidad de Hume (Trincado, 2003: 43). Estas apreciaciones han mostrado que, para Smith, la concepción del ser humano como un ser "ansioso" que actúa continuamente "de forma individual en previsión de los placeres futuros" revela un exceso de abstracción por parte del utilitarismo, que da lugar a la "corrupción" de la "comprensión de las cosas" (Trincado, 2003: 56). En la obra de Smith, los sistemas científicos se conciben como una combinación de "razón" y "experiencia" (Trincado, 2004: 171). Son "invenciones de la imaginación para conectar fenómenos naturales que, de otro modo, estarían separados, y que se expresan como si hubiera cadenas entre ellos. La realidad subyace, pero las cadenas son el efecto irreal del sistema" (Trincado, 2004: 174).

⁸³ La visión de Smith sobre las virtudes estaba en línea con las "virtudes antiguas" (como la noción de virtud de Aristóteles), en lugar de los enfoques "ilustrados" de la virtud (Blosser, 2016: 166).

⁸⁴ Blosser (2016: 168) demuestra que para Smith, "estamos moralmente obligados a ser mejores simpatizantes". El objetivo del ser humano "no es ignorar o erradicar la alteridad del otro, sino entablar un diálogo que evoca la responsabilidad por uno mismo y por el otro" (Blosser, 2016: 168).

Desde el punto de vista de Smith, el utilitarismo en la ciencia es perjudicial porque el sistema aparece reducido a principios ajenos a la propia ciencia (Trincado, 2004: 174). Por ello, las revalorizaciones de la obra de Smith que impugnan al utilitarismo han confluído con las posiciones del pensamiento económico que critican la simplificación del ser humano y de la realidad en la teoría económica neoclásica.

Como se ha venido sosteniendo en esta tesis, a través de las reinterpretaciones de Smith, que ponen de manifiesto la necesidad de construir una relación sólida entre la ética y la economía, algunos economistas han examinado la responsabilidad de sus ideas y su influencia en la sociedad, así como los principios e intereses que sustentan las distintas tradiciones económicas. Este análisis ha cobrado importancia con la publicación de *On Ethics and Economics* de Amartya Sen (1987), que profundiza en la conducta ética de los economistas. Sen (1987) critica la teoría económica dominante por su alejamiento de la ética. Los estudios de Martha Nussbaum (2001: 13) inspirados en "el enfoque de las capacidades en la idea marxiana/aristotélica del funcionamiento verdaderamente humano" han sido relevantes para proponer alternativas al precepto de la maximización de la utilidad (como se analizará en el siguiente capítulo).

En la historia económica, el análisis de los intereses y su relación vinculante con el pensamiento económico cobró importancia con la obra de Albert Hirschman (1977) *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos a favor del capitalismo antes de su triunfo*. Hirschman (1977) muestra que el surgimiento del capitalismo cambió la moral social. Vicios medievales como el "lucro" o la "usura" se transformaron en virtudes bajo el sistema capitalista.

El precedente intelectual que estos autores tienen en común es la obra de Joan Robinson. La investigación de Robinson se caracterizó por una profunda crítica de los principios de la teoría económica contemporánea. Desde sus primeros escritos, Robinson planteó alternativas a los postulados clásicos de la economía dominante. Su escuela de pensamiento estaba principalmente influenciada por su mentor John Maynard Keynes. Sin embargo, como se estudió en el capítulo anterior, la incursión de varios autores, como Michael Kalecki, Piero Sraffa y Maurice Dobb en el *circus* hizo que Robinson ampliara su horizonte teórico más allá de los límites establecidos por la corriente económica principal.

En el capítulo anterior se argumentó que tras la publicación de la *Teoría General* ([1936] 2018), los miembros del *circus* se preocuparon por la interpretación del equilibrio general de la teoría keynesiana. Sobre todo porque, históricamente, los economistas del *circus* habían sido testigos de la incapacidad de la teoría económica dominante para explicar la realidad capitalista. En este contexto, Robinson comenzó a examinar la teoría económica y a proponer alternativas teóricas inspiradas en Marx, Dobb, Kalecki y Sraffa. En 1942, Joan Robinson publicó *An Essay on Marxian Economics*, en el que recuperaba los planteamientos de Marx en el ámbito académico y comparaba la base epistémica de la teoría económica con la economía marxista.

Para Joan Robinson, un elemento clave en los planteamientos de Marx es la transparencia que expresa en su discurso porque revela los objetivos e intereses que persigue en su teoría. La revalorización de Robinson nos permite considerar varios problemas relacionados con los procedimientos éticos y epistémicos de los economistas. Este capítulo trata de responder a la pregunta: ¿deben los economistas mejorar la integridad académica de sus teorías? Al mismo tiempo, una lectura de la obra completa de Marx arroja una similitud importante entre la forma en que Marx abordaba el concepto de integridad académica y la manera a la que llegó Robinson a una conclusión sobre ella, guiada por *El capital*. Por ejemplo, en *Teorías de la plusvalía* Marx genera un concepto sobre la honestidad académica en el pensamiento económico. La idea

de Marx ([1956] 1968: IX, 2) es que la honestidad de Ricardo proviene de una verdad objetiva en sí misma, aunque ésta se encuentra alineada con el interés de la burguesía industrial. Sin embargo, si la burguesía entra en un conflicto de interés con este resultado de investigación, Ricardo seguiría sosteniendo esta verdad y criticaría a la burguesía.

Malthus, a quien Marx ([1956] 1968: IX, 2) ve como deshonesto, sólo logra llegar a conclusiones de las premisas científicas dadas. En su afán por mantener los intereses de clase con los que él se encuentra identificado. Así, llega a obtener conclusiones “agradables” o “útiles” para legitimar a la aristocracia en favor de la burguesía, o proponer argumentos en favor de ambas clases pero en detrimento del proletariado (Marx, 1968 [1956] IX, 2)

Esta crítica mantiene una continuidad en la lectura que hace Robinson de Marx y que la transfiere a la denuncia de la teoría económica contemporánea. La teoría económica parte de premisas dadas (al igual que Malthus) y estas conclusiones son útiles a la teoría económica para legitimar a la clase dominante burguesa. Robinson (en un argumento similar al que Marx percibe en Malthus) ve en los economistas burgueses la deshonestidad, en el hecho de que ellos buscan el aumento de la utilidad asociado a un supuesto bienestar social. Sin embargo, la maximización de la utilidad no supone objetivamente un bien sino sólo en la medida en que esta teoría mantiene el *statu quo* de los intereses de la clase dominante (de la misma manera que Malthus mantenía los intereses de la aristocracia o en ocasiones de la burguesía y de ambas contra el proletariado).

En el siguiente apartado se presentan las afirmaciones de Robinson que cuestionan ética y epistemológicamente la teoría económica ortodoxa, tomando como referencia la obra de Marx para mejorar la integridad académica en el pensamiento económico. Los intereses se definen como la intención que existe en las formulaciones teóricas de los economistas de beneficiar a una clase social. Se demuestra que en las ideas económicas no hay “neutralidad de valores”. Por lo tanto, los economistas deben revelar que sus elaboraciones teóricas están vinculadas al beneficio económico de una clase social. En el caso de la economía neoclásica, Robinson detalla un esfuerzo por ocultar el mantenimiento del *statu quo de la burguesía* bajo la idea de la eficiencia del mercado. Sin embargo, en la economía marxista, detecta que los intereses del proletariado y la transformación social se manifiestan explícitamente. Además, esta parte explica que el estudio de Robinson constituye un marco para que los economistas reflexionen sobre los fundamentos éticos y epistémicos de sus teorías.

En la segunda sección, las ideas de Robinson se extrapolan al enfoque desarrollado por Macfarlane (2009) sobre la teoría de la virtud en el ciclo de investigación. Se propone un análisis que identifica vicios y virtudes en el estudio de Joan Robinson, destacando la necesidad de que el pensamiento económico mejore la integridad académica de sus teorías a través del desarrollo de “virtudes”.

VII.I Marx y la integridad académica en el pensamiento económico

El trabajo de Robinson pone de manifiesto el papel secundario que la investigación de Marx había desempeñado en la economía. Como se mostró en el capítulo I, a principios del siglo XX, el marxismo se caracterizó por su vinculación con el movimiento obrero. La producción del marxismo estuvo vinculada principalmente a los debates de la Segunda Internacional durante la primera mitad del siglo XX. El enfoque marxista dominante durante este periodo se había consolidado a través de los trabajos de Bernstein y Kautsky.

Sin embargo, algunas contribuciones notables al pensamiento económico provenían del

marxismo. En 1910, Hilferding había publicado *El capital financiero* que, junto con la obra de Lenin (1916), constituía una teoría del imperialismo (Gaido y Quiroga, 2021: 63). En 1913 se publicó *La acumulación de Capital* de Rosa Luxemburg (2003), obra que llamó la atención de Joan Robinson, quien escribió la introducción en 1951 en su traducción al inglés. Maurice Dobb (1929), miembro cercano del *circus*, había criticado la teoría económica ortodoxa y su noción de equilibrio. Sin embargo, su principal línea de investigación estaba vinculada a un análisis marxista de la economía y la historia.

El marxismo no había propuesto una crítica de los fundamentos éticos y epistémicos de la teoría económica dominante. Como se analizó en el capítulo anterior, Robinson se dio a la tarea de reflexionar sobre la economía marxista y presentar una revisión de la teoría económica ortodoxa. El análisis de Joan Robinson es pionero al cuestionar la teoría económica convencional desde una posición crítica que se opone a su prevalencia como apreciación viable de la realidad social. Esta crítica se hizo explícita en *An Essay on Marxian Economics*, en el que Robinson contrasta epistémicamente la teoría económica con la economía marxista y, al mismo tiempo, genera un trasfondo ético para mejorar la integridad académica en el pensamiento económico, que continúa explorando a lo largo de su obra. A veces, está implícito en su crítica a la teoría económica ortodoxa; otras veces, aparece como parte central de su desarrollo teórico, como en su libro *Economic Philosophy* (1962).

En primer lugar, Robinson sostiene que los economistas ortodoxos han asumido el capitalismo como un orden eterno y natural (Robinson, [1942] 1982: 1). Las leyes de la teoría económica son un conjunto de verdades siempre aplicables, independientemente del espacio o del tiempo. Esto significa que el sistema capitalista ha existido siempre, negando cualquier otra forma de producción y consumo en la historia de la humanidad. Para Robinson ([1942] 1982: ix), un gran mérito del método de Marx es teorizar desde una perspectiva histórica en el pensamiento económico⁸⁵.

La ahistoricidad neoclásica afecta a la percepción que los economistas tienen de la sociedad; la historia humana se presenta como una realidad que se adapta a las leyes del mercado. Robinson destaca especialmente la invalidez de la teoría económica para analizar el capitalismo contemporáneo. Los trabajos posteriores de Robinson muestran que la historia ocupa un lugar principal cuando se acepta que "la incertidumbre de las expectativas... guía el comportamiento económico" (Robinson, 1974: 202).

La economía marxiana tiene una base histórica, por ello, Robinson (1974: 202) insiste en que los economistas postkeynesianos tuvieron que recurrir a ella, superando muchos años de dominio teórico de la economía neoclásica. La percepción histórica permite identificar diferentes fases de desarrollo económico y social en el sistema capitalista. El capitalismo no tiene las mismas condiciones de reproducción. Por ello, Robinson propone un análisis dinámico y evolutivo que responde a la teorización de la realidad social. A diferencia de los economistas neoclásicos, Robinson encuentra en Marx una fuente teórica cuyo objetivo es adaptarse a los hechos históricos y no que la realidad se adapte a su concepción del mundo.

Las ideas de Marx impactaron directamente en la obra de Robinson (1970), lo que se puede apreciar en la visión histórica presentada en su libro *Freedom and Necessity*. En esta

⁸⁵ Para contrastar el enfoque de la historia y el procedimiento de la teoría económica ortodoxa, Robinson (1962: 75) sostiene que "en la historia, aprendimos sobre el crecimiento y la decadencia de los sistemas económicos", pero en la teoría económica sólo existían un "conjunto de principios que regían la vida en la isla de Robinson Crusoe".

publicación se distinguen los modos de producción históricos. Se pueden caracterizar por las relaciones sociales de producción que difieren de la sociedad capitalista.

En segundo lugar, Joan Robinson ([1947] 1982: 1) (1962: 3) sostiene que la teoría económica presenta la sociabilidad en el sistema capitalista en términos de "armonía de intereses" o en "una reconciliación automática de intereses en conflicto". El propietario de los medios de producción y el trabajador se encuentran en el mercado para perseguir el mismo objetivo: la maximización de la utilidad. La relación entre ellos se acepta como "eterna y natural" sin ahondar en los antecedentes históricos (Robinson, [1947] 1982: 1). En otras palabras, el *statu quo se da* por sentado, y el desarrollo de la teoría económica tiende a reproducirlo y preservarlo.

Robinson ([1942] 1982: 1) señala que la noción de excedente social creciente podría vincularse tanto a la teoría ortodoxa como al desarrollo de la economía política marxista. Es posible sostener este argumento en los planteamientos de inspiración marxista elaborados por Michael Kalecki⁸⁶. Sin embargo, Robinson observa que la economía ortodoxa mantiene una perspectiva diferente a la marxista en lo que respecta al cambio del sistema. Si consideramos que las propuestas de los economistas neoclásicos responden a leyes eternas y a un conjunto de intereses armónicos que regulan la sociedad a través del mercado, la transformación social es inviable. Robinson ([1942] 1982: 1) especifica que los intereses de los economistas ortodoxos pueden describirse como "el miedo a perder con el cambio". De este modo, Robinson vincula el planteamiento de los economistas ortodoxos con los intereses de clase de la burguesía.

Robinson no está de acuerdo con la pasividad de la economía ortodoxa respecto a la transformación social. Como se señaló en el capítulo anterior, las ideas de Robinson (1967: 64) sobre la economía como mecanismo de cambio social se alinean con la economía política marxista, que insta a los sujetos a acabar con las condiciones de sometimiento capitalista, aprovechando el grado de desarrollo alcanzado por las fuerzas productivas en el capitalismo. Para Robinson (1967: 64), los economistas deben luchar por la superación de la pobreza y la realización del desarrollo humano y social. Por lo tanto, el discurso de Robinson se opone a preservar el *statu quo* y fundamenta éticamente que la economía tiene como objetivo lograr el bienestar social.

En tercer lugar, Robinson ([1942] 1982: 1) muestra que la teoría económica ortodoxa debe asociarse con la apología del capitalismo; los economistas ortodoxos se identifican con la "reproducción" del sistema y se convierten en sus adherentes. Esta apología del capitalismo está revestida de una aparente "imparcialidad científica", expresada en el lenguaje matemático formal de la economía ortodoxa (Robinson, 1967: 122). Robinson ([1947] 1982: 1-2) muestra que los economistas ortodoxos son "inconscientes" porque "sus preconceitos surgen más bien en los problemas que eligieron estudiar y en los supuestos sobre los que trabajaron que en la doctrina política abierta".

La investigación de Robinson revela que los economistas ortodoxos mantienen intereses que coinciden con la preservación del *statu quo* burgués. Sin embargo, la teoría económica dominante no identifica la agenda de la burguesía en su discurso; por el contrario, los principios matemáticos intentan ocultar su carácter de clase en un lenguaje de una aparente "imparcialidad

⁸⁶ Es posible identificar esta tendencia desde 1933 en *An Essay on the Theory of the Business Cycle*. Posteriormente, el trabajo de Kalecki (1935) fue conocido en revistas académicas internacionales como *Econometrica*. Esta idea también se puede encontrar en otras obras de Kalecki, como *The Determinants of Distribution of the National Income* (1938) y *A Theory of Profits* (1942).

científica"⁸⁷. Siguiendo el análisis de Robinson, esta omisión puede interpretarse como una falta de integridad académica.

Sin embargo, Joan Robinson encuentra en Marx un referente de coherencia teórica porque expone abiertamente sus intereses políticos y económicos, los que están en consonancia con su procedimiento metodológico. En este sentido, la argumentación de Robinson demuestra que es vital manifestar los intereses de clase en las investigaciones de los economistas, ya que éstos atañen directamente a la sociedad. Asimismo, el examen de Robinson señala que la correspondencia entre los intereses y objetivos económicos de Marx hace que su enfoque sea un "estándar consistente" para la integridad académica en el pensamiento económico. Por el contrario, el fundamento teórico de la economía neoclásica desafía la integridad académica al pretender asociarse con un mecanismo de asignación de recursos aparentemente "imparcial" basado en parámetros de eficiencia.

Como se estudió en el capítulo anterior, los economistas que formaban el *circus* tenían el reto de desarrollar investigaciones que se enfrentaran a las formulaciones que integraban a los estudios neoclásicos y keynesianos⁸⁸. Frente a estos hechos, Joan Robinson ([1942] 1982) demostró alternativas teóricas a las ideas dominantes que reflejaban un enfoque coherente entre los intereses y los objetivos (basada en la referencia de la economía política marxista). De esta manera, el trabajo de Robinson muestra que ocultar los intereses de clase detrás de la argumentación matemática formal es un "comportamiento poco ético".

Además, la crítica de Robinson revela que los intereses burgueses de los economistas ortodoxos les han llevado a respaldar una teoría que carece de apoyo real. La búsqueda de "principios eternos" en la economía neoclásica desvió la atención "a las características históricas especiales de las situaciones reales" (Robinson, [1942] 1982: 2). Se creó un desajuste entre la teoría y la realidad porque los economistas ortodoxos insistieron en teorizar sobre "la economía de una comunidad de pequeños propietarios iguales en el análisis del capitalismo avanzado" (Robinson, [1942] 1982: 2).

En cuarto lugar, Joan Robinson identifica una incoherencia en la idea de "competencia perfecta". La teoría de la producción sostiene que muchos productores abastecen el mercado guiados por el supuesto de la "racionalidad económica" (Robinson, [1942] 1982: 2). De este modo, "cada mercado es abastecido por un gran número de productores, que actúan individualmente, no vinculados entre sí ni por una colusión abierta ni por una lealtad de clase inconsciente" (Robinson, [1942] 1982: 2). En consecuencia, el productor individual puede competir en cualquier mercado. Para Robinson, esta idea es ajena al capitalismo avanzado, caracterizado por el desarrollo de monopolios y alianzas de clase. En 1933, con la publicación de *The Economics of Imperfect Competition*, Joan Robinson confirmó que el enfoque de la teoría económica sobre la competencia perfecta era incoherente. Demostró que "es más adecuado exponer el análisis del monopolio, tratando la competencia perfecta como un caso especial" (Robinson [1933] 1969: 307).

Para Joan Robinson, la economía marxista tiene la ventaja de no teorizar sobre una comunidad de pequeños propietarios. Marx identifica la aparición del monopolio a través de la tesis de la concentración y centralización del capital. Como se analizó en el capítulo III, Marx expresa en

⁸⁷ Esta tendencia se refleja en una apariencia "anodina" de los modelos económicos que tratan de evitar que se planteen "dudas morales" (Robinson, 1967: 58).

⁸⁸ Fue visible en los trabajos de Champernowne (1936), Harrod (1937), Meade (1937), Reddaway (1936) y Hicks (1937) (King, 2009: 23).

su teoría la tendencia a las alianzas capitalistas y la importancia de los sindicatos en la lucha por el tiempo de trabajo y el salario. Así, la teoría marxista refleja más claramente la realidad capitalista y proporciona la base para su teorización contemporánea.

Robinson demostró que los economistas no habían considerado que la economía tiene la obligación moral de expresar la realidad social. Se habían visto obligados a través de su producción teórica a hacer que la realidad se pareciera a la teoría, legitimando el sistema capitalista. En consecuencia, la economía ortodoxa no muestra un procedimiento ético en sus modelos teóricos.

En quinto lugar, Robinson ([1942] 1982: 2, 67) encuentra un anacronismo teórico en el hecho de que los "salarios" tienden a "igualar la desutilidad marginal del trabajo". Esta concepción proviene del contexto en el que el sistema económico se concibe como una comunidad de pequeños propietarios. En esta sociedad, un "agricultor" puede decidir "si el producto extra de una hora más de trabajo compensará el dolor de espalda extra" (Robinson, [1942] 1982: 2). Sin embargo, el trabajador en el capitalismo desarrollado no goza de las mismas condiciones que el terrateniente. La clase obrera, privada de los medios de producción, sólo puede preguntarse "si es mejor trabajar o morir de hambre" (Robinson, [1942] 1982: 2, 67)

Para Robinson, el enfoque de Marx es el que mejor revela la condición de los proletarios en el capitalismo, que sólo poseen su fuerza de trabajo y deben venderla en el mercado laboral para sobrevivir. Argumentar que el trabajador está en las mismas condiciones que un pequeño propietario oculta la realidad de los trabajadores desposeídos. Es importante destacar que la noción de fuerza de trabajo, como medio de producción, lleva a percibir el desempleo como un fenómeno externo, lo que equivale a negar el desempleo involuntario⁸⁹ (Robinson, [1942] 1982: 6-7). Para los economistas ortodoxos, los trabajadores son pequeños propietarios que tendrían la posibilidad de trabajar sin ser contratados.

Esta concepción es éticamente cuestionable, especialmente teniendo en cuenta la experiencia histórica de la crisis capitalista de 1929. Robinson (1972: 3) sostiene que antes de 1929 había una amplia aceptación entre los economistas de las políticas de libre mercado, una menor participación del Estado en la economía y la confianza en el equilibrio económico como posición óptima de la sociedad. Sin embargo, el desempleo causado por la crisis de 1929 dio lugar a la intervención del Estado como una necesidad inherente al capitalismo contemporáneo para mantener las tasas de empleo deseables. Este hecho histórico fue refutado con argumentos matemáticos y formales por la teoría económica, hasta el punto de absorber completamente las ideas keynesianas en su enfoque de equilibrio.

A través de la subsunción del pensamiento keynesiano, la teoría económica ortodoxa intentó eliminar una perspectiva teórica diferente y desdibujar la importancia de fenómenos sociales como el desempleo y la crisis capitalista. El planteamiento de Robinson propicia una profunda reflexión sobre la relación entre la teoría y la realidad social. Destacó que es epistémicamente cuestionable que los economistas excluyan los fenómenos sociales que conciernen directamente a sus temas de teorización.

En sexto lugar, Robinson se opone al método de enseñanza de la economía, en particular a la elaborada formalización de la teoría económica en un complejo lenguaje matemático. Robinson ([1942] 1982: 2) afirma que "los economistas ortodoxos se han preocupado mucho

⁸⁹ Robinson ([1937] 1947: 7) define "la cantidad de desempleo involuntario" como "la cantidad de trabajo que, en las condiciones existentes, la población está dispuesta a realizar pero no puede hacerlo".

por las elaboraciones elegantes... que distraen la atención de sus alumnos de las realidades poco confortables del mundo moderno".

Para Robinson, el análisis económico y la enseñanza estaban directamente relacionadas. Creía que la economía debía tener un carácter dinámico, que se oponía a la búsqueda de verdades eternas. Trasladó este esfuerzo a su papel de profesora de economía, preocupándose por las aportaciones e intereses de sus alumnos, reflejados en sus trabajos de investigación (Emami, 1992).

Robinson (1962: 66) detectó una tendencia a alejar a los estudiantes de economía de los problemas relacionados con la realidad social capitalista. Esta predisposición se ha manifestado en los planes de estudio de las universidades que se especializan en la aplicación de herramientas matemáticas. La propensión ha sido identificada como "el uso excesivo de las matemáticas en la economía" (Quddus y Rashid, 1994). Los estudiantes de economía no desarrollan un perfil crítico porque se centran en la comprensión de la formalización de la microeconomía y la macroeconomía.

Un ejemplo destacado de reduccionismo educativo en economía fue la protesta de 2011 de los alumnos del profesor Gregory Mankiw en Harvard. Los estudiantes de grado se quejaron contra la visión sesgada que proporciona la metodología neoclásica. En *Una carta abierta al profesor Mankiw*⁹⁰, argumentaron que su enfoque "perpetúa sistemas problemáticos e ineficientes de desigualdad económica en nuestra sociedad actual". También destacaron el papel de los graduados de Harvard a nivel mundial y los terribles efectos en las políticas públicas establecidos a través del estudio exclusivo de la teoría económica ortodoxa.

La crítica de Robinson es aún más sustancial hoy en día porque los economistas neoclásicos han conseguido consolidar un enfoque teórico que ha impedido a muchas generaciones de economistas acercarse a la realidad social. A los teóricos ortodoxos se les puede responsabilizar de las políticas económicas basadas en el funcionamiento de la competencia perfecta, el libre mercado y la racionalidad económica a través de la consolidación de un "comportamiento poco ético" en la enseñanza de la economía.

En contraste con la elaborada teorización matemática de la economía ortodoxa, Robinson ([1942] 1982: 2) encuentra que "las herramientas intelectuales de Marx son... más crudas, pero su sentido de la realidad es mucho más fuerte". El análisis de Robinson muestra que es preferible desarrollar un enfoque teórico con un fundamento en la realidad en lugar de ignorar la historia y el contexto social en el pensamiento económico.

Por último, el estudio de Robinson establece una relación entre los economistas *del circus* que teorizan sobre la realidad económica y la economía marxista. El contenido histórico de Marx conduce a una propuesta consistente con la historia del capitalismo, su expansión mundial y el conjunto de leyes y contradicciones que se manifiestan en la realidad social. Robinson sostiene que en el contexto académico, Marx había sido silenciado. En consecuencia, los economistas (del *circus*) que habían necesitado estudiar la realidad capitalista tuvieron que hacerlo a partir de la experiencia de una crisis económica mundial sin una referencia intelectual

⁹⁰ La carta se escribió como parte del "movimiento global Occupy". Además, los estudiantes se unieron a "una marcha en Boston para protestar contra la corporativización de la educación superior". La carta especificaba que "abandonaban" la clase de Mankiw "para protestar" por su "inadecuada discusión de la teoría económica básica y para prestar [su] apoyo a un movimiento que está cambiando el discurso estadounidense sobre la injusticia económica".

contemporánea. El argumento de Robinson denuncia el carácter prepotente de la teoría económica en el ámbito académico, que se traduce en la incapacidad de tomar medidas precisas frente a la crisis capitalista y su habilidad de silenciar otras ideas.

La rápida absorción de la teoría keynesiana por la teoría neoclásica y el silencio promovido hacia la teoría marxista muestran el predominio de la economía neoclásica en el mundo académico. Sin embargo, el análisis de Joan Robinson aporta una fuente de reflexión alternativa en el pensamiento económico. Los intereses de clase burgueses ocultos en las formalizaciones matemáticas quedan al descubierto, y las herramientas de análisis marxistas, que habían sido silenciadas, aparecen como mecanismos para comprender mejor la realidad social capitalista.

El enfoque de Robinson plantea un hito sobre la integridad académica en el pensamiento económico, revelando qué características deberían ser buenas o deseables para la investigación en economía y qué vicios o defectos podrían evitarse. A continuación se presenta una interpretación basada en los estudios sobre la integridad académica de Macfarlane (2009) y en las conclusiones de Joan Robinson presentadas en este capítulo. Así mismo, en la siguiente sección se presenta la forma en que los planteamientos del liberalismo y el materialismo histórico confluyen en una visión argumentativa sobre la crítica al utilitarismo y a la teoría económica, la que será explorada en el capítulo VIII.

VII.II El papel de las virtudes: Joan Robinson y Marx

Durante la primera mitad del siglo XX, la experimentación con grupos de población vulnerables llevó a desarrollar una serie de códigos ontológicos y normas éticas para garantizar la dignidad humana en la ciencia, como *el Código de Nuremberg* ([1947] 1991) y *la Declaración de Helsinki* ([1969] 1982) (Macfarlane, 2009: 12). Todavía faltaban normas éticas, lo que motivó la publicación del *Informe Belmont* (1978) por parte de la Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos en la Investigación Biomédica y del Comportamiento. Ese mismo año se publicó la obra de Beauchamp y Childress ([1979] 2013), *Principles of Biomedical Ethics*, que estableció el "principialismo" en la ética médica como un enfoque sólido. A través de cuatro principios "respeto a la autonomía", "no maleficencia", "beneficencia" y "justicia"⁹¹.

El principialismo se basa en los fundamentos kantianos, utilitaristas y rawlsianos. Su práctica se ha extendido a la comunidad académica y a la formulación de políticas públicas. El uso del principialismo ha sido controvertido e insuficiente. Clouser (1990: 219) considera que los

⁹¹ El primer principio es "el respeto a la autonomía". Significa "reconocer" el "derecho de los pacientes y posibles sujetos de investigación" a tener opiniones, tomar decisiones y realizar acciones basadas en sus valores y creencias" (Beauchamp y Childress, [1979] 2013: 106, 140). El segundo principio es el de "no maleficencia", que "obliga" a los investigadores a "abstenerse de causar daño a otros" (Beauchamp y Childress, [1979] 2013: 150). Esta noción no implica que exista "una obligación positiva... de proporcionar beneficios como la atención sanitaria y diversas formas de asistencia" (Beauchamp y Childress, [1979] 2013: 192-193). El tercer principio es el de "beneficencia", que implica el bienestar de los pacientes y de los sujetos de investigación. Beauchamp y Childress, ([1979] 2013: 202) distinguen la "beneficencia positiva", y la "utilidad"; la primera requiere que "los agentes proporcionen beneficios a otros"; y la "utilidad" supone "que los agentes equilibren los beneficios, los riesgos y los costes para producir los mejores resultados globales". El cuarto principio es el de "justicia", que indica que los sujetos que forman parte de la investigación deben tener un trato justo e igualitario (Beauchamp y Childress, [1979] 2013: 250).

principios "carecen de toda relación sistemática entre sí, y a menudo entran en conflicto"⁹². La investigación de Callahan (2003: 291) muestra que el principialismo es "demasiado estrecho para hacer todo el trabajo necesario de la ética, demasiado individualista para ayudarnos a responder a las preguntas sobre las necesidades adecuadas de las comunidades, y demasiado mecánico para fomentar algunas habilidades analíticas y personales necesarias".

Macfarlane asocia los problemas del principialismo con los fundamentos morales sobre los que se ha construido. El problema de los principios kantianos es que cualquier acción puede estar moralmente justificada, siempre que sea racional (Macfarlane, 2009: 16). Los fundamentos rawlsianos conservan una base kantiana, que puede ser problemática porque mantienen una lógica reversible (Macfarlane, 2009: 16). El punto de vista utilitario ha sido desarrollado por los economistas ortodoxos, fundado en el individualismo metodológico. Puede justificar cualquier acción si provoca la maximización de la utilidad (Macfarlane, 2009: 17).

La crítica de Robinson, que precedió al crecimiento del principialismo en la vida académica, sugirió profundizar en las repercusiones de las ideas económicas en la sociedad. Demostró que detrás del supuesto de la maximización de la utilidad, la economía dominante tiene intereses de clase burgueses, que se han exteriorizado en la reproducción y el mantenimiento del *statu quo* a través de la enseñanza de la economía, y de las políticas públicas de libre mercado.

Existe una conexión vinculante entre la crítica de Joan Robinson a la economía neoclásica y la crítica al principialismo por limitar la integridad académica. En primer lugar, la justificación de la maximización de la utilidad es un criterio suficiente para establecer que el sistema neoclásico presume que sus principios son eficientes y beneficiosos para la sociedad. En segundo lugar, el pensamiento económico fue pionero en asumir una capacidad de adaptación para justificar moralmente cualquier situación social. Joan Robinson (1962: 57) explica que la percepción de la utilidad en la economía neoclásica pretendía "elevar los beneficios al mismo nivel de respetabilidad moral que los salarios". Mediante esta formulación, la propiedad del capital se considera productiva. Por lo tanto, "el capitalista tiene derecho a su porción" (Robinson, 1962: 58), y se justifica la desigualdad social.

La principal crítica de Macfarlane muestra que los problemas teóricos actuales son insuficientes para el desarrollo de la integridad académica. Sugiere que los investigadores deben profundizar en formas alternativas de lograr la integridad académica, llegando a los problemas concretos a los que se enfrentan los diferentes campos de investigación, en lugar de legitimar un procedimiento (moral) bajo supuestos intelectuales que lo justifican y ocultan (Macfarlane, 2009: 32). Por ello, Macfarlane advierte que los miembros de la comunidad académica deben comportarse más allá de cualquier código de conducta, profundizando en sus consecuencias para desarrollar la integridad académica. Este objetivo adquiere mayor importancia en el pensamiento económico porque, como se mostró en el apartado anterior, la economía neoclásica consolidó un "comportamiento poco ético", que debe ser superado.

Según Macfarlane (2009: 32), la integridad académica responde a una práctica que depende del investigador, de modo que "ningún código ético puede operar sin ser interpretado" por el investigador "a través de su... sistema de valores". Esta perspectiva enfatiza que la integridad académica "depende de la integridad del individuo". Para desarrollar la integridad académica se ha profundizado generalmente "en el mal comportamiento más que en lo que entendemos

⁹²Por ejemplo, "mostrar respeto por la autonomía del paciente no siempre puede conducir a un tratamiento que sea lo mejor para él, por lo que podría entrar en conflicto con el principio de beneficencia" (Ozoliņš, 2015: 33).

por ser un buen investigador" (Macfarlane, 2009: 32). Macfarlane (2009: 33) se centra en las características que se consideran aceptables o deseables para ser un "buen investigador" exponiendo una "teoría de la virtud"⁹³.

El trabajo de Macfarlane se caracteriza por asociar el proceso de investigación a un "viaje". Identifica seis etapas y las relaciona con seis virtudes, entendidas como un punto medio entre los vicios provocados por el déficit o el exceso de virtud⁹⁴. Las virtudes y los vicios de cada etapa no son exclusivos de ella, sino que pueden aparecer en cualquier momento del ciclo de investigación. Definir el desarrollo de la virtud significa actuar "con integridad" (Macfarlane, 2009: 5).

El proceso teórico a través del cual Joan Robinson amplió los fundamentos éticos y epistémicos del pensamiento económico puede considerarse como un "viaje" en el que desarrolló "virtudes" e intentó superar los "vicios" teóricos de los economistas neoclásicos. Esta reflexión sobre el viaje de Robinson propone una forma de mejorar la integridad académica en el pensamiento económico.

En primer lugar, cuando Joan Robinson evaluó los efectos de la investigación de los miembros del *circus*, de los economistas neoclásicos y de Marx, planteó problemas relativos a la primera etapa o "demarcación", en la que se presentan preguntas, retos, hipótesis, cuestiones, proyectos y propuestas. Se puede observar que en esta etapa, la actitud de Robinson revela la virtud de la "valentía" porque sus argumentos critican una teoría dominante, y su enfoque es pionero al advertir que los intereses de los economistas se esconden detrás de una elaborada formalización matemática. La crítica de Robinson demuestra que para la integridad académica en el pensamiento económico es necesario ir más allá de la utilidad y analizar los fundamentos epistémicos de las teorías, sus resultados y sus efectos en la sociedad. Asimismo, la virtud del "coraje" de Robinson se manifiesta en su denuncia al pensamiento económico por silenciar la

⁹³ Macfarlane (2009: 34) explica que la "teoría de la virtud" fue ampliamente desarrollada por filósofos como Aristóteles y Confucio. Aunque había pasado de moda durante mucho tiempo, ha sido recuperada por Anscombe (1958) y MacIntyre (1981). Macfarlane (2009: 34), siguiendo a Rachels (1999), explica que una virtud es un "rasgo de carácter, manifestado en la acción habitual, que es bueno que tenga una persona". Así, "las virtudes representan posiciones medias entre los extremos de la conducta, también conocidos como vicios" (Macfarlane, 2009: 34).

⁹⁴ Macfarlane (2009: 42) se refiere a la primera fase como "demarcación" (preguntas, problemas, hipótesis, cuestiones, proyectos, propuestas), identifica la "valentía" como una virtud, la "cobardía" como un vicio causado por el déficit de esta virtud, y la "temeridad" como un vicio producido por el exceso de la misma. La segunda fase se denomina "negociación" (al acceso, al consentimiento, al permiso, al tiempo, al apoyo). En esta fase, Macfarlane (2009: 42) identifica la "respetuosidad" como virtud, la "manipulabilidad" como vicio por falta de "respetuosidad", y la "parcialidad" como vicio por exceso de la misma. Macfarlane (2009: 42) define la tercera etapa como "generadora" (de datos, de materiales, de ideas, de inspiración). Asocia la "resolución" como virtud, el vicio por deficiencia de la misma es la "pereza", y por exceso la "inflexibilidad" (Macfarlane, 2009: 42). La cuarta etapa se denomina "crear" (resultados, interpretaciones, modelos, conceptos, teorías, críticas, diseños, artefactos). Se identifica la "sinceridad" como una virtud, la "ocultación" como un vicio que surge de una deficiencia de sinceridad, y la "exageración" como un vicio por un exceso de la misma) (Macfarlane, 2009: 42). La quinta fase se denomina "difusión" (a través de la publicación, la exposición, la actuación). En esta fase, la virtud que deben desarrollar los investigadores es la "humildad", como vicio por falta de humildad se manifiesta la "jactancia", el vicio por su exceso es la "timidez" (Macfarlane, 2009: 42). Macfarlane (2009: 42) describe la sexta etapa como "reflexionar" (sobre el aprendizaje epistemológico y personal). En esta etapa, la virtud que deben desarrollar los investigadores es la "reflexividad", el vicio a evitar por su falta es el "dogmatismo", y por su exceso la "indecisión".

propuesta marxiana. Robinson (1973: 43) encuentra en Marx un pensador riguroso que refleja un alto grado de realidad social y una coherencia ética y epistémica entre intereses y objetivos en su teoría.

El "coraje" es una virtud constante a lo largo de la carrera académica de Robinson porque mantuvo una actitud crítica hacia el pensamiento económico. Esta virtud se exteriorizó en sus debates con economistas ortodoxos y marxistas. Robinson (1973: 45) criticó el enfoque dogmático de las categorías marxianas. También condenó la respuesta tardía de Keynes a la crisis⁹⁵ y la posterior absorción de su teoría en los principios de equilibrio neoclásico⁹⁶.

En segundo lugar, puede identificarse un vicio de "cobardía" en la economía ortodoxa. Macfarlane (2009: 58) distingue la "cobardía" como "no estar dispuesto a abordar cuestiones grandes o importantes". Robinson ([1942] 1982: 2) afirmó que las "preconcepciones de los economistas ortodoxos surgen... en los problemas... que eligieron estudiar y en los supuestos sobre los que trabajaron". Además, su teorización no responde a cuestiones de la realidad social sino generalmente a la formalización lógico-matemática, por lo que la resolución de problemas tiene un campo de acción limitado. Sus aportaciones a los asuntos sociales se limitan a promover el "libre mercado" para conseguir el "equilibrio". En este sentido, la "cobardía" es un vicio que debería ser superado por los economistas ortodoxos.

En tercer lugar, para Macfarlane (2009), el "respeto" es una de las virtudes que deben desarrollar los investigadores. Relaciona el "respeto" con la experimentación con seres humanos y el trato de las personas en los proyectos de investigación. Sin embargo, podemos trasladar el "respeto a los demás" al ámbito teórico. Cabe preguntarse entonces si la economía ortodoxa ha desarrollado un tratamiento respetuoso de los sujetos. La teoría económica ha ignorado a los "otros", asumiendo que si se busca el interés individual, se logra el bienestar colectivo. Sin embargo, dentro de la definición de la economía como ciencia que pretende alcanzar el bienestar social, encontramos en Robinson la negación de la misma como disciplina que busca "egoístamente" la maximización de la utilidad individual. Robinson (1962: 77) propone que la revolución iniciada por Keynes y luego promovida por el *circus* "devolvió el problema moral a la economía destruyendo la conciliación neoclásica del egoísmo privado y el servicio público⁹⁷".

Las investigaciones de Amartya Sen (1977) han demostrado que los economistas ortodoxos desarrollaron un enfoque ontológico reduccionista del ser humano. En el artículo de Sen "Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory", es posible identificar que los modelos de teoría económica aspiran a que los seres humanos se comporten bajo patrones simplistas de racionalidad económica. El ser humano de la teoría económica concebido como "un imbécil social" no respeta las capacidades humanas reales, que se limitan a la búsqueda del interés individual a través de su "único ordenamiento de preferencias para todo" (Sen, 1977: 336).

Macfarlane (2009: 66) explica que el "respeto" está relacionado con la "sensibilidad" de los

⁹⁵ Robinson (1972: 8) no "consideró la revolución keynesiana como un gran triunfo intelectual. Al contrario, fue una tragedia porque llegó muy tarde".

⁹⁶ Robinson (1972: 3) sostuvo que "después de la guerra, Keynes se volvió ortodoxo a su vez. Lamentablemente, la ortodoxia keynesiana, tal como se estableció, dejó de lado el punto".

⁹⁷ La percepción de Robinson (1978: 62) de la economía como ciencia "moral" conduce a una necesaria revalorización del pensamiento económico. Robinson (1978: 62) señala que una de las distorsiones centrales llevadas a cabo por la economía neoclásica fue la figura de Adam Smith, asociándolo a un discurso egoísta sobre el libre mercado.

investigadores. En el análisis de Robinson, se puede observar que el pensamiento marxista contrasta con la teoría económica en su "sensibilidad" hacia cuestiones que los economistas neoclásicos han ignorado o no han decidido explorar en profundidad. Un ejemplo (aportado en el apartado anterior) está relacionado con la percepción que tiene Marx de la realidad de los trabajadores y el carácter de la explotación que sufren en el sistema capitalista. Esta situación se opone a los supuestos de los modelos neoclásicos que aceptan que el salario es equivalente a la productividad marginal; en consecuencia, se justifica la desigualdad social. La reflexión de Robinson revela que la teorización neoclásica carece de "sensibilidad" respecto a la situación real del trabajador en el sistema capitalista.

En cuarto lugar, cabe señalar que la teoría económica ha intentado manipular la realidad para adaptarla a sus aspiraciones epistémicas. La "manipulación" es un vicio opuesto al respeto (Macfarlane, 2009: 69, 71), que en el caso de la teoría económica dificulta el desarrollo de la integridad académica en el pensamiento económico.

En quinto lugar, Macfarlane (2009: 74) explica que el vicio de la "parcialidad" puede darse en el ámbito de la investigación. No se espera que los investigadores sean completamente imparciales, pero cuando existe una formalización académica que legitima los intereses de un grupo poderoso de la sociedad, se experimenta el vicio de la "parcialidad". Con la evidencia de la sección anterior, es posible afirmar que los economistas ortodoxos incurrir en el vicio de la "parcialidad" porque su formación epistémica está asociada a los intereses de la clase burguesa.

El vicio de la "parcialidad" se opone a la creatividad y la libertad de implementar alternativas teóricas en un campo de investigación. En el pensamiento económico se han relegado las propuestas que no contienen una formalización matemática, como las basadas en enfoques históricos, filosóficos y sociológicos. Cabe destacar que debido al predominio de la economía ortodoxa, han surgido líneas teóricas que se adhirieron a los principios de la teoría económica para analizar la sociedad históricamente. La cliometría mantiene los principios epistémicos esenciales de la racionalidad económica y satisface el enfoque económico ortodoxo. Sin embargo, contrasta con la idea de Robinson de la historia, la cual se encuentra enfrentada a los criterios de equilibrio, revelando el objetivo reduccionista de la teoría económica.

En sexto lugar, Macfarlane (2009: 79) describe que la "resolución" es una virtud que los investigadores deben cultivar para llevar a cabo sus estudios. La virtud de la "resolutividad" se caracteriza por la "actividad" de los investigadores, es decir, por el conjunto de acciones que llevan a cabo para alcanzar sus objetivos. Epistémicamente, es posible preguntarse si el pensamiento económico ha desarrollado la virtud de la "resolución". La resolutividad "implica la determinación de desvelar la verdad, por muy confirmadora o desconfirmante que sea para la propia visión del mundo" (Macfarlane, 2009: 90). El ejercicio de la "resolutividad" requiere acciones, mientras que la teoría económica invita a mantener una actitud pasiva del investigador, ya que los objetivos de la política económica se limitan a promover el libre juego de las fuerzas del mercado. La teoría no desarrolla un aspecto transformador de la sociedad sino que contempla y legitima los intereses de los grupos sociales poderosos.

En séptimo lugar, Macfarlane (2009: 92) considera que los miembros de la academia están obligados a desarrollar la "sinceridad" en la investigación. Los investigadores deben asegurarse de que sus resultados "son representaciones auténticas de lo que han "averiguado" (Macfarlane, 2009: 91). Macfarlane (2009: 92) subraya que los académicos tienen una obligación especial de construir esta virtud porque considera que históricamente han sido "servidores públicos" y, por tanto, han podido desarrollar la "libertad académica".

Macfarlane (2009: 92) sostiene que "a pesar de la creciente privatización y comercialización de la universidad moderna, muchos académicos siguen trabajando para instituciones de enseñanza superior financiadas con fondos públicos". Por ello, parte de esta "responsabilidad es cumplir con la expectativa de que actuarán en beneficio del interés público persiguiendo e informando de la verdad en la medida de sus posibilidades" (Macfarlane, 2009: 92). Por lo tanto, el mundo académico está comprometido con la sociedad porque las universidades de todo el mundo han seguido históricamente la idea de Wilhelm von Humboldt sobre la necesidad de mantener la "libertad académica" (Macfarlane, 2009: 92). Este compromiso está vinculado a la búsqueda de la verdad y al desarrollo de la integridad académica.

La evaluación desarrollada hasta el momento, sobre la integridad académica en la economía conlleva a la pregunta: ¿Cuál ha sido el papel del pensamiento económico en su compromiso con la sociedad y la búsqueda de la verdad? Es censurable que la teoría económica ortodoxa se haya establecido como la corriente dominante en economía, a pesar de no promover la búsqueda de la verdad. La falta de integridad académica de la teoría económica impide el desarrollo de un compromiso con la sociedad porque restringe su campo de acción a las fuerzas del libre mercado.

Finalmente, el análisis de Robinson también demostró que la búsqueda de la verdad no caracteriza a la teoría económica, sino que espera que la realidad se adhiera a sus principios para confirmar su validez. Es contradictorio que los economistas, como servidores públicos en el ámbito académico, hayan promovido una línea de pensamiento que apoya la privatización de la universidad pública y la mercantilización de sus intereses, poniendo en riesgo la libertad académica.

Las contradicciones en el liberalismo económico llevaron a autores como Martha Nussbaum a cuestionarlo y a plantear alternativas que retomaban la pluralidad epistémica del pensamiento económico, a través de la reformulación del ser humano y de la diversificación del diálogo de la economía con otras disciplinas, el siguiente capítulo explora las formulaciones de Martha Nussbaum y los retos a los que se enfrentó el liberalismo y el marxismo ante el auge de los estudios identitarios.

Capítulo VIII. El liberalismo, el materialismo histórico y el pensamiento económico ante el auge de los estudios identitarios. Las afinidades de Martha Nussbaum, Eric Hobsbawm, Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría

Las críticas de Amartya Sen (1987) a la teoría económica por haber escindido a la economía de la ética fueron medulares en el pensamiento económico contemporáneo para cuestionar el desarrollo de la economía como una ciencia centrada en el *homo economicus*, la maximización de la utilidad y la asunción del mercado y de su libertad como el mejor mecanismo de distribución de recursos. Los desarrollos derivados de la obra de Sen fueron ganando terreno en las ciencias sociales resaltando entre ellas la contribución de Martha Nussbaum por su visión pluralista sobre el desarrollo humano ([1986] 2001: xix-xx). Su obra vinculó las posiciones teóricas aristotélica, kantiana, postkantiana y al marxismo humanista. El pluralismo y el desarrollo epistémico derivado de los trabajos de Nussbaum (1991: 879) incrementó la base teórica de una crítica que se oponía abiertamente al reduccionismo de la teoría económica dominante.

Una de las referencias centrales en la historia del pensamiento económico sobre la denuncia acerca del reduccionismo de la teoría económica se encuentra en la tendencia de los sistemas científicos a simplificarse, identificada por Adam Smith ([1795] 1982). Esto ocurre debido al uso de cada vez menos parámetros que hacen “aparentemente” del sistema algo más comprensible para la mente humana (Trincado, 2004: 174). Este fenómeno es visto como algo pernicioso para la ciencia (Trincado, 2004: 174; Conlin, 2016). También puede ocurrir lo mismo en el lenguaje, la música, la arquitectura y las bellas artes (Smith, 1982 [1795]: i.v.34) debido a que los allegados al sistema suelen usar exclusivamente los principios que le son familiares (Smith, 1982 [1795]: II.i2). Esta tesis fue recuperada por Joan Robinson para criticar a la teoría económica, mediante la introducción de Marx en los círculos académicos del pensamiento económico.

Joan Robinson planteó en su *An Essay on Marxian Economics* la forma en que las elaboraciones teóricas de Marx podrían coadyuvar a los economistas postkeynesianos en la elaboración de alternativas a la teoría económica dominante. Sobre los resultados de investigación de Robinson ([1942] 1982), es posible distinguir que introduce en el pensamiento económico la necesidad de desarrollar un pluralismo epistémico. Sus estudios sobre Marx revelan que la justicia social no formaba parte de la teoría económica y que el marxismo dominante no había tomado en cuenta la dimensión ética de la teoría marxiana que se desprendía de la denuncia de Marx ([1867] 1990, [1894] 1992) al capitalismo (sobre todo en los volúmenes I y III de *El capital*).

La obra de Robinson y Sen, así como las reinterpretaciones de Adam Smith forman una corriente en el pensamiento económico que apuesta por generar un pluralismo epistémico, complejizando el papel del ser humano en la economía. Los debates que planteó Robinson durante el siglo XX al marxismo dominante, y las críticas que el humanismo marxista realiza al estructuralismo y a la reducción de la teoría marxista a cierto economicismo coinciden en la necesidad de ampliar el horizonte epistémico de la economía y del materialismo histórico desde una visión abierta, dinámica, no dogmática, que sea capaz de seguir explicando críticamente la realidad contemporánea del capitalismo. Siendo estos atributos coincidentes con el planteamiento teórico de Nussbaum (1992) que la llevó a diseñar una teoría de las capacidades humanas y de la necesidad de su realización.

Martha Nussbaum (1997: 1214) retoma a Aristóteles para tratar las reducciones de la economía

manifestadas en la teoría económica, a la cual califica como “empobrecida”. Ella especifica que, desde la visión aristotélica, “la pasión por la ciencia y la simplicidad conducen con frecuencia a personas muy inteligentes a la confusión conceptual y a una visión empobrecida del mundo humano” (Nussbaum, 1997: 1214). Sin embargo, Nussbaum (1997: 1214) subraya que la ciencia no debe empobrecerse. Ella formula que se debe recurrir a mecanismos que diversifiquen epistémicamente a la economía. Por ejemplo, desde la visión aristotélica, acudir a la lectura desarrolla la capacidad en los seres humanos de recordar las “complejidades conceptuales... que de otra manera... podríamos borrar, en nuestro afán por hacer la vida más manejable” (Nussbaum, 1997: 1214). Nussbaum sustenta que los teóricos de la economía contemporánea han evitado integrar este mecanismo aristotélico prescindiendo de la historia de las ideas lo cual ha evitado que “aprendan de sus años de trabajo” (Nussbaum, 1997: 1214). El legado de Aristóteles también resulta fundamental para la economía porque explora la relación vinculante entre la ética, la economía y la política. La ética aristotélica y la categoría crematística que condenan la acumulación de riqueza son sustanciales para la fundamentación de una crítica al utilitarismo desde el liberalismo y el marxismo.

Las contribuciones de los economistas postkeynesianos fueron centrales para el desarrollo de un cuerpo teórico ecléctico que se sustentó a través de la expansión de las áreas del conocimiento exploradas por Joan Robinson (King 2002: 18, 19). Por este motivo, es posible afirmar que el pluralismo epistémico en el pensamiento económico que introdujo Robinson se asocia a un conjunto de corrientes teóricas “heterodoxas”. Marc Lavoie (2009: 1) explica que éstas se han caracterizado por enfrentarse a las ideas económicas imperantes (en las distintas escuelas) profundizando en campos particulares. Las tradiciones heterodoxas han jugado un papel relevante en la expansión del conocimiento de la economía. Así por ejemplo, la postura de Joan Robinson respecto a la teoría marxista y su crítica a la teoría económica podrían resultar “dogmáticas” para Amartya Sen (Chatterjee, 2022), cuya tesis doctoral fue dirigida por Robinson, sin embargo, las ideas de ella no fueron rechazadas completamente por Sen, sino que se reflejaron en un nuevo horizonte de análisis en el pensamiento económico.

Aparentemente, existe una rivalidad teórica reforzada por una visión popperiana sobre las “rupturas epistémicas” y las “revoluciones científicas” en el pensamiento económico, que terminan enfrentando y separando al materialismo histórico y al liberalismo⁹⁸. Sin embargo, se ha detectado que el pensamiento marxista no es antitético al liberalismo, sino que es crítico de él pero no niega el trasfondo que concibe al ser humano como un sujeto libre (Rooksby, 2012: 517). Engels y Marx reelaboran la categoría “libertad” a través del “trabajo” en su estudio sobre el fenómeno de la degradación, la alienación y el sometimiento humano en el análisis del sistema capitalista. Por lo tanto, la crítica del materialismo histórico puede ser vista como una denuncia a la reducción del ser humano a un *homo economicus*, la que se vincula directamente con las objeciones a la visión dominante sobre la maximización de la utilidad en el pensamiento económico (Trincado, 2004: 33).

La teoría de Nussbaum surge como respuesta a los efectos perniciosos sobre el sujeto humano y al precepto económico de maximización de la utilidad que se traslada a las instituciones y a

⁹⁸ Asimismo, al interior de ambas teorías se generan rupturas en sus representaciones científicas, que niegan la riqueza de las concepciones epistémicas y ontológicas de las que habían surgido. En el caso del materialismo histórico, el estructuralismo se percibe así mismo como la quintaesencia del desarrollo de la ciencia en Marx. En la sistematización de las estructuras se anula la tradición filosófica que apostaba por una diversidad epistémica en el análisis económico. Por otro lado, el utilitarismo de la teoría económica ostenta una visión que sobreestima el papel del mercado y la búsqueda de la maximización del interés individual y que lleva a una situación reduccionista.

las políticas públicas. Por ello, mantiene una relación directa con los resultados de investigación del marxismo crítico que ha desarrollado una reevaluación fundamentada en el humanismo marxista que denuncia la sistematización del sujeto humano en el estructuralismo y que en este trabajo se extrapolan para generar una denuncia a la teoría económica. Se analizan las coincidencias teóricas de ambos desarrollos debido a que las dos corrientes mantienen una crítica al liberalismo y al utilitarismo y son herederas de la argumentación central de Marx contra la degradación humana en el sistema capitalista.

El trabajo de Martha Nussbaum marca un hito en el pensamiento económico, en el liberalismo y en el marxismo porque señala las tensiones entre ambas tradiciones, al interior de las mismas y las contradicciones en el sistema económico. La crítica de Nussbaum al liberalismo muestra que existe una incompatibilidad entre la promoción de las ideas del libre mercado, la competencia y el desarrollo humano. Su estudio, asumido por ella misma como un conjunto de recomendaciones desde la ética y la filosofía que critican las políticas públicas inspiradas en la maximización de la utilidad de la teoría económica, revela la imposibilidad de la realidad capitalista contemporánea para alcanzar condiciones básicas para el desarrollo de los derechos y las capacidades humanas.

La propuesta de Nussbaum expone que la diversificación epistémica del pensamiento económico implica la inclusión de los estudios identitarios, de género, culturales, etc. Para ello, incide en la alianza epistémica del liberalismo y el marxismo, a través del universalismo y el antiesencialismo en la historia económica marxista. Al mismo tiempo, si la obra de Nussbaum es reevaluada desde el pensamiento económico se demuestra la necesidad de incluir los desarrollos marxistas que han apostado por la integración de la “otredad”. También, Nussbaum introduce la relevancia de alcanzar en el materialismo histórico una nueva percepción sobre la relación existente entre la “reforma” y la “revolución”. De su estudio se deduce que los marxistas no pueden confiar en el papel de la “reforma” para alcanzar un sistema libre de alienación y dominación capitalista. Asimismo, su teoría destaca que el materialismo histórico no debería atribuir un papel teleológico a la lucha de clases y admitir que las fuerzas históricas sociales derrocarán por sí mismas al sistema capitalista. Contrariamente, el materialismo histórico debe apostar por garantizar una posición dinámica sobre el ser humano que fomente la creatividad, el desarrollo humano y permita alcanzar una sociedad libre de degradación, alienación y sometimiento, que sea antitética al capitalismo.

Por lo tanto, este trabajo sostiene que el enfoque de Nussbaum es transcendental para las actualizaciones teóricas del materialismo histórico y el pensamiento económico. Se profundiza en el hecho de que el materialismo histórico y el liberalismo de Nussbaum mantuvieron dos desarrollos teóricos conjuntos que inciden directamente en la generación de una perspectiva dinámica sobre el sujeto humano, el pluralismo epistémico en el pensamiento económico y la superación de las contradicciones capitalistas. Las afinidades teóricas encontradas en la investigación se afirman y se demuestran mediante la información que se va aportando.

La primera de ellas se puede identificar explícitamente en una crítica que surge al interior de las dos tradiciones teóricas, ante el auge del antiuniversalismo, el antiesencialismo y los estudios identitarios. Nussbaum mantiene una crítica común con el historiador económico Eric Hobsbawm, ambos autores encuentran en el antiesencialismo una forma de justificación del tradicionalismo y el conservadurismo. Su preocupación conjunta detecta la “urgencia” de actuar en respuesta a las repercusiones de éste, porque se niega la totalidad de los desarrollos académicos occidentales y esto justifica el *statu quo*. Lo que es criticable para las dos tradiciones teóricas debido a que se intensifican los procesos de degradación, alienación y sometimiento humano en el capitalismo. Las ideas de Hobsbawm, durante el seminario que

organiza Nussbaum (que se analizará en este texto), son concebidas como "un darse cuenta" en la historia económica sobre la legitimación que hacen los estudios regionales respecto a la situación de sometimiento de comunidades o colectivos oprimidos.

En Nussbaum y Hobsbawm coexiste el universalismo. Esta persistencia sobre la relevancia del universalismo surge también en el marxismo crítico. La afinidad teórica en el caso de Hobsbawm con los demás autores se refiere específicamente a que hace patente la necesidad en el marxismo de teorizar respecto al antiesencialismo, el universalismo y las relaciones de dominación interpersonales ante el auge de los estudios regionales. Esto ocurre aun cuando el autor haya basado su obra en un enfoque estructuralista. El hecho de que Hobsbawm mantenga en su interpretación de la historia económica ciertas nociones estructuralistas⁹⁹ (Jenkins, 1984; Thompson, 1985; Abélès, 1988) no resta importancia al suceso que narra Nussbaum. Las similitudes de los autores se plantean en términos de la filosofía de la economía, por lo que la opinión de Hobsbawm (1968, 1975) respecto a América latina (en específico a la incapacidad de organización del movimiento obrero en la región) no minusvalora el aporte que hace al marxismo al alertar sobre el papel dominante del antiesencialismo en el terreno epistémico y los peligros reales que pueden venir asociados.

El segundo desarrollo afín se propone mediante la existencia de una relación “implícita” entre los resultados de investigación del “marxismo crítico” y la obra de Nussbaum. Stefan Gandler identifica la existencia de un materialismo histórico que critica los desarrollos dominantes del marxismo centrado en refutar el economicismo, el estructuralismo e integrar los estudios identitarios como parte de la tradición marxista. Éste se desarrolló en la Universidad Nacional Autónoma de México en los trabajos de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría.

Adicionalmente, uno de los nexos entre Martha Nussbaum y el marxismo crítico desarrollados en esta tesis se encuentra en la incidencia que tuvo la escuela de Frankfurt en el desarrollo de un humanismo marxista que a juicio de Nussbaum resultó fundamental para que se ampliara una noción humanista sobre Marx. La diferencia esencial entre Nussbaum y los marxistas críticos es que Nussbaum acepta una influencia directa de la escuela Frankfurt y no se distancia de ella, sino que la incorpora críticamente mediante su propia concepción del liberalismo, su crítica al neokantianismo y al utilitarismo. Sin embargo, los marxistas críticos aceptan la influencia de la escuela de Frankfurt pero promueven el distanciamiento de ella. Por ejemplo, Bolívar Echeverría ve en *Historia y conciencia de clase* de Lukács (1923) un punto de partida para su análisis que posteriormente tiende a alejarse de él bajo la idea del *ethos histórico* que deviene en la formulación de una “aparente” crítica radical de la ideología (Gandler, 2014: 294-295, 306).

Las afinidades del discurso de Nussbaum y el marxismo crítico de Sánchez Vázquez se expresan en el trasfondo ontológico aristotélico, en la crítica al proceso de “reconquista” teórica que mantienen ambas teorías y la adopción de la *praxis* para contrarrestar las perspectivas estáticas asociadas a la visión economicista del estructuralismo y la teoría económica. Las críticas hechas por Bolívar Echeverría a la modernidad tienen una semejanza epistémica con la demanda de Nussbaum sobre la situación legal de las democracias capitalistas que reconocen constitucionalmente el derecho de los sujetos a recursos y al desarrollo de sus capacidades pero que no llegan a realizarse.

⁹⁹ Los estudios de Jenkins (2012: 16) han demostrado que Hobsbawm no puede ser encasillado como un autor estructuralista porque su obra rechazó las premisas reduccionistas del estructuralismo, así como las conclusiones a las que éstas conducían, al mismo tiempo Hobsbawm “mantuvo una distancia crítica de las modas del marxismo académico que se extendieron en la década de 1970”.

Se deduce una visión coincidente entre los resultados de investigación de Martha Nussbaum y Bolívar Echeverría. En los dos autores, la crítica a la percepción del humanismo como una religión civil se manifiesta como una refutación al pensamiento económico que adoptó la institucionalización del humanismo para intercambiar los valores religiosos por la realización de los intereses de grupos económicos y sociales. En Nussbaum, la crítica se centra en las propuestas de Mill y Comte, al mismo tiempo que se extrapola a la situación que se vive en los estados religiosos y antireligiosos que coartan la creatividad de los seres humanos. Echeverría parte del “fetichismo de la mercancía” en Marx y la forma en que el sistema capitalista subsume las facetas de la vida humana a la acumulación. La crítica que asocia al fetichismo y al capitalismo se manifiesta en la percepción newtoniana de la economía política clásica y el sistema económico visto como un autómata (Diemer y Guillemín, 2011). Se recoge esta tesis y se vincula con la defensa de la teoría económica contemporánea sobre el papel del mercado concebido como el “mejor mecanismo de asignación de recursos”. La crítica de Echeverría abarca al “ateísmo” impuesto en la URSS y la forma en que la creatividad y la libertad humana pueden coadyuvar a la generación de una cultura que se opone a la dominación del sistema económico capitalista.

El primer apartado estudia la existencia de un vínculo ontológico entre Nussbaum y Marx que se formula en una percepción compatible, en ambos autores, sobre el “esencialismo” fundado en la historia. Se describe mediante la interdependencia en los campos de la ética, la política y la economía la vinculación ontológica entre Nussbaum y las reinterpretaciones de Adolfo Sánchez Vázquez sobre el marxismo humanista. Al mismo tiempo, se percibe que tanto Nussbaum como Sánchez Vázquez mantienen un sustento aristotélico en la teoría de la virtud que se manifiesta en la necesidad de evitar vicios teóricos. Se profundiza en la descripción que hace Sánchez Vázquez sobre el proceso de “reconquista” de la dialéctica de Hegel (narrado por Engels en *Ludwig Feurbach and the end of Classical German Philosophy*) y se compara con él la elucidación teórica sobre el “esencialismo” y la “dialéctica” que lleva a cabo Nussbaum para sustentar su propia percepción a la que denomina “esencialismo empírico históricamente fundado”. De la crítica de Engels y Marx a Hegel, así como de la crítica de Nussbaum a Aristóteles se deriva un análisis común que cuestiona el *statu quo*.

La segunda sección propone que en el marxismo crítico de Sánchez Vázquez y en el enfoque de las capacidades de Nussbaum existe una relación vinculante entre ética, política y economía que es necesaria si los seres humanos desean mejorar o transformar las condiciones sociales del sistema económico. Se resalta el hecho que tanto el liberalismo de Nussbaum como el marxismo crítico advierten sobre la “urgencia” de modificar las condiciones sociales de los sujetos en el capitalismo. En la tradición del marxismo ésta deriva de la situación de alienación, degradación y supeditación experimentada en el capitalismo y agudizada a través de la políticas neoliberales. La “urgencia” para Nussbaum procede de la tradición kantiana y neokantiana de Rawls para que el ser humano sea un “fin” y no un “medio”, así como de la crítica al utilitarismo por establecer a nivel mundial un conjunto de políticas dominantes basadas en la maximización del interés individual. Se resalta que sobre ambas tradiciones se pueden sustraer alianzas epistémicas en contra de la cosificación humana y la concepción del *homo economicus* en la teoría económica. Para Nussbaum (1995a: 263), es central la teoría marxiana sobre la alienación humana en el capitalismo y la concepción de la transformación del sujeto humano en mercancía para abordar la objetivación de la mujer. Se muestra que estas afinidades epistémicas se han manifestado en la crítica al antiesencialismo compartida por Martha Nussbaum (1992: 204-212) y el historiador marxista Eric Hobsbawm.

En la tercera parte se argumenta que el “esencialismo históricamente fundado” de Nussbaum

mantiene una posición más compleja que el simple rechazo o desacreditación de los estudios posmodernos. Se expone la presencia de una coincidencia teórica entre los desarrollos marxistas de Bolívar Echeverría y de Martha Nussbaum. Ambos buscan diversificar sus tradiciones teóricas a través de la incorporación de la “otredad” derivada de las investigaciones regionales, antropológicas y culturales. Bolívar Echeverría afirma que desde el romanticismo es posible identificar una “cultura autocrítica europea” la cual se caracteriza por generar un “universalismo concreto”. Se destaca el papel de la obra de Humboldt, en la que se puede identificar la “capacidad de simbolización o codificación de lo otro” en el lenguaje “más que las simbolizaciones particulares”. En ambos autores se reconoce la necesidad social que manifiestan las versiones contemporáneas del liberalismo y el marxismo de pensar la universalidad de lo humano de forma concreta. Finalmente, se argumenta que ambos autores tienen una crítica al sistema económico centrada en la frustración del proyecto de modernización capitalista.

VIII.I Ética, política y economía en el esencialismo histórico de Nussbaum y el análisis de Sánchez Vázquez sobre Marx

Las escuelas heterodoxas en la economía mostraron gran interés por la publicación en 1971 de la *Teoría de la justicia* de John Rawls. Debido a que proporcionó una “explicación sistémica de la justicia” que intentaba superar al utilitarismo tradicional (Rawls, [1971] 2006: 10). También, su rol fue central en suministrar una alternativa universalista frente al auge de los estudios regionales en las ciencias sociales. Su inspiración en la tradición del contrato social garantiza teóricamente que los individuos tengan la libertad e igualdad para llegar a acuerdos justos. La obra de Rawls se ha convertido en un referente importante en la filosofía y en las ciencias sociales, a tal grado que en la actualidad es considerada como la teoría dominante sobre la justicia (Das, 2021: iii).

Es posible identificar diferentes nociones y coincidencias teóricas sobre la idea de “justicia” en el liberalismo de Amartya Sen, en el marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez y en la visión postkantiana de John Rawls. Para Rawls, la justicia se centra en que los seres humanos tengan acceso a los bienes primarios sociales, los cuales son necesarios para el desenvolvimiento de la vida humana. Sen apuesta por el desarrollo de las capacidades humanas para conseguir la justicia. Adolfo Sánchez Vázquez se basa en una visión propia del humanismo marxista para asociar la justicia con la superación de las condiciones de alienación humana del sistema capitalista. Las tres teorías tienen en común una percepción epistémica “dinámica” sobre el ser humano y son críticas con la teoría económica dominante porque plantean una dimensión más compleja sobre la conducta humana que supera la búsqueda de la maximización de la utilidad individual.

La publicación de *Women and Human Development* de Martha Nussbaum (2000) desplegó una teoría propia de las capacidades y el feminismo, manteniendo como referente a Amartya Sen (1980). Nussbaum retomó el imperativo neokantiano de Rawls, el cual manifiesta la necesidad de que los seres humanos se conciban como “fines” y no como “medios”. La interpretación de Nussbaum puede resultar problemática para el pensamiento económico en la resolución de problemas que rompan la abstracción del sujeto ahistórico e individual que promueve la teoría postkantiana. En primer lugar, la vinculación de la obra de Nussbaum con la racionalidad “cambiante” de inspiración kantiana y postkantiana es criticable para las escuelas del pensamiento económico que se han manifestado en contra de la posibilidad de justificar y “racionalizar” el *statu quo*. Joan Robinson ([1947] 1982: 1-2) advirtió sobre el vínculo inherente en la teoría económica contemporánea entre la racionalización matemática de su

lenguaje, la ocultación de sus intereses económicos y la fundamentación del *statu quo* en el sistema capitalista.

En segundo lugar, resulta contradictoria la orientación postkantiana sobre la ahistoricidad de los sujetos para las escuelas que han defendido un análisis histórico sobre el ser humano en la resolución de los asuntos económicos. Para Engels y Marx es fundamental la percepción histórica del ser humano que elimina teóricamente cualquier abstracción ontológica y conecta la teoría con la realidad social. Joan Robinson ([1970] 2018) también señaló la relevancia de integrar en el pensamiento económico una percepción del sujeto humano histórico, que tenía mucho más sustento real que el sujeto humano de la teoría económica. Igualmente, los historiadores económicos de corrientes cercanas al institucionalismo, al marxismo y al keynesianismo han resaltado la importancia del enfoque histórico en la economía (Siddiqui, 2020).

En tercer lugar, el planteamiento de Nussbaum es novedoso epistémicamente debido a que integra varias tradiciones teóricas, no obstante, su relación directa con el marxismo es conflictiva si se restringe al ámbito tradicional del reformismo (Jaycox 2020: 415). Principalmente, por la propia denuncia a la desigualdad en los países capitalistas (particularmente, en los países en vías de desarrollo). Sin embargo, el vínculo con el marxismo es más complejo que la propias tensiones que puedan surgir por calificar las aportaciones de Nussbaum como reformistas. En primera instancia su conexión fundamental con el marxismo se encuentra con una fundamentación común en los planteamientos de Aristóteles.

El liberalismo de Nussbaum (1995b: 119) (1998: 769) (2000: 103) ha recuperado el vínculo existente entre las posiciones ontológicas de Aristóteles y Marx. Derivado de ello, se puede apreciar la relación existente entre ética, política y economía presente en los textos de ambos filósofos. Para Aristóteles (2001:1095a), la moral de los ciudadanos se manifiesta en la política, desplegándose a través de un conjunto de virtudes (justicia, prudencia, amistad) dirigidas a alcanzar la felicidad (bienvivir o bienestar), que constituye el fin último de los hombres libres. Las virtudes se originan como consecuencia y a través de las acciones (Aristóteles, 2001: 1103b). Éstas sólo se alcanzan en la vida comunitaria, siendo la “virtud” el objetivo último de la vida política (Aristóteles, 2001: 1906a).

Existe una unidad indisoluble entre moral y política. La política es el “arte” principal para Aristóteles y es necesario que recurra a otras disciplinas como la economía para alcanzar la “felicidad”, el “bienvivir” o el “bienestar”. La economía deriva del estudio del gobierno de la ciudad, de su constitución y de la administración de la casa (Aristóteles, 1988: 1257b 19-20; 1258a 16, 20, 38; 1258b 20). La disciplina contraria a la “economía” es la “crematística”, a la que Aristóteles (1988: 1256a 8) cuestiona por dedicarse a la acumulación de la riqueza. La crematística no proporciona un beneficio real para conseguir el bienestar humano, por lo que es totalmente criticable. Finalmente, la felicidad se alcanza logrando el bienestar de la ciudad.

Algunas investigaciones en el pensamiento económico han recuperado la “crematística” como parte central de su crítica la teoría económica. Amartya Sen (1987) hace referencia a la importancia de la ética y la economía, resaltando que la teoría económica contemporánea se ha separado de la ética, admitiendo que la búsqueda del bienestar, o la felicidad no forma parte de la concepción del *homo economicus* que persigue la maximización de la utilidad individual. Joan Robinson subrayó el trasfondo moral que existía en el discurso marxista, que había sido evadido por las interpretaciones economicistas del marxismo dominante. Sobre las lecciones de Robinson es posible asumir que la crítica al sistema capitalista de Marx se asocia a una denuncia moral sobre la desigualdad social y la acumulación de riqueza (Lerner, 1945: 82)

(Jiménez Contreras, 2022: 17). Asimismo, Robinson revela que la supuesta “neutralidad valorativa” de la teoría económica es inexistente (Jiménez Contreras, 2022: 21). La teoría económica se encuentra relacionada a la búsqueda de intereses económicos y políticos de la burguesía, al igual que el discurso marxista mantiene una agenda política y económica proletaria que se dirige a la superación de las condiciones de dominación burguesas. A juicio de Robinson ([1947] 1982: 1-2), la perspectiva de Marx ofrece epistémicamente una visión coherente en la manifestación de sus intereses económicos, políticos y su formulación teórica. Nussbaum (1995b: 119) resalta el papel de la reprobación sobre la acumulación de la riqueza en Aristóteles y Marx. Acepta que en ambos autores esta posición denuncia la injusticia que supone que los seres humanos sean tratados como “medios” y no como “fines”.

Los desarrollos del humanismo marxista asocian, al igual que Robinson y Nussbaum, la crítica a la moral capitalista con la percepción de injusticia que se deduce del análisis de las condiciones de reproducción del sistema. El marxismo dominante a finales del siglo XIX y durante el siglo XX había negado la relación entre la moral y la economía, basados principalmente en las declaraciones de Engels y Marx ([1932] 1972) en *La ideología alemana* que criticaban los estudios que caían en cierto “moralismo” y que llevaban a la justificación de la moral burguesa. Se mantuvo así un dogmatismo teórico que devino en un economicismo, apoyado principalmente en la aplicación del método marxista, según una interpretación determinista del prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* y de las categorías estructura y superestructura (Marx, [1859] 2008). Uno de los máximos exponentes de este antihumanismo teórico durante el siglo XX fue Althusser, quién llegó a consolidar el estructuralismo como la herramienta de estudio dominante en el marxismo.

El análisis de la moral (la ética) para el marxismo humanista mantiene una correspondencia inmediata con la vida política y económica. Adolfo Sánchez Vázquez ([1969] 1984: 35) explica que las relaciones económicas influyen directamente en la vida moral de una sociedad. Así mismo, las actividades económicas (producción, distribución, apropiación y consumo) que realizan los miembros de una sociedad plantean problemas morales. Sánchez Vázquez ([1969] 1984: 36) asegura que el estudio de la moral a través de la ética no puede dejar de lado las implicaciones que tiene el sistema económico en la moral. La colaboración entre la ética y el pensamiento económico coadyuva al esclarecimiento de los problemas morales que surgen como denuncia a las condiciones de reproducción en el sistema capitalista (Sánchez Vázquez ([1969] 1984: 36) . Estas revelan una situación de injusticia, en la que el ser humano es despojado de su trabajo, de la capacidad de realizarse ontológicamente, de la posibilidad de dirigir libremente el proceso de interacción vital con la naturaleza y de relacionarse (a través del trabajo) con otros en condiciones de no dominación.

Sánchez Vázquez (2007) denuncia el divorcio de la ética y la política, como resultado de la influencia de las ideas del “realismo político” en la sociedad contemporánea. El realismo político se identifica por enfatizar el poder estatal (Korab-Karpowicz, 2017) pretende descifrar, buscar patrones y esclarecer las relaciones políticas de una sociedad (Mosley, 2001). Para el realismo político los actores y los estados nación deben buscar la maximización de su poder (o de sus propios intereses), esto contrasta con otras visiones en la filosofía política, como el “idealismo” o el “liberalismo” que enfatizan la “cooperación” social (Mosley, 2001). La investigación de Ceva y Rossi (2012) señala que el realismo político ha criticado a la teoría política normativa desvinculándola de la ética. Para los realistas políticos la “política normativa” no debería tratar de silenciar... las fuerzas no morales que dan forma a la política”. Consecuentemente, los realistas políticos apuestan porque el interés individual modele sin ningún tipo de frontera la vida política.

La denuncia de Sánchez Vázquez sobre la separación de la ética y la política en el realismo político y las investigaciones de Ceva y Rossi (2012), que la sitúan como una corriente dominante, coinciden con la crítica que hace Amartya Sen sobre el patrón similar que ha seguido el pensamiento económico al separarse de la ética en las formulaciones de la teoría económica contemporánea. Amartya Sen (1980: 2) propone un nuevo rumbo epistémico para la economía basado en la pregunta socrática ¿cómo hay que vivir? Para Sen (1980), la teoría económica contemporánea ha reducido el campo de acción en el ámbito académico a través de una percepción individualista del ser humano que simplifica el objetivo de la economía a la búsqueda de la maximización de la utilidad individual. El liberalismo de Sen coincide con la denuncia epistémica del marxismo humanista de Sánchez Vázquez.

En los planteamientos que hace Sánchez Vázquez sobre la relación entre ética y marxismo y en las aportaciones de Nussbaum se pueden identificar alusiones directas a la visión aristotélica del “justo medio” en la manera en qué se establece el vínculo epistémico entre los cimientos de sus respectivas tradiciones teóricas y la ética. Sánchez Vázquez busca un “justo medio” entre dos vicios teóricos claramente reconocidos: el “moralismo” y el “sociologismo, en la teoría, o el pragmatismo” o “realismo político, en la práctica política” (así como en el economicismo). Para Sánchez Vázquez (2006: 298), el materialismo puede ser entendido como ética desde una perspectiva “explicativa y normativa”. La economía política marxista proporciona un estudio detallado sobre la realidad social desde el que es posible criticar la moral imperante que somete a los individuos en el sistema capitalista y proporcionar una base ética que tiene como fin la superación de las condiciones de dominación, sometimiento y desigualdad social. Sánchez Vázquez parte de una concepción del ser humano universal e histórica basada en el “trabajo” como mecanismo de interacción de los sujetos con la naturaleza, consigo mismo y con su especie.

La visión aristotélica de Nussbaum se presenta aparentemente como ahistórica (López Salort, 2021). Sin embargo, su perspectiva es más compleja y su actualización sobre Aristóteles se basa principalmente en alcanzar ciertos “fines”, siendo el más importante la justicia (Nussbaum, 1992: 215). Nussbaum presenta una noción “objetiva de la virtud” que no depende de la historia y la cultura en la que se produce (Nussbaum, 1993: 244) (López Salort, 2021). Ella se aleja de cualquier relativismo histórico y epistemológico (López Salort, 2021). Es posible deducir que Nussbaum busca un “justo medio” entre el relativismo (histórico, cultural, epistemológico) y el esencialismo dogmático (asociado a la tradición occidental, principalmente en la medicina) (Nussbaum, 1992: 203).

No obstante, el humanismo marxista desempeña un papel central en el desarrollo de la teoría de Nussbaum, que aporta una percepción histórica del ser humano en el que la situación social influye en las virtudes desplegadas por los sujetos, pero no llega a ser determinante en su conducta. Nussbaum defiende una posición que define como “esencialismo empírico históricamente fundado” (Nussbaum, 1992: 208). Su enfoque se basa en Aristóteles en el que “no hay incompatibilidad” entre instituir una teoría ética en las virtudes y “defender la unicidad y objetividad del bien humano” (Nussbaum, 1993: 244). Simultáneamente, el análisis de Nussbaum implicó retomar la idea de Aristóteles sobre el carácter dinámico de las leyes, que deberían ser revisadas y de ninguna forma ser concebidas estáticamente (Nussbaum, 1993: 249).

Desde el punto de vista de la historia de las ideas hablar de un “esencialismo empírico históricamente fundado”, podría resultar conflictivo si se asocia éste a la visión marxista (dominante) que criticó al idealismo y al esencialismo. Nussbaum denomina a su fundamento filosófico “esencialista” y matiza el argumento añadiendo la idea de que se encuentra

“históricamente fundado”. En su discurso se puede deducir un trasfondo humanista, materialista y dinámico; que no busca determinar la naturaleza humana como una verdad dogmática y absoluta, sino que recurre al “esencialismo” para garantizar en el plano epistémico el bienestar humano.

La perspectiva de Nussbaum surge de la fusión de posiciones teóricas aparentemente incompatibles, lo que Marc Lavoie (2009) identificó en el pensamiento económico como una teoría “heterodoxa”. La forma en que se concibe al ser humano y la naturaleza dinámica de su teoría mantienen una relación directa con el surgimiento de del “ser humano histórico” en Engels y Marx, en su “reconquista de la dialéctica hegeliana”. Además, ambas ideas se pueden sintetizar en la concepción epistémica que mantiene Nussbaum sobre la “dialéctica” aristotélica.

En primer lugar, Engels ([1886] 2000) en *Ludwig Feuerbach* narra la manera en que junto a Marx, habían descubierto en Feuerbach una percepción del ser humano asociada al materialismo pero que seguía siendo idealista por mantener un vínculo con la religión, en el que la historia no poseía un papel relevante. La postura de Nussbaum al enunciar su “esencialismo” aristotélico de carácter “empírico” e “histórico” acepta parte de él, pero al mismo tiempo lo contrarresta. De la misma manera que Engels y Marx hicieron con la noción del ser humano de Feuerbach, la percepción ontológica de Nussbaum recupera y actualiza el esencialismo aristotélico desligándolo de los principios metafísicos y asociando su teoría principalmente a la obtención del bienestar humano.

En segundo lugar, Engels y Marx habían encontrado en el método dialéctico una poderosa herramienta epistémica de análisis, sin embargo, en su valoración general sobre la filosofía hegeliana ellos percibían la forma en que el método dialéctico perdía su capacidad revolucionaria al justificar la realidad imperante. De la misma manera, existe una coincidencia teórica entre la aversión de Nussbaum del esencialismo dogmático que busca verdades eternas y la crítica de Engels y Marx al sistema filosófico hegeliano que persigue la justificación de la realidad social.

En tercer lugar, los estudios de Martha Nussbaum ([1986] 2001: 261) sobre el papel de la “dialéctica” en Aristóteles sintetizan los dos puntos suscritos anteriormente. Nussbaum explica que para Aristóteles la “dialéctica” se distingue por “su minuciosidad y dedicación” correspondiente con “la necesidad humana de percibir el orden y hacer distinciones” (Nussbaum, [1986] 2001: 261). El fundamento humanista aristotélico de la dialéctica contrasta con el de otros filósofos clásicos griegos. Nussbaum ([1986] 2001: 261) señala que “Empédocles declaraba ser un dios”, así como “Parménides y el Sócrates platónico se comparaban a sí mismos con iniciados en una religión misteriosa”, mientras que el filósofo descrito por Aristóteles es un “ser humano profesional”¹⁰⁰, que a través de su ética enuncia claramente el bienestar humano como fin. Por consiguiente, destacar la fundamentación de la dialéctica como una tarea necesariamente humana en Aristóteles se asemeja al proceso de “desmitificación” o “reconquista” de Marx respecto al papel del ser humano abstracto en Hegel y en Feuerbach. Esta idea es central en los estudios de Nussbaum porque asocia su teoría esencialista empírica con el desarrollo de las capacidades humanas, que implican necesariamente la modificación de la realidad social.

¹⁰⁰ El filósofo se caracteriza por ser “más serio, menos distraído, más dispuesto” que el resto de los miembros de la sociedad y a través de esta curiosidad nos “ayuda a satisfacer nuestras aspiraciones naturales”.

En cuarto lugar, el procedimiento desarrollado por Engels y Marx, así como el de Nussbaum ([1986] 2001: 261) mantienen otro punto en común respecto a la “reconquista” del método hegeliano y aristotélico, respectivamente. Al desligarse de la percepción “abstracta” y “sensualista” de Feuerbach y concentrarse en su visión materialista; Engels y Marx asumían una postura atea que se diferenciaba de la línea seguida por Hegel y los jóvenes hegelianos. Igualmente, Nussbaum hace una reapreciación sobre el papel del filósofo, como un ser humano no “divinizado” en Aristóteles.

También, se puede encontrar un punto de encuentro con Marx en la crítica que Nussbaum (2011a) mantiene sobre las religiones civiles, en el caso específico de las propuestas sobre la “religión de la humanidad” de Augusto Comte y John Stuart Mill. Esta crítica se asemeja a la que mantenían Engels y Marx sobre el papel central de la religión de Feuerbach, basada en el amor (Engels, [1886] 2000: 32). La objeción del marxismo a la religión de Feuerbach y la crítica a las religiones civiles promovida por Nussbaum desaprueban la posibilidad de aludir a sentimientos religiosos para generar cierta cohesión social, o que los sentimientos religiosos sean transformados directamente para satisfacer los objetivos de ciertos grupos sociales en una sociedad dividida en clases.

La crítica a las “religiones civiles” mantiene un trasfondo común en ambas tradiciones, que denuncia al capitalismo concebido como un sistema fetichista en el pensamiento económico. Las ideas de Marx en el *Capital* alertan sobre la cosificación de los sujetos, que restringidos al papel de mercancías se relacionan entre sí como objetos en el mercado. El sistema económico adquiere aparentemente un dinamismo propio, a través del mercado, que supera a la acción humana. La formulación de Marx sobre este fenómeno es el cimiento de su introducción al estudio de la mercancía y la constitución de su propia concepción sobre el proyecto de acción de los sujetos en el capitalismo.

Para Marx, la creatividad humana y la capacidad de organización social de los sujetos puede resultar en la transformación de las condiciones fetichistas atribuidas al mercado. Nussbaum por su parte, también mantiene una percepción semejante a la de Marx en contra de la cosificación humana, que en su trabajo se expresa particularmente en la objetivación de la mujer y en su visión neokantiana que propone tratar a los seres humanos como fines y no como medios. Sus formulaciones aluden a la posibilidad que existe (dadas las condiciones materiales contemporáneas) de garantizar el acceso a recursos y al desarrollo de capacidades necesarias para el florecimiento humano. La crítica de Nussbaum, al igual que la de Marx se opone a la concepción utilitarista y apuesta por romper el carácter fetichista atribuido a la idea del mercado como el mejor mecanismo de distribución de recursos. Además, el planteamiento de Nussbaum agrega a la tradición marxista la posibilidad de que aunado al fetichismo que se pueda atribuir al mercado, los objetivos de un grupo social pueden ser elevados a un ámbito religioso y funcionar como un instrumento de degradación y dominación social.

Las críticas al interior del marxismo, derivadas de la imposición del ateísmo en la Unión Soviética aludirían a la incapacidad de implantar abruptamente un conjunto de creencias que sustituyan el papel de la religión en la sociedad, coartando el papel creativo del ser humano. El ateísmo impuesto por el marxismo dogmático en la URSS podría ser asumido desde la óptica de Nussbaum como una “religión civil”. Nussbaum (2011a: 29) cuestiona el “tipo de control” que ejerció el “clero filosófico” influenciado por las ideas de Comte, pronunciando “normas de corrección moral que impregnarían la vida diaria de cada persona”. Nussbaum (2011a: 29) señala que Mill y Tagore rechazan la propuesta de Comte referente al control de la totalidad social. Sin embargo, en ambos autores se mantienen cierta similitud entre la necesidad de la “cultura pública” y la “religión” para la ejecución de proyectos más elevados (2011a: 29). A

este respecto, Nussbaum (2011a: 29) señala que en los postulados de Mill y Tagore se puede deducir que una cultura basada en la “simpatía” y la “imaginación” es compatible y puede reforzar la experimentación y disidencia humana. Nussbaum encuentra un proyecto incompleto en ambos autores. No obstante, distingue que existe una mayor consistencia en el proyecto político de redistribución de la riqueza de Mill, aunque éste herede de Comte una idea teleológica en el que la religión es suplantada por el humanismo (Nussbaum, 2011a: 31).

Algunas de las aseveraciones de Engels y Marx sobre el ateísmo y la sociedad comunista traen a colación el hecho de que el proyecto humanista del materialismo histórico también tenga implícita la propuesta de Mill sobre el establecimiento de una “religión civil” en una sociedad comunista. El marxismo crítico, al igual que Nussbaum, cuestionan las alternativas sobre el desarrollo humano en una sociedad libre de relaciones de dominación y sometimiento (lo que incluye también el sometimiento religioso). De la explicación de Adolfo Sánchez Vázquez sobre el papel del sujeto humano histórico en Engels y Marx, se admite que el ateísmo en el materialismo histórico se relaciona con un proyecto de “libertad humana” afín con lo que Marx ([1939] 2007: 85, I.76) denomina en los *Grundrisse* como parte del desarrollo humano en una etapa de la “individualidad libre”, que surge como producto del “desarrollo universal de los individuos”, así como de la supeditación de “su productividad social común”, en cuanto “patrimonio social”. Es decir, a partir de la “universalidad libre” (en el que el sujeto puede desarrollarse y expresar su creatividad) la sociedad es capaz de vencer las relaciones sociales de dominación, lo que implica la superación del sometimiento religioso.

La evaluación que retoma el marxismo crítico de Bolívar Echeverría (2011) basado en las ideas de Marx en oposición al laicismo liberal, llega a una postura similar a la de Nussbaum (2011a) respecto a la promoción de las “religiones civiles” y el papel del Estado laico en las sociedades contemporáneas. Bolívar Echeverría (2011: 296) expone que el laicismo liberal suscita una cultura en los estados capitalistas en la que lo “civil” se interioriza de una manera “quintaesenciada” en lo “eclesiástico”. Por lo tanto, se trata de un falso laicismo o un “pseudo-laicismo”. La propuesta sobre la libertad religiosa hecha por Nussbaum mantiene una crítica a los estados laicos, o como diría Bolívar Echeverría “pseudolaicos”, en los que para juicio de la autora el laicismo se torna en una especie de nacionalismo antirreligioso. En estos Estados el “credo” oficial se representa en el “estado nacional”. La religión se trata como una “reliquia” del pasado que impide el progreso capitalista¹⁰¹. Esta concepción es criticada por Nussbaum, al igual que por Echeverría.

El liberalismo de Nussbaum mantiene una oposición en contra de los estados antireligiosos actuales porque tienden a ser específicamente rígidos en cuanto a la existencia de las religiones minoritarias (Nussbaum, 2011b: 54). En estos estados, las prácticas religiosas ejercidas por la gran parte de la sociedad no aparecen como manifestaciones religiosas. La religión dominante se asume como cotidiana y no llama la atención (Nussbaum, 2011b: 54). En segundo lugar, la objeción de Nussbaum se centra en que se tiende a restringir las exenciones por causas religiosas”, como la religión carece de importancia no se otorgan excepciones por cuestiones de conciencia. Finalmente, Nussbaum (2011b: 59-60) encuentra que el fomento de un Estado “antirreligioso” ha generado históricamente una jerarquía social, que es incompatible con el compromiso exhaustivo por el respeto hacia el “otro”. Los “antirreligiosos” son auto percibidos como seres “iluminados”, mientras que el resto de la población que se autodefine como

¹⁰¹ Nussbaum (2011: 53-54) observa concretamente esta situación en la India, a partir de que Jawaharlal Nehru asumiera su cargo como primer ministro. En este contexto político Nussbaum identifica que la religión es tratada de manera peyorativa asociando su papel al de una “reliquia del pasado” que impide a la india lograr sus metas.

religiosa se ve como un lastre.

El “socialismo realmente existente” generó una especie de “elitismo” vinculado a la incorporación del ateísmo y el culto a la personalidad como “religiones civiles”. A tal efecto, algunas lecciones derivadas del marxismo crítico de Bolívar Echeverría señalan que el Estado laico no puede certificar la “autonomía de lo humano” mediante la escisión de lo civil respecto de lo eclesiástico. Para Nussbaum, el problema de la autonomía y el Estado laico “antirreligioso” se resuelve tomando al ser humano y su conciencia como un “ente que necesita el respaldo de las leyes y las instituciones”. Se trata del “respeto” socialmente generalizado puesto en marcha a través del aparato legal e institucional, que proporcione un justo medio entre el rechazo religioso estatal y la promoción directa de un culto dominante.

Para el marxismo, el problema de la “autonomía” supone la liberación completa del ser humano de las supeditaciones religiosas. Lo que también incluye aquellas derivadas de las denominadas “religiones civiles” o del culto a la personalidad que se experimentó en el denominado “socialismo realmente existente”. Para Marx, la cultura de dominación desarrollada por el sistema capitalista mantiene una similitud con las formas de sometimiento religioso. En su idea de la alienación humana y en la crítica al capitalismo, el ser humano se doblega a la acumulación, pierde su creatividad y su capacidad de autoregular su interacción con la naturaleza. Esta idea también es trasladada por Marx a la crítica a la economía política en la que el mercado es percibido como un ente con características metafísicas capaz de proporcionar por sí mismo un beneficio social.

Sobre el marxismo crítico de Bolívar Echeverría (1996) se puede deducir que la religión desempeña un papel medular en los países latinoamericanos, en los que las tradiciones y costumbres religiosas conforman un *ethos barroco* que se opone a la cultura dominante impulsada por el capitalismo. Asimismo, se podría observar una coincidencia entre la tradición del liberalismo de Nussbaum que impulsa un justo medio en los estados capitalistas que protegen el libre desarrollo de la individualidad religiosa y el proyecto del marxismo crítico de Bolívar Echeverría que ve en las formas culturales y las tradiciones religiosas (asociadas con el libre ejercicio de la libertad y la creatividad humana) una posibilidad de emancipación social frente al sistema capitalista.

Finalmente, el hecho de que Nussbaum ([1986] 2001: 340) relacione la labor de la filosofía positiva en Aristóteles (es decir, todo lo que alude a lo real y descriptivo), necesariamente con su labor en la filosofía negativa (lo relacionado con lo ideal) revela que tras la filosofía aristotélica existe un fundamento que lleva al filósofo aristotélico a justificar su conformidad con el orden social establecido. Debido a que “ver con claridad el orden existente” lleva a superar la “repugnancia pueril” y a estar “satisfechos con la vida que vivimos”. De esta manera, Nussbaum evidencia que la labor del filósofo en Aristóteles es necesariamente la de la “conservación” del orden para alcanzar el bienestar (Nussbaum, [1986] 2001: 340). Al igual que Marx critica el carácter apologeta del sistema filosófico hegeliano, Nussbaum hace evidente su crítica al *statu quo* aristotélico, a través de su percepción de dignidad humana y el papel peyorativo al que Aristóteles reducía a las mujeres, los esclavos y los niños.

Mediante su teoría de las capacidades y de su crítica a la imposibilidad de proveer y asegurar a la población derechos, recursos y posibilidades reconocidos se puede deducir que en su planteamiento se hace más evidente la denuncia a las teorías apologetas del orden social (como es el caso de la propuesta derivada por la teoría económica contemporánea). Estos aspectos revelan que la apreciación teórica de Nussbaum podría plantearse a través de una visión revolucionaria del *statu quo* en el sistema capitalista de producción. Consiguientemente, cabe

preguntarse: ¿son compatibles teóricamente el humanismo marxiano y la teoría de las capacidades de Nussbaum?

En primer lugar, el “esencialismo empírico históricamente fundado” de Nussbaum (1992: 208) parte de la pregunta ¿qué cosas son tan importantes como seres humanos que no podríamos concebir nuestra vida, en tanto vida humana sin ellas? Ésta pregunta no supone un “fundamento metafísico externo”, sino que trata de ahondar en “qué pensamos realmente sobre nosotros mismos y qué mantiene unida nuestra historia” como sociedad, por lo tanto toma lugar dentro de la experiencia humana (en un primer momento Nussbaum se refiere a su visión como “esencialismo interno”) (Nussbaum, 1992: 208). Ontológicamente, esta percepción no se encuentra alejada del marxismo humanista porque ambos comparten una idea del “esencialismo” formado en relaciones sociales históricas.

Sánchez Vázquez (2003b: 253-254) discute las percepciones teóricas de los autores que habían participado en lo que él denomina como la “querrela de los *Manuscritos*” (estudiadas en el capítulo II). Por un lado, encuentra que existían interpretaciones burguesas asociadas principalmente a la filosofía hegeliana y neotomista que reducían los *Manuscritos* a una manifestación antropológica y abstracta desligada del carácter histórico que se había exteriorizado en los escritos de Engels y Marx desde 1844. Por otro lado, critica abiertamente la posición del materialismo histórico dominante (asociado a la URSS) y a la visión de Althusser que lleva a desdibujar la esencia humana en Marx asociando directamente las ideas vertidas en los *Manuscritos* con la percepción de la “esencia humana” en Feuerbach. Sánchez Vázquez (2003b: 288) refiere al hecho de que la idea central de Althusser sobre el humanismo en Marx conlleva a una contradicción con la VI tesis sobre Feuerbach. En ésta tesis Marx rechaza que la esencia humana sea asumida como abstracta e inherente a cada individuo. Sin embargo, Marx no niega la “esencia humana”, sino que la conceptualiza como el conjunto de las relaciones históricas (Sánchez Vázquez, 2003b: 288) establecidas entre cada uno de los miembros de la sociedad. Es decir, la esencia y la existencia humana no son cosas distintas, sino que son lo mismo.

Conjuntamente, la reinterpretación de Sánchez Vázquez sobre el concepto de “esencia humana” en Marx se puede vincular con una percepción aristotélica de la búsqueda de la virtud en el ámbito académico. Macfarlane (2009) ha elaborado una teoría de la virtud sobre el ciclo de investigación que se puede aplicar al procedimiento emprendido por Sánchez Vázquez. A través de la aplicación de la VI tesis sobre Feuerbach, Sánchez Vázquez demostró que se llegaba a un punto medio entre dos vicios teóricos claramente identificados sobre el papel del humanismo en el marxismo. Por un lado, se contrarresta la visión idealista asociada a las posturas del humanismo burgués y neotomista que concebían al ser humano de forma abstracta y ahistórica, por otro, se resalta el papel central del ser humano diluido en el estructuralismo.

El reconocimiento del concepto de “esencia humana”, como el conjunto de las relaciones sociales históricas en Marx implica la existencia de un vínculo ontológico con el “esencialismo empírico históricamente fundado” de Nussbaum. Ambos autores pretenden asociar una concepción del ser humano dinámica que tiene como fundamento: la *praxis*. Este sustento no es idéntico, sin embargo es compatible. Este hecho permite derivar relaciones semejantes entre los campos de estudio de la ética, la política y la economía. Tanto para el marxismo humanista, como para Nussbaum existe una relación de interdependencia entre estas tres disciplinas y la búsqueda del bienestar humano. Para Nussbaum, el bienestar humano se logra mediante el desarrollo libre y equitativo de las capacidades humanas, mientras que para Marx se alcanza en una sociedad comunista en las que las condiciones históricas de sometimiento, dominación y alienación asociadas al capitalismo se han superado. Ambos autores aluden a un bienestar

objetivo, el de Nussbaum se deriva de su acepción del “esencialismo empírico históricamente fundado” (sustentado en su teoría de las capacidades humanas), mientras que el de Marx se vincula con la superación de las condiciones de dominación y alienación históricas del capitalismo.

El bienestar para Nussbaum no es incompatible con la idea de bienestar en una sociedad postcapitalista, en el que las desigualdades del sistema se han superado y se ha dado paso a una sociedad más justa y equitativa. Sin embargo, el bienestar concebido como una condición que se puede alcanzar en el sistema capitalista, específicamente en las democracias capitalistas occidentales, es incompatible con la idea central de la superación de la alienación marxista. No obstante, dadas las condiciones de reproducción capitalista contemporánea en el que las desigualdades sociales se han acentuado, el propósito de Nussbaum sobre una sociedad equitativa, en el que se puedan desarrollar todas y cada una de las personas, se convierte en un objetivo difícil de alcanzar en un horizonte capitalista. Por otro lado, para los marxistas la teoría de Nussbaum podría representar una alternativa para la metamorfosis histórica de la sociedad capitalista a la sociedad comunista, en la que media un proceso de transformación de las relaciones económicas de producción: el socialismo.

Una de las inconveniencias que los marxistas pueden distinguir en la teoría de Nussbaum (aparte de la supuesta discrepancia con el esencialismo aristotélico) es su asociación con la ética kantiana y neokantiana. Especialmente, debido al carácter conservador que se ha atribuido a la obra de John Rawls, *Teoría de la justicia*, con la que Nussbaum mantiene una gran afinidad metodológica. Contrastantemente, algunos planteamientos de inspiración Kantiana revalorados por el “esencialismo empírico históricamente fundado” de Nussbaum son fundamentales en la crítica al utilitarismo dominante en la teoría económica contemporánea que se pueden concebir como un aliado epistémico en la lucha constante de la *praxis revolucionaria* para superar las condiciones de dominación y alienación capitalistas. En la siguiente sección se profundiza más al respecto.

VIII.II El planteamiento de Nussbaum como un aliado epistémico para el marxismo

Como ya se ha examinado, en el marxismo humanista de Sánchez Vázquez y en la reinterpretación del ser humano, así como en la teoría de las capacidades de Nussbaum encontramos un vínculo teórico central entre ética, política y economía. Éste surge de una posición que ambos autores mantienen respecto a una reinterpretación del esencialismo aristotélico en clave histórica. La relación entre estas disciplinas y su fundamento ontológico en la *praxis* devienen en una percepción dinámica sobre el sujeto y las ciencias sociales. Esta noción dinámica plantea una metodología distinta a la dominante en la economía ortodoxa y también en la economía marxista vinculada a una visión exclusivamente economicista. El sujeto aparece representado bajo una perspectiva compleja, se niega el egoísmo y la maximización del beneficio como una condición definitoria de los sujetos.

La unión de estas tres disciplinas es indispensable si se asume que los miembros de la sociedad desean revolucionar, mejorar o transformar las condiciones sociales existentes. Así por ejemplo, Sánchez Vázquez (2017: 299) describe que la relación entre moral (como objeto de reflexión de la ética) y la teoría marxista se manifiesta en primer lugar en la crítica al capitalismo, en segundo lugar en el proyecto de una nueva sociedad socialista-comunista y finalmente en el comportamiento práctico-revolucionario necesario para alcanzar ese proyecto. En la teoría de Nussbaum (2013) el imperativo categórico Kantiano, que indica que se deben tratar a las personas como fines y no como medios revela una crítica principalmente al papel vulnerable de la mujer en la sociedad contemporánea. Su propia visión de la teoría de las

capacidades, inspirada en Sen, asociada al carácter teleológico sobre el florecimiento humano en Marx y Aristóteles muestra que se requieren hacer cambios efectivos para alcanzar un conjunto de capacidades básicas para el florecimiento humano.

El imperativo categórico de Kant, al que recurre Nussbaum, presenta una moral “universal”, “abstracta” e “individualista” que se encuentra “separada de la política” debido a su “autosuficiencia” (Sánchez Vázquez, 2003c: 277). La separación entre política y moral tiene repercusiones en la apreciación sobre la acción humana ante los problemas económicos y políticos a los que se enfrenta históricamente la sociedad. En el siglo XIX, los socialistas utópicos asocian la “emancipación social” con la “moral” en la “fuerza del ejemplo y del convencimiento humano” (Sánchez Vázquez, 2003c: 277). Posteriormente, se puede deducir en Engels y Marx una crítica a la “moral” derivada de la noción kantiana por la capacidad que tenía de adaptarse a cualquier tipo de razonamiento que se justifique como “racional”. En los *Manuscritos*, Marx cuestionó el papel autónomo que ha desempeñado la “moral” como un mecanismo de apología de la clase burguesa. Engels, en *Ludwig Feuerbach*, detalla el proyecto que entabló junto a Marx para “reconquistar” la dialéctica hegeliana y su crítica al establecer un sistema filosófico que pretendía acceder a la “verdad absoluta” y que terminaba por justificar la realidad social existente sin cambiarla.

Los adherentes al humanismo marxista mantuvieron vigente la idea de que la moral, la política y la economía mantienen una relación vinculante que se manifiesta a través de la formulación de la *filosofía de la praxis*. Por ejemplo, desde la perspectiva de Adolfo Sánchez Vázquez (2003b: 277), la diferencia entre la propuesta de Engels y Marx de las inspiradas en Kant se sustenta en la persecución de un cambio “efectivo” en las relaciones económicas y sociales, para el que es necesaria la “acción colectiva”, o la agrupación política de la sociedad, sin escindir el hecho de que los actos en la esfera política o económica mantienen siempre un tinte moral.

La percepción humanista marxiana remite a la “urgencia” que impregna la situación de dominación, alienación y exclusión social de los seres humanos en el capitalismo contemporáneo, en el que la organización política puede generar cambios económicos sustantivos en el modo de producción que impacten directamente en la superación de la alienación capitalista. Esta “urgencia” también es compartida con los preceptos de Nussbaum. La “urgencia” en Nussbaum (1991) se fundamenta en el hecho de que la mayoría de las políticas públicas mantienen un respaldo utilitarista que prioriza la libertad de los intercambios comerciales, antes que la promoción de las capacidades humanas. La fundamentación de esta tesis se asocia principalmente a la crítica del utilitarismo que hace John Rawls ([1971] 2006: 120) en su *Teoría de la justicia*.

Rawls ([1971] 2006: 120) resalta la importancia que tiene en la economía contemporánea, de inspiración utilitarista, teorizar en torno al equilibrio y los precios. La principal conclusión que obtiene Rawls es que el libre intercambio como razón fundamental para garantizar el equilibrio no es un argumento central que garantice la justicia social. Rawls afirma que en el supuesto principal de la teoría económica en el que los mercados competitivos son el resultado de una situación en la que muchos individuos movidos por la maximización de sus objetivos individuales “ceden a los demás aquello de lo que es más fácil prescindir, a cambio de lo que desean”, el equilibrio se concibe como “el resultado de intercambios libres entre comerciantes bien dispuestos”. La fundamentación del equilibrio responde a la idea de que no se puede obtener una mejor situación más allá del libre intercambio compatible con la maximización de los intereses individuales (Rawls, [1971] 2006: 120). En el escenario planteado por la teoría económica no existe ningún “incentivo” para alterar el equilibrio (*ceteris paribus*) y éste puede

considerarse como estable si un cambio en la situación pone en marcha una tendencia a la restauración del equilibrio (Rawls, [1971] 2006: 120).

Rawls evidencia que no debe existir un paralelismo entre la concepción de equilibrio promovida por la teoría económica y la percepción sobre la justicia. La teoría económica basada en el utilitarismo no promueve la justicia social, ni una situación éticamente correcta para el desarrollo de los seres humanos en la sociedad. En este sentido, lo único que garantiza la teoría económica es que los individuos “actuarán” de manera eficaz para conservar el *statu quo*. Joan Robinson ([1947] 1982: 1-2) había descrito a través de sus investigaciones sobre Marx el carácter estático de la teoría económica que promueve el *statu quo* y la desigualdad social en el capitalismo, al ocultar sus ideas en un lenguaje matemático, en apariencia neutralmente valorativo, que le permite establecer “formalmente” una agenda política y económica encubierta (como se estudió en el capítulo VI).

Nussbaum (2013: 62) destaca el hecho de que la percepción utilitarista promovida por la teoría económica resta importancia a la “gente que está marginada o sufre privaciones” al promover el *statu quo* que beneficia a las personas que están mejor posicionadas y que en correspondencia pueden obtener un mayor provecho individual, de sus interacciones en el mercado. La “urgencia” que se deriva del análisis de Nussbaum no representa necesariamente un contrapunto de la visión del humanismo marxista que critica la visión utilitarista y egoísta del individuo en la teoría económica y al realismo político como condiciones que rigen la situación contemporánea de la sociedad capitalista. Por consiguiente, la exploración de Nussbaum sobre Rawls abre un campo de estudio para el marxismo en el que las aportaciones de Nussbaum pueden ser apreciadas como un aliado epistémico. Este punto de vista resulta fundamental para combatir las concepciones teóricas sobre el ser humano y su naturaleza egoísta, promovida por la teoría económica, que ve un impedimento en la naturaleza humana egoísta para la transición a una sociedad en la que se toma en cuenta el bienestar del otro.

La idea de separar la política y la ética en los planteamientos kantianos y su asociación con el individualismo constituye una crítica para el marxismo humanista. Sin embargo, la lectura que hace Nussbaum sobre Rawls, Marx y Aristóteles tiende a evitar que el individualismo se incruste como un eje central del desarrollo de su teoría. En cierta medida, la crítica del marxismo sobre el individualismo promovido por las propuestas neokantianas es legítima porque Rawls ([1971] 2006) presupone como fundamento teórico la existencia de una sociedad ideal en la que el peso del individuo es fundamental. Sin embargo, a través del “esencialismo empírico históricamente fundado” se reconoce que el individualismo tiene un peso menor porque se vincula la existencia del ser humano con las experiencias históricas que son el resultado de su interacción con la sociedad. Si bien, la contribución de Nussbaum representa una incertidumbre teórica para el marxismo humanista (debido a los supuestos burgueses y reformistas derivados de su teoría), se puede observar que en el planteamiento de Nussbaum existen resultados de investigación fundamentales para actualizar la crítica del materialismo histórico a la teoría económica. Éstos se encuentran asociados principalmente a la crítica a la teoría económica por promover socialmente un conjunto de valores comerciales que se vinculan con la maximización de la utilidad individual.

Éticamente, el planteamiento teórico de Nussbaum suministra un sustento que apoya la denuncia a la sociedad capitalista contemporánea por aumentar el grado de alienación y sometimiento humano, a través de la crítica que hace del utilitarismo y su promoción del *statu quo*. Consecuentemente, los resultados de investigación de Nussbaum se pueden concebir como un aliado teórico del marxismo, esto no quiere decir que el marxismo deba asumir completamente la teoría de Nussbaum, sin embargo, su denuncia al utilitarismo dominante en

la teoría económica y la aplicación de ésta a las políticas públicas resulta de un interés relevante para la teoría marxista que lucha por la transformación de la sociedad capitalista.

Otro punto de coincidencia entre el marxismo humanista que aboga por un esencialismo histórico y el “esencialismo empírico históricamente fundado de Nussbaum” se hace patente en el campo teórico donde el humanismo marxista ha visto cuestionado la defensa de su “esencialismo histórico” por una visión extrema del relativismo, bajo la cual se justifican prácticas de sometimiento, dominación y explotación encubiertas por un “tradicionalismo”. El “tradicionalismo” lleva a la apología estas prácticas por el simple hecho de estar implantadas en la sociedad y constituir una base fundamental para el desarrollo de su cultura. Cualquier cuestionamiento a ellas resulta en su definición como una teoría “colonialista”. De esta manera, muchas de las costumbres que fomentan el patriarcado, la dominación, o que promueven daños sociales a colectivos específicos son asociadas directamente con un discurso colonialista y con el esencialismo dogmático. Nussbaum (2013) detecta la tendencia que surge en los estudios regionales de acabar con cualquier proyecto social conjunto, por lo que el marxismo humanista o la teoría de las capacidades de Nussbaum se vincularían al colonialismo.

La crítica al marxismo como una ideología proveniente del capitalismo, dogmática y de origen burgués cobra importancia en los círculos académicos contemporáneos. Los grandes retos que plantea el marxismo o la teoría de las capacidades de Nussbaum son vistos como un obstáculo para el desarrollo cultural de los pueblos bajo la perspectiva del relativismo cultural. Algunos de los detractores de Engels y Marx han vinculado su estatus socioeconómico con la incapacidad de teorizar respecto al proletariado o a cualquier grupo social oprimido¹⁰². De la misma manera, la teoría de Nussbaum resultaría criticable por provenir del primer mundo desarrollado que no puede entender la situación concreta de una comunidad que no tiene los mismos niveles socioeconómicos, valores éticos, ni las mismas prácticas culturales que las democracias occidentales¹⁰³.

La banalización del discurso marxista también señalan a la desacreditación total de Friedrich Engels por su pertenencia a una familia burguesa que poseía fábricas. Cabe resaltar que este hecho nunca fue negado ni por Engels ni por Marx. Contrariamente, muchas de las categorías de la crítica a la economía política provienen de la propia experiencia de ambos autores como testigos (en primera persona) de lo que se conocería en el marxismo como el proceso de “subsunción real del trabajo al capital”.

Marx reconoce que gracias a la experiencia de Engels en la industria y a su soporte económico pudo acuñar ideas centrales para la crítica al capitalismo. Por ejemplo, la clasificación que se presenta sobre la categoría “capital” alude a este proceso empírico que Engels había presenciado. Como resultado de la intervención de Engels es posible concebir la idea de “capital fijo y circulante”. El primero alude a la infraestructura de larga duración requerida por la industria capitalista (como edificios, máquinas, etc.) cuyo valor es transferido

¹⁰² Runciman (2007: 2) explica que la proliferación de esta tendencia en la historiografía implica la “afirmación de que no se puede escribir ninguna historia si no es desde el propio punto de vista local del historiador y los intereses y valores que conlleva”. Por lo tanto, se identifica en Marx un “interés instrumental en la historia” (Runciman, 2007: 2). Se concibe como “un medio para descubrir el camino del hombre hacia el comunismo” (Runciman, 2007: 2). También, se cuestiona la “pretensión de validez universal” realizada por Engels y Marx, que aparece “comprometida” por “la procedencia local de su experiencia” en el capitalismo (Runcima, 2007: 2).

¹⁰³ El estudio de Martha Nussbaum es criticado por su excesiva confianza en las instituciones y frente a las cuestiones raciales se clasifica como un “liberalismo blanco” (Jaycox, 2020)

paulatinamente por el obrero a la nueva mercancía. El capital circulante describe a las materias primas y a las herramientas cuyo desgaste es más acelerado. En segundo lugar, hecha esta aclaración, también es posible distinguir entre la noción de capital constante y capital variable. Estas categorías refieren a la creación de valor y plusvalor en el proceso capitalista, el capital constante (medios de producción) no crea valor, su valor es transferido por el capital variable (la fuerza de trabajo convertida en mercancía) al nuevo producto. Mientras que el capital variable (el ser humano cosificado en una mercancía) crea valor y plusvalor durante el proceso de producción.

La experiencia de Engels y Marx como resultado de su interacción directa con la industria fue fundamental para la crítica al sistema. Con ello, restar importancia a su pensamiento por originarse en la cuna del capitalismo o por ser dos autores que tuvieron la capacidad económica de sufragar sus propias investigaciones resulta en una minusvaloración de sus logros académicos, que tenían por objetivo lograr una sociedad más justa y equitativa. La flexibilidad teórica del marxismo a través de la “reconquista de la dialéctica hegeliana” queda reducida a cuestiones subjetivas que cuestionan la procedencia del autor y desvinculan cualquier contribución teórica que pueda resultar en un proyecto conjunto de sociedad.

Una lectura guiada por los criterios de los estudios regionales y el relativismo cultural radical indicaría que la denuncia de Engels ([1845] 2020) al desarrollo del sistema capitalista *en La situación de la clase obrera en Inglaterra* no corresponde con su estatus social, tampoco existe vinculación de este hecho con lo experimentado por la clase trabajadora en otros países donde se desarrolla el capitalismo y que las tesis del marxismo se vinculan abiertamente como parte de un discurso colonial. Este último argumento sostiene que el origen occidental del marxismo se encuentra ligado a un grupo de ideas dominantes que tienden a imponerse sobre las desarrolladas por otras culturas que no pertenecen a la tradición occidental. Lo cual lleva a restar importancia a las ideas del marxismo en cualquier circunstancia ajena a la realidad capitalista que Engels y Marx vivieron.

Contrastantemente, la idea central de Engels y Marx ([1848] 2019) en el *Manifiesto del partido comunista* (posteriormente desarrollada por Luxemburgo, Lenin y Lukacs), sobre la “conciencia de clase en sí, y para sí” da cuenta de la complejidad que implica teorizar respecto a la sociedad capitalista y que no existe necesariamente un vínculo que determine que pertenecer a cierta clase social involucre la sustentación de sus intereses económicos y políticos. Aunado a este fenómeno, cabe destacar el desarrollo del sistema capitalista como un modo de producción dominante a nivel mundial, en el que los patrones esbozados por el materialismo histórico sobre la alienación, la dominación y la desigualdad social tienden a repetirse, por lo que el materialismo histórico plantea la existencia de un objetivo social común para deshacer los estragos causados por el capitalismo. Esto no quiere decir que el materialismo histórico se asuma como una teoría colonial, sino que a partir de su *praxis* tiene como objetivo político, económico y moral la desarticulación del capitalismo como un proyecto que es resultado de una lógica colonial. El marxismo y su “esencialismo histórico”, así como el “esencialismo empírico históricamente fundado” de Nussbaum tienen en común el establecimiento de “universales” que defienden la búsqueda del bienestar y el desarrollo humano en general, que es ampliamente criticado por el relativismo histórico.

Nussbaum narra un conjunto de experiencias durante un congreso, mientras trabajaba en Helsinki para el World Institute for Development Economics Research (WIDER)¹⁰⁴, en las que

¹⁰⁴ De este proyecto surgió una obra conjunta entre Sen y Nussbaum ([1993] 2010) denominada *The Quality of Life (Wider Studies in Development Economics)*.

detectó la forma en que el relativismo asociado a planteamientos de izquierda justificaba situaciones de dominación y explotación. Estos “ataques al esencialismo” que se traducían en críticas a la búsqueda de “universales” podrían resultar peligrosos para la “aplicación de políticas públicas” debido a que justifican situaciones de injusticia social y las encubren bajo un halo de conservación de las culturas regionales que luchan por el reconocimiento de la otredad.

Un ejemplo paradigmático sobre la búsqueda de “universales” en el pensamiento de Nussbaum y el marxismo se encuentra en la experiencia que vivió la autora con el historiador Eric Hobsbawm, durante un ciclo de reuniones que se llevó a cabo en Helsinki. Se destacan dos ejemplos (correspondientes a dos conferencias) en los que el “tradicionalismo”, justificado por la idea del reconocimiento de la “otredad” y su relación directa con un sentido positivo de ésta (frente a los valores promovidos por occidente) llevan al fomento de prácticas de dominación y sometimiento (Nussbaum, 1992: 203-212).

El primero de ellos relata la manera que un economista estadounidense llega a la justificación de que es necesario “preservar los modos de vida tradicionales en una zona rural de la India” que se encontraban amenazada “por la contaminación de los valores occidentales” (Nussbaum, 1992: 203). Se daba por hecho que los valores tradicionales de este lugar mantenían un “modo de vida integrado”, entre los valores impulsados en el hogar y los existentes en el lugar de trabajo. Mientras que en occidente se tendía a la separación entre estos ámbitos (Nussbaum, 1992: 203). El economista refería como algo positivo dicha integración, sin embargo, su planteamiento llevaba a la justificación de que estaba bien considerado tanto en el hogar como en el trabajo percibir a una mujer que menstruaba como un sujeto contaminante. Por ello, en el hogar se le prohibía la entrada en la cocina y en el trabajo el acceso al telar (Nussbaum, 1992: 203).

El segundo ejemplo proviene de una antropóloga francesa a la que le parecía negativo que “la vacunación contra la viruela en la India” realizada por los británicos “haya erradicado el culto a Sittala Devi”, debido a que se acostumbraba rezar a esta diosa para “evitar la viruela” (Nussbaum, 1992: 203). La antropóloga intenta transmitir mediante este ejemplo “la negligencia occidental ante la otredad” de la India (Nussbaum, 1992: 203). Ella llega a la conclusión de que es ineludible comprender la “otredad radical de las costumbres indias”, para ello es necesario “deshacerse de la oposiciones binarias de la medicina occidental” en las que “la vida se opone a la muerte” y “la salud a la enfermedad” (Nussbaum, 1992: 203). Por esta razón, criticar la erradicación del culto a Sittala Devi promueve aparentemente la comprensión de la “otredad” ante el desarrollo del pensamiento esencialista, a expensas de dejar de lado la salud como un valor central para el desarrollo humano.

Estos argumentos (juntos a otros parecidos) provocan que Eric Hobsbawm lleve a cabo una “acusación contundente contra el tradicionalismo y el relativismo” que han venido desarrollando los ponentes (Nussbaum, 1992: 204). Hobsbawm refiere al hecho de que históricamente se ha utilizado “la tradición... para defender diversos tipos de opresión y violencia”, aludiendo al caso del nacionalsocialismo, lo cual a juicio del historiador marxista resulta reprochable (Nussbaum, 1992: 204). Nussbaum (1992: 204) ve este conjunto de defensas del “tradicionalismo” como un “fenómeno realmente extraño”, debido a que personas muy inteligentes” y “profundamente comprometidas con el bien de las mujeres y los hombres en los países en desarrollo” (que así mismos se “consideran progresistas, feministas y antirracistas”) adoptan posiciones que convergen con “la reacción, la opresión y el sexismo”.

Se acude a lo que Nussbaum (1992: 210) denomina como el “destierro completo de la lógica”

en la academia. En él, todos los relatos sobre lo humano (incluyendo las explicaciones proporcionadas históricamente por tradiciones y disciplinas del conocimiento) poseen la misma calidad epistémica para explicar la realidad objetiva y no existe un relato mejor o peor. Aquí, cobra sentido la crítica a la vacunación contra la viruela que disminuyó el culto a la diosa Sittala Devi en la India, porque de ella se asume un conocimiento tan válido como el resultado de estudios médicos que posibilitan la erradicación de la enfermedad.

A juicio de Nussbaum (1992: 204), tanto su posición como la del historiador marxista demuestran que “bajo la bandera del antiesencialismo radical y políticamente correcto marchan antiguos tabúes religiosos” y machistas. Nussbaum sostiene desde su postura esencialista “que la muerte se opone a la vida de la manera más binaria imaginable, y la esclavitud a la libertad, y el hambre a la nutrición adecuada, y la ignorancia al conocimiento”. El argumento “esencialista empírico históricamente fundado” de Nussbaum concuerda con el esencialismo histórico de Sánchez Vázquez (en el que la esencia y la existencia son lo mismo) o el “universalismo concreto” que propone Bolívar Echeverría en su deconstrucción de Marx, desde los que es posible deducir condiciones universales históricas para el bienestar y el desarrollo económico y social que contrarrestan la alienación, dominación y sometimiento del capitalismo sobre el ser humano y la naturaleza.

Hobsbawm (2007: 184) se posicionó respecto al papel del antiesencialismo, asumido como un “antiuniversalismo” que se presenta en la historiografía como un “relativismo” ante el auge de la posmodernidad en la academia. Él señaló que se trataba del principal peligro político inmediato para la historiografía actual (Hobsbawm, 2007: 184). Hobsbawm (2007: 184) distingue que este “antiuniversalismo” está bien representado en el ámbito académico contemporáneo. Éste apuesta por asumir una tradición epistémica distinta a la que se había venido desarrollando hasta 1968, manifestándose principalmente en la historiografía de los grupos identitarios y también en la historia nacionalista, debido a la aparición de nuevos “estados-nación definidos entnolingüísticamente, sobre todo a partir de 1989” (Hobsbawm, 2007: 184).

El “riesgo político” del antiuniversalismo se distingue en el hecho de que la “verdad de todos los sujetos tiene la misma validez”, sin importar las pruebas que se aporten, por lo que muchas de las conquistas sociales asociadas a movimientos políticos son puestas en duda (Hobsbawm, 2007: 184). Hobsbawm indica que se construyen un conjunto de “barreras” entre lo que “sucedió en la historia y nuestra capacidad de observarla y comprenderla”. Se niega la existencia de una realidad objetiva, que “no sea construida por el observador con fines diferentes y cambiantes”. Por lo tanto, se trata de la cimentación de una realidad subjetiva en la que no se puede profundizar “más allá de las limitaciones del lenguaje”. Hobsbawm (2007: 185) advierte que ésta tradición historiográfica se centra en explicar la realidad (presente y pasada) exclusivamente mediante los “conceptos”.

El “riesgo” del que habla Hobsbawm se manifiesta en el terreno político, pero también en el epistémico debido a que, en primer lugar, se descarta la posibilidad de subrayar tendencias históricas significativas, bajo el argumento de que el pasado es “demasiado contingente”. En segundo lugar, se retiran las “generalizaciones” porque éstas podrían “haber sucedido o no”. Finalmente, la adopción del “antiuniversalismo y del relativismo” representan un peligro para los estudios sociales, humanos y científicos porque los motivos anteriormente señalados simbolizan el deterioro de la base del desarrollo epistémico en la academia.

Esta forma de abordar la historia representa un gran atractivo para los miembros de los colectivos identitarios y algunas minorías sociales porque su visión centrada en el individuo se

sustenta en el "significado" de lo que “sienten... los miembros de un grupo colectivo autodefinido” (en términos religiosos, étnicos, nacionales, de identidad de género, estilo de vida o en base a cualquier otro ámbito) frente al resto de la sociedad (Hobsbawm, 2007: 184). Sin embargo, el desarrollo del “antiuniversalismo y el relativismo” ha resultado en un perjuicio social y académico debido a que la sustentación epistémica relativista ha sido acompañada de movimientos que han fragmentado (aún más) a las minorías y que también han propiciado el detrimento de conquistas sociales y el regreso a formas de justificación de la dominación (de unos sujetos sobre otros) vinculadas principalmente con movimientos tradicionalistas y nacionalistas¹⁰⁵.

La alternativa teórica que presenta Hobsbawm (2007: 185) a la presencia cada vez mayor del relativismo, el antiuniversalismo y la posmodernidad en el ámbito académico se centra en la reconstitución de la historia como una “indagación racional sobre el curso de las transformaciones humanas” frente a “quienes distorsionan sistemáticamente la historia con fines políticos” y en general, contra el auge del relativismo y la posmodernidad en la academia. A este respecto, el discurso marxista desde la historia económica de Hobsbawm coincide, en términos generales, con las intenciones epistémicas de Nussbaum en la crítica al antiuniversalismo y el relativismo.

Sin embargo, la adopción del “esencialismo empírico históricamente fundado” de Martha Nussbaum va más allá. Propone la existencia de un “justo medio” entre el relativismo dogmático y el esencialismo abstracto, aceptando la riqueza cultural derivada de los estudios relativistas y culturales. Este planteamiento tiene una mayor afinidad teórica con las visiones del marxismo humanistas que han sido desarrolladas en este texto, principalmente en la percepción de los aportes de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría¹⁰⁶. La experiencia de Martha Nussbaum respecto a su investigación en países subdesarrollados, su pluralismo y heterodoxia teórica fundamentan un discurso coherente con el marxismo crítico que responde al auge de los estudios regionales, identitarios, las consignas de las minorías y la desigualdad en el sistema capitalista.

VIII.III El liberalismo de Nussbaum y la “otredad” ante la crisis de la modernidad capitalista

En el caso específico de los desarrollos marxistas de Bolívar Echeverría, se puede distinguir que al igual que Nussbaum advierten sobre la importancia académica que significa el auge de los estudios regionales, el relativismo y el antiesencialismo, así como la forma en que el esencialismo y el universalismo siguen siendo vigentes ante las corrientes posmodernas, sin diluir el progreso intelectual desarrollado históricamente por la academia occidental. Bolívar Echeverría y Martha Nussbaum distinguen en los estudios regionales contemporáneos, la antropología, la literatura etc., la importancia de reconocer e incluir a la “otredad”.

¹⁰⁵ Sin embargo, Hobsbawm (2007: 184) acepta que existe un desarrollo fructífero producto de este movimiento en la academia relacionado con el “boom de la memoria” (giro subjetivo o giro al pasado) en los estudios históricos contemporáneos. Para Hobsbawm, también es posible identificar ciertas dificultades en la metodología simplista aplicada por este tipo de historia de “segunda mano”, que no tiene por objetivo responder a qué ocurrió y por qué, sino a qué hacen con estos acontecimientos los sujetos que han venido después (o más bien cómo afectan estos acontecimientos a un sujeto en concreto).

¹⁰⁶ A ambos autores Stefan Gandler los agrupó en una corriente denominada “marxismo crítico”, que tiene la característica de haberse desarrollado en la Universidad Nacional Autónoma de México.

Asimismo, existe una coincidencia entre Nussbaum y los desarrollos del marxismo de Bolívar Echeverría, en la idea crítica sobre la existencia real del proyecto de modernidad en la sociedad contemporánea¹⁰⁷. En primer lugar, la crítica de Nussbaum sobre la realización de un proyecto objetivo de la modernidad se vincula con su fundamentación sobre la urgencia del desarrollo de las capacidades humanas, en la que los derechos de los ciudadanos se encuentran reconocidos en la ley (en la mayoría de las democracias constitucionales) pero no se realizan plenamente en la sociedad (Nussbaum, 2013: 4, 9, 12, 28, 74)¹⁰⁸. Se puede deducir también la crítica a la modernidad capitalista desde un punto de vista teórico, en el que en la crítica a la racionalidad de la teoría económica (percibida a través de un *homo economicus* maximizador de la utilidad) fundamenta el *statu quo* y la desigualdad social (Nussbaum, 1997)(Nussbaum, 2013: 122).

La teorización que lleva a cabo Adolfo Sánchez Vázquez (expuesta anteriormente), Bolívar Echeverría y Martha Nussbaum mantienen un trasfondo teórico común sobre su aspiración a la transformación social asociada la posibilidad de generar una teoría y *praxis* basada en un “universalismo concreto”, que reflexiona sobre una humanidad que al mismo tiempo es unitaria (en el caso de Nussbaum esta idea queda especificada en el planteamiento de los universales) e “incondicionalmente plural” (mediante el reconocimiento de la “otredad” en ambos autores) (Gandler, 2015: 248). Esta idea de humanidad resultaría posible, en principio, por las condiciones de homogenización presuntamente “atribuidas” al capitalismo, sin embargo, en el análisis de estos autores se reconoce que la exteriorización de las condiciones de vida son cuestionables. Para los marxistas, dicha situación se explica a través del desarrollo desigual del sistema capitalista que se asocia con una “escasez artificial” (Gandler, 2015: 248). Para Nussbaum, se exterioriza en las discrepancias económicas del sistema y en los problemas que han padecido históricamente las minorías en la sociedad.

Bolívar Echeverría (1997a: 56) encuentra que el interés en la “otredad” es el resultado de un conjunto de tradiciones occidentales, a las que identifica como una cultura “autocrítica europea”¹⁰⁹. Éstas se encuentran asociadas inicialmente al romanticismo y a la capacidad de enlazar sus trabajos intelectuales con un “universalismo concreto” (en oposición a un

¹⁰⁷ Se entiende por modernidad al desarrollo tecnológico de las fuerzas productivas que logra una situación de igualdad social y económica, así como liberación humana.

¹⁰⁸ Se ha deducido esta idea del feminismo de Nuassbaum (2013: 9), principalmente del caso de estudio sobre la India, “nación en la que las mujeres sufren grandes desigualdades a pesar de un prometedor marco constitucional”. Su estudio propone un conjunto de principios filosóficos que sustentan el desarrollo objetivo de las capacidades humanas en la sociedad contemporánea, mediante una tradición principalmente reformista.

¹⁰⁹ La cultura crítica europea se expresa para Echeverría (1997a: 64-65) en el siguiente itinerario (que abarca desde finales del siglo XIX hasta el siglo XX). En primer lugar, en la “nostalgia romántica” que versaba sobre lo “otro”. Esta percepción aparece como una forma que puede resarcir el “espíritu burgués ciegamente progresista” (1997a: 64). En segundo lugar, se manifiesta como una “crítica despiadada de toda la historia occidental y sus valores fundamentales” (1997a: 64). En tercer lugar, se expresa en su identificación con la “revolución proletaria” que promueve una “solidaridad universalista”. Finalmente, se exterioriza en la “desilusión” que abre el “retorno” a una “reconciliación” con los valores burgueses. Encarnados en la figura “provincial europea” burguesa de la cual se pretendía huir. Se trata de lo que Hobsbawm asocia con el florecimiento del nacionalismo como apología en los estudios relativistas. Es un discurso “folclorizador” y “ecuánime” que “esconde... los extremos deseables y los odiosos tanto de sí mismo como del otro”. Sin embargo, Echeverría (1997a: 64-65) lo denuncia como un eurocentrismo subliminal (1997a: 64). Éste responde al ánimo mercantil que convierte a todas esas identidades substancializadas en una quintaesencia: la identidad europea de la modernidad capitalista.

universalismo abstracto). El principal referente para Bolívar Echeverría es la obra de Wilhelm von Humboldt (1884: 247) *Sprachphilosophie*, cuya oposición a la “modernización capitalista” se relaciona inherentemente con la “unidad del espíritu humano” que se distancia del “universalismo abstracto” (Echeverría, 1997a: 56). Echeverría explica que el trabajo de Humboldt se refiere a la permanencia en las ciencias sociales de un “universalismo concreto”. Éste fue refutado, en parte, por el proyecto de la economía política clásica que buscaba leyes y verdades eternas en el funcionamiento social (como producto de su inspiración newtoniana)¹¹⁰. Sin embargo, es posible observar con mayor concreción la oposición a esta “tradición crítica europea” en la sistematización propuesta por la teoría económica ortodoxa y en las vertientes asociadas al estructuralismo que niegan el humanismo y proponen una automatización del sujeto.

Echeverría destaca que Humboldt busca lo humano “en general” en la capacidad misma de “simbolización” o “codificación” y no como resultado de las simbolizaciones particulares. Bolívar Echeverría (1997a: 57) encuentra en la *Sprachphilosophie* de Humboldt la negación para “separar el mundo de las ideas del mundo del lenguaje” y buscar una “racionalidad humana que supere el carácter específico de la identidad particular de cada lengua”. Por lo tanto, lo relevante de Humboldt para Echeverría es la “capacidad misma de simbolización o codificación de lo otro” más que las simbolizaciones particulares (Echeverría, 1997: 57). La particularidad con la que cada lengua es capaz de plantear la “simbolización originaria o fundante” es la “clave de la construcción del mundo de la vida” (Echeverría, 1997a: 57). Ésta es capaz de agrupar “la experiencia de lo desconocido, lo otro o lo nuevo”, con las “características físicas” de los “sonidos que relacionan al que pronuncia las palabras con quien lo escucha” (Echeverría, 1997a: 57). Echeverría (1997a: 57) destaca que esta “peculiaridad” se concibe como una “subcodificación”, que se expresa como una “necesidad de la simbolización lingüística”, que se ha construido por una “situación concreta, primero natural y luego histórica”.

Se sostiene que esta explicación refiere a una “configuración del mundo humano a partir de una elección civilizatoria”, en el que la “identidad” rebasa los límites de la “comunicación lingüística” (Echeverría, 1997a: 57-58). Sin embargo, la “reproducción social en su conjunto” mantiene una dimensión semiótica que forma un “complejo flujo comunicativo”, dentro del cual el lenguaje, sin dejar de ser importante es “solamente una veta” (Echeverría, 1997a: 58). Echeverría insta a que el “lenguaje” debe ser visto como una “versión de la peculiaridad elemental” que “identifica” el código general del comportamiento social” como una “estrategia” que “trasnaturalizó” al “animal humano” e históricamente lo constituyó en un “ser cultural” (Echeverría, 1997a: 58).

En Echeverría (1997a: 58) encontramos la aceptación de un reto formulado por la modernidad en la que se “concibe la universalidad de lo humano de manera concreta”, que implica aceptar que la esencia humana subsiste como una condición que se afirma en una pluralidad de propuestas para lo humano y en virtud de ella, y no a pesar de la multiplicidad de los particularismos”. Echeverría (1997a: 58) reconoce que este proyecto “se ha radicalizado y ampliado” mediante el despliegue de la antropología, la literatura, la historia y los estudios regionales. Esto da lugar en la teoría marxista a una percepción sobre la necesidad de la pluralidad epistémica, al igual que Nussbaum advierte sobre éste fenómeno al interior del liberalismo.

¹¹⁰ Diemer y Guillemín (2011) han investigado el papel central de la interiorización de las concepciones de Newton en la obra de Adam Smith. Se resalta el papel de la física newtoniana para resolver cuestiones relacionadas con la teoría del valor, el principio de simpatía, o el principio de la mano invisible.

Tanto Bolívar Echeverría, como Martha Nussbaum encuentra un argumento que rebasa una reprobación simplista de la posmodernidad y del relativismo cultural. En el apartado anterior se analizó la forma en que Nussbaum y Hobsbawm compartían una visión derivada del materialismo histórico que condena el auge del relativismo cultural por su apología del tradicionalismo y de un conjunto de valores conservadores que promueven las prácticas de dominación, discriminación y segregación social. Hobsbawm (2007) acepta que desde el “giro subjetivo” se ha generado una valiosa aportación a la historiografía, pero mantiene una línea crítica que cuestiona los estudios regionales debido a que tienden a circunscribirse a un horizonte muy específico de análisis. Sin embargo, la postura de Nussbaum al igual que las aportaciones del marxismo crítico de Bolívar Echeverría reivindican una “revaloración” sobre el problema de la “otredad” ofrecida por la antropología, la literatura y los estudios regionales. En Bolívar Echeverría aparece como parte de la cultura autocrítica europea que ha ofrecido históricamente el romanticismo, mientras que en Nussbaum surge como una virtud derivada de la oposición entre dos vicios teóricos: el relativismo cultural y el universalismo dogmático. En ambas corrientes se plasma como un pluralismo epistémico.

Bolívar Echeverría (1997a: 58-59) formula una crítica desde el marxismo a la historia económica concebida como “la unidad y diversidad del género humano” a través de una “coexistencia conflictiva... de múltiples humanidades que viven historias paralelas e independientes”. Echeverría (1997a: 59) afirma que esta noción se encuentra en una “crisis larga y profunda” debido a que la expansión del sistema capitalista ha supuesto una “homogenización técnica, omniabarcante de los procesos de producción y consumo básicos”. Se ha impulsado a nivel mundial el desarrollo de una cultura tecnológica, que ha posibilitado la “abundancia” a través de la inversión de la relación fundamental en la que el ser humano se encontraba a expensas de los fenómenos naturales (Echeverría, 1997a: 59).

Aparentemente, las múltiples “humanidades” premodernas no alcanzan a ofrecer una figura adecuada para la unidad del género humano. Lo que resulta en la formación de un elemento central en las elaboraciones del relativismo, como crítica a la posibilidad de constituir un proyecto social común¹¹¹. No obstante, explica Bolívar Echeverría (1997a: 59) que la historia económica marxista de “ritmo lento” (es decir, la que integra los relatos provenientes de la antropología, la literatura, los estudios culturales, de género, etc.) puede asumir un rol central en el horizonte explicativo que surge con el auge de los estudios relativistas y su atribuida posmodernidad. Para Echeverría, el discurso marxista por su relación directa con la tradición autocrítica europea (específicamente con el romanticismo) es capaz de ser replanteado y tiene la característica de integrar el conocimiento concreto que surge de los nuevos estudios relativistas y enfocarlo en beneficio de la liberación de las condiciones de alienación, dominación y sometimiento económico del capitalismo¹¹².

La apreciación de Echeverría es más compleja que la crítica que presenta Hobsbawm desde la historia económica marxista a los estudios relativistas, que pretende descartarlos por su

¹¹¹ Este fundamento es compartido por el “esencialismo empírico históricamente fundado” de Nussbaum, por el “esencialismo histórico” de Sánchez Vázquez y por el “universalismo concreto” de Echeverría.

¹¹² Una idea importante sobre la necesidad de adaptación y readaptación constata del discurso marxista a la realidad social se encuentra en lo que Adolfo Sánchez Vázquez ([1967] 2003: 111) denominó como la “reconquista de la dialéctica hegeliana”. De ella, da cuenta Engels ([1886] 2000) en *Ludwig Feuerbach and the of the Classical German Philosophy*. Se trata de evitar que el discurso marxista y sus derivados teóricos hagan una apología sobre el *statu quo* burgués.

simplicidad teórica. También, se puede distinguir un argumento común entre el denominado “marxismo crítico” de Bolívar Echeverría y la propuesta de Martha Nussbaum que integran el pluralismo epistémico que proporcionan estos nuevos planteamientos.

¿Cómo podría integrar el materialismo histórico el surgimiento de los estudios regionales, la antropología, los estudios culturales, etc., y orientarlos a una mejor concepción sobre el capitalismo contemporáneo y su transformación? Bolívar Echeverría expone que la teoría marxista tiene un fundamento histórico sobre la formación del capitalismo y su expansión. Derivado de ella, existen un conjunto de aspectos que se deben tener en cuenta ante el auge de los estudios que muestran la “otredad” de la realidad capitalista contemporánea.

En primer lugar, existe una relación social de explotación que “media la relación productiva” entre el ser humano y los medios de producción (Echeverría, 1997a: 59). En segundo lugar, la “modernidad” capitalista genera una “escasez artificial”, en la que la “revolución técnica... se convierte en generadora de escasez” (Echeverría, 1997a: 59). En tercer lugar, la “revolución técnica” no termina por completo con las culturas preexistentes, sino que en cada región geográfica donde se establece el sistema capitalista, se genera una especie de hibridación entre sus características culturales propias y las aportadas por la “revolución técnica” capitalista (Echeverría, 1997a: 59). Lo que Marx ([1933] 1971: 59) denomina como el “proceso de subsunción real del trabajo al capital”. En cuarto lugar, Echeverría (1997a: 59) destaca que la situación capitalista contemporánea genera un dinamismo automático en las diversas culturas donde se ha instalado el capitalismo que no les “permite transformarse y dialogar para intentar vivir el universalismo concreto de una humanidad” (“unitaria e incondicionalmente plural”), que aparentemente ha sido proporcionado por los ideales de la modernidad capitalista. Finalmente, el desarrollo capitalista emerge de manera desigual para la humanidad, en términos de las divisiones asociadas a las clases sociales, a los fenómenos precapitalistas particulares que dan lugar a culturas híbridas y a las particularidades de los sujetos (“sujetidades”¹¹³) al interior de la sociedad¹¹⁴.

Echeverría (1997a: 60) concibe que el movimiento “identitario” en el capitalismo puede ser apreciado como un proyecto que es fruto de la crisis de la modernidad. Se define como una modernidad incompleta o frustrada. Para Echeverría, el mito de la modernidad capitalista se encuentra caracterizada por la “aparente” liberación del sujeto humano gracias al progreso y al avance tecnológico y a la presunta homogeneidad sobre el desarrollo social humano. El avance teórico del individualismo metodológico y el utilitarismo (predominante en la teoría económica contemporánea) constituyó un discurso que justifica la democratización y el alcance de una situación de igualdad de todos los individuos en el mercado. Al interior del marxismo esta idea también se popularizó en las versiones que consideran al ser humano bajo una perspectiva prometeica, en el que el problema de la crisis del capitalismo se encuentra en la incapacidad para iniciar un nuevo ciclo económico. Tanto Bolívar Echeverría como Martha Nussbaum refutan que se hayan conseguido los objetivos del proyecto modernizador en la sociedad contemporánea.

En el caso de Echeverría, al cuestionar la modernidad capitalista se pone de manifiesto que dicho proyecto no se ha conseguido y por lo tanto no se logra consolidar un entorno posmoderno, en el que surgen las críticas a la modernidad. Sin embargo, Echeverría advierte

¹¹³ Bolívar Echeverría (1997b: 107) usa el término “sujetidad” en oposición a la idea de la “subjetividad” que es propia de la teoría posmoderna.

¹¹⁴ En el caso de los países subdesarrollados, se asume que éstos poseen una cultura premoderna, la cual se ve afectada por el proceso global de la subsunción real del trabajo al capital.

que no se pueden obviar las reivindicaciones provenientes desde los colectivos minoritarios, lo cual provoca una respuesta distinta desde el marxismo a la crítica de los estudios del “giro subjetivo” hecha por Hobsbawm. Desde una perspectiva crítica que recuerda la denominación de la URSS como el “socialismo realmente existente”, Echeverría habla sobre la “modernidad realmente existente” que alude a un proyecto fallido de la modernidad capitalista, del mismo modo que el socialismo de la URSS.

Echeverría (1997a: 65) indica que la “insistencia” en el tema de la “identidad” debe ser objeto de estudio del materialismo histórico porque refleja en “primera persona la gran crisis de la modernidad capitalista”, del autodenominado “socialismo realmente existente” y de los países que fueron concebidos como “el tercer mundo”. Esta insistencia no debe confundirse con parte de los movimientos del “relativismo” que tanto Hobsbawm como Nussbaum asocian al retroceso de la cultura académica occidental a figuras tradicionalistas y nacionalistas. El “retorno” a estas posiciones se exterioriza en la conceptualización de Echeverría sobre el “itinerario” que ha seguido la “cultura crítica europea”, desarrollando un discurso “folclorizador” de las identidades que lleva a una jerarquización sobre la centralidad cultural de lo propio frente a los otros¹¹⁵.

Para Nussbaum, la modernidad capitalista se ve cuestionada por la realidad del subdesarrollo y la incapacidad política para que realmente se alcancen las condiciones constitucionales correspondientes al desarrollo de todos y cada uno de los ciudadanos. El discurso “folclorizador”, del que habla Bolívar Echeverría (1997: 64) y que critica también Eric Hobsbawm, es visto por Martha Nussbaum como un vicio teórico a vencer. En la serie de reflexiones que hace sobre su estancia en Helsinki (junto con Amartya Sen) se puede identificar el rechazo por el relativismo y su exteriorización en el tradicionalismo y los nacionalismos (compartido con Hobsbawm) (Nussbaum, 1992). Igualmente, en su teoría de las capacidades se refleja su preocupación por lo que Bolívar Echeverría (1997: 65) denomina como “la gran crisis de la modernidad capitalista”. Para Nussbaum, ésta se expresa en la imposibilidad de que todos los seres humanos vivan una vida verdaderamente humana, mediante el desarrollo de sus capacidades. El discurso de Nussbaum sostiene como solución a la “crisis de la modernidad capitalista” la aplicación de sus principios filosóficos para desarrollar capacidades y transformar la visión difundida mundialmente por el utilitarismo en las políticas públicas y la educación. Desde la perspectiva del marxismo dogmático, en el que se debe esperar para conseguir las condiciones adecuadas que generen por sí mismas la revolución y la transición del capitalismo al socialismo y de éste al comunismo, las aportaciones de Nussbaum resultan

¹¹⁵ Un ejemplo destacado que supera las “limitaciones” de la historia económica marxista (de las que podría ser objeto de crítica la visión de Hobsbawm), se puede encontrar en los trabajos desarrollados por el historiador económico Enrique Semo (2019). En ellos hallamos la alianza teórica crítica entre el fundamento epistémico que proporciona la teoría marxista y el auge de los estudios culturales que dan cuenta de la “otredad” en México. En su obra, se supera el marxismo dogmático porque se va más allá de la simplificación teórica a la que habían reducido Engels y Marx el destino de las colonias latinoamericanas. No se asume que el capitalismo es el único modo de producción imperante en el caso mexicano, sino que éste coexiste (como hegemónico) con otros modos de producción. Rescatando las categorías esenciales del marxismo y el desarrollo de los estudios culturales, Semo (2019) explica que existe una “matriz histórica” en la sociedad novohispana donde convivieron distintos modos de producción desde su colonización. De esta “matriz histórica” plural y dinámica emergen relaciones sociales de producción y formas culturales que no son necesariamente inherentes al sistema capitalista mundial, pero que coexisten con él.

superfluas. Sin embargo, si se siguen las tesis sobre Feuerbach y la integración y reinterpretación teórica del marxismo crítico es posible derivar de los planteamientos de Nussbaum una aportación medular a la teoría marxista.

La contribución de Nussbaum al materialismo histórico se cimienta en los principios ontológicos comunes sobre el ser humano y la búsqueda del bien, así como en la crítica que la autora desarrolla respecto al carácter estático y egoísta que imposibilita la conquista del bienestar humano desde el cuerpo teórico dominante en el pensamiento económico. Las lecciones de Nussbaum resultan en una pretensión reformista sobre el sistema legal y educativo. Esto no quiere decir que sus estudios carezcan de importancia para el marxismo crítico que persigue la superación completa de la degradación, alienación y el sometimiento humano en el sistema capitalista.

La exposición en este trabajo que exterioriza las afinidades entre el marxismo crítico y el liberalismo de Nussbaum, matiza y atenúa la “supuesta” tensión presente entre el reformismo y la revolución que se ha discutido desde la muerte de Marx. Se descarta la visión teleológica y sistemática asumida como la “profecía del derrumbe del sistema capitalista”. Se retoman las tesis sobre Feuerbach y la idea de que el sistema “desaparecerá” porque forma parte de un conjunto de profecías hechas por el materialismo histórico. Se desvincula al materialismo histórico, conceptualizado como una “religión civil”. También se reivindica la perspectiva activa del ser humano y su capacidad de transformar el sistema. La implementación de “reformas” en el sistema capitalista no es vista como una antítesis de la revolución, sino como parte de la lucha de los seres humanos por alcanzar las libertades que les son negadas en el sistema capitalista.

El papel de la “reforma” adquiere un matiz que no desvirtúa el rol fundamental de la lucha proletaria por alcanzar una sociedad libre de la dominación y alienación capitalista. Esto no quiere decir que se descarte la revolución como un mecanismo adecuado para conseguir la liberación de las condiciones de alienación capitalistas, o que se confíe ciegamente en un proyecto reformista del sistema capitalista para transformar paulatinamente la sociedad. Específicamente, se deduce sobre las afinidades entre el materialismo histórico y Nussbaum que el desarrollo de la creatividad del ser humano y las reformas que impulsan la satisfacción de sus necesidades y el desarrollo de sus capacidades representan un papel central en la mejora de las potencialidades del proletariado, necesarias para generar un proceso de transformación social que pueda derivar en una sociedad que garantice objetivamente la realización humana.

Conclusiones

La reflexión central que ha presentado la tesis en torno al humanismo y la categoría plusvalía describe un proceso histórico de fragmentación y atomización en el pensamiento económico que se relaciona con un proyecto de reducción, especialización y degradación de los modelos teóricos. Sin embargo, esta tesis ha transmitido la idea de que existe un enfoque humanista común entre los modelos teóricos de la economía que desafían la definición de ésta como una disciplina centrada en la maximización de la utilidad individual. El desarrollo y difusión de la perspectiva humanista inspirada en la *filosofía de la praxis* marxista, presenta al humanismo como un enfoque reconciliador en la economía. El efecto mediador del humanismo se detecta al interior de las propias teorías y entre las divisiones que han escindido al pensamiento económico en tradiciones irreconciliables, refutando la máxima que ha seguido el pensamiento económico dominante: “divide y vencerás”.

La *filosofía de la praxis* promovida por el humanismo marxista imprime un carácter epistémico dinámico, definido por el deber de la economía de desarrollar conjuntamente la teoría y la práctica, evitando que la teoría se escinda de la realidad o que ésta pase a ser una disciplina contemplativa que se limita a la descripción de la legalidad del sistema. El enfoque humanista se concibe como un exordio para que los economistas se atrevan a teorizar respecto a una sociedad que supere las relaciones de cosificación, alienación, degradación y sometimiento promovidas por el capitalismo.

Respecto al marco referencial del concepto *ataraxia* “reconquistado” por el humanismo marxista y la crítica que desprende de la diferencia entre Demócrito y Epicuro es posible afirmar que proporcionan una herramienta fundamental, que no sólo despeja las dudas sobre la errónea interpretación de la relación entre el estudio de la naturaleza en la filosofía marxista (que la reducía a una interpretación positivista derivada de los debates de la Segunda Internacional), sino que también provee un sustento sobre su crítica a la economía y el diálogo que se mantiene en esta tesis con las interpretaciones disidentes del pensamiento económico.

En la categoría *ataraxia* se encuentra en primer lugar una crítica a la restricción sobre los modelos epistémicos que se reducen a la causalidad. En segundo lugar, la crítica a la causalidad de los sistemas de conocimiento posibilita fundamentar, en la reevaluación del materialismo no determinista de Epicuro, la relevancia de Engels y Marx sobre profundizar en los fenómenos de estudio, sin reducirse a los problemas causales que se deducen superficialmente. En tercer lugar, los fundamentos sobre la *ataraxia* establecen una percepción ontológica sobre el ser humano que puede ser interpretado en términos de la crítica al utilitarismo y su *homo economicus*. Esta proposición reaparece en Joan Robinson como impugnación a los fenómenos causales que presenta la teoría económica, en las reinterpretaciones de la obra completa de Adam Smith que denuncian el utilitarismo, en las que se critica al *homo economicus* por ser un sujeto ansioso que busca constantemente la maximización de la utilidad individual (en oposición al ser humano libre de perturbación mental que emerge como objetivo del ser humano en Marx y Epicuro). También puede situarse como parte de las reflexiones que llevaron a Stuart Mill a criticar el utilitarismo por condenar al ser humano a un cálculo constante de la maximización de la utilidad que lo imposibilita para vivir la vida y lo empuja al suicidio. En los argumentos de Martha Nussbaum la *ataraxia* y el ateísmo difundido por la concepción ontológica sobre Marx en Epicuro reaparece como parte del fundamento que permite criticar el carácter fetichista atribuido a la influencia de los proyectos positivistas que

pretenden reemplazar el sentimiento religioso mediante la sustitución de la religión institucionalizada por la construcción de un nacionalismo que termina sometiendo a los seres humanos bajo la esperanza de un falso ateísmo. Finalmente, la profundización sobre la categoría *ataraxia* en Marx permite cuestionar directamente la instrumentalización a la que se ha reducido la economía marxista y también la que emerge de la teoría económica. El concepto de *ataraxia* además puede ser utilizado para criticar a los economistas marxistas contemporáneos que han realizado un estudio centrado en la causalidad.

La investigación de Marx sobre Epicuro, la desviación del átomo, la libertad y la teleología de los sujetos explorados en la introducción de esta investigación también abren nuevos caminos de reflexión en relación con la restitución dialéctica del materialismo no determinista en la propuesta de Foster (2004) y el *materialismo del encuentro* que planteó Althusser en su obra tardía. Es posible detectar mediante la aproximación que ha hecho esta tesis que la obra de Althusser en sus últimos años recuperó las preocupaciones del joven Marx, aparentemente sepultado en la “ruptura epistemológica”, sin embargo su rescate fue parcial sin abandonar la línea que elimina al sujeto y que en sus trabajos maduros dota al vacío de una ontología que aparentemente intenta prevenir el determinismo. Sin embargo, la lectura de Epicuro que realiza Althusser en el *Materialismo del encuentro* transmite la idea de que el azar es un elemento central en la forma en que se debe abordar el estudio de la sociedad, lo que se traduce en que ésta se someta a una especie de “esperanza” en el cambio de las estructuras sociales que la oprimen. Sin embargo, las propuestas desarrolladas en esta tesis que unen el materialismo no determinista, el humanismo y la *filosofía de la praxis* han tenido como resultado una percepción antitética a los trabajos de Althusser debido a que él se centra exclusivamente en la percepción aparentemente azarosa sobre la desviación del átomo y no en la construcción ética y epistémica de la interpretación de Marx en Epicuro sobre la libertad del sujeto y su carácter teleológico que aparecen a través de la *ataraxia*.

La perspectiva sobre la *ataraxia* también revela una deficiencia en el marxismo crítico, principalmente en la visión de Sánchez Vázquez debido a que la producción teórica derivada de sus tesis no ha dirigido su atención a las preocupaciones sobre la investigación de la naturaleza que ha sido reivindicada principalmente en las universidades angloparlantes. La unión que esta investigación presenta sobre la *filosofía de la praxis* y las exploraciones que han fundamentado la importancia del estudio de la naturaleza en el marxismo pretende constituir un preámbulo para que el marxismo crítico examine las preocupaciones sobre la naturaleza derivadas de una percepción no positivista sobre el materialismo marxista que abandona el determinismo. Esto permitiría al marxismo crítico introducir problemas contemporáneos como la crisis ambiental que incide directamente en los procesos de degradación y alienación sobre los sujetos.

El modelo epistémico que presenta Nussbaum y su ontología basada en Marx y Aristóteles hacen posible que el marxismo crítico se ocupe de cuestiones que preocupan a la sociedad contemporánea y que están relacionadas con la cosificación de la naturaleza y el ser humano. Por ejemplo, la renovación del pensamiento marxista ecológico conduce a generar un anti-especismo (en la lucha contra la fractura metabólica causada en el capitalismo) que ha llevado a autores como Foster y Clark (2018) a sugerir que la concepción de la naturaleza en Marx alude a una alienación epistémica que se opone al especismo. Esta reflexión no ha tenido lugar en las elaboraciones contemporáneas del marxismo crítico, que hasta el momento han evitado

teorizar sobre la línea roja que supone retomar la preocupación por los procesos naturales en Engels y Marx.

En las memorias de Althusser que transmiten cierto grado de intimidad sobre las propuestas epistémicas del autor y su vida cotidiana, es posible detectar que se quiere generar en el lector cierto grado de empatía respecto a las repercusiones provenientes del peso que tomó su tesis de la “ruptura” en Marx, llegando a aceptar que la percepción sobre la “ruptura” era algo que personalmente le había “obsesionado” y que finalmente lo terminó plasmando como cimiento de la interpretación marxista, en un contexto político que requería constantemente de la producción de interpretaciones respecto a Marx. A través de estas reflexiones Althusser intenta descargar su responsabilidad de las repercusiones que su interpretación de Marx había causado en el mundo académico y en la realidad social, sin embargo, las construcciones teóricas de esta tesis permiten identificar que Althusser antepuso sus intereses políticos comprometiendo cada vez más a la teoría marxista a una interpretación que satisfacía primordialmente a éstos.

Los textos que antecedieron a la formalización del estructuralismo en Althusser, correspondientes a las décadas de 1940 y 1950 revelan un conjunto de evidencias que llevan a la conclusión de que en primer lugar, el marxismo desarrollado por Althusser estuvo marcado por una apreciación cristiana, en segundo lugar con una interpretación hegeliana de Marx y en tercer lugar con los intereses partidistas que lo llevaron a teorizar directamente sobre la obra de Marx. Estos textos no son analizados generalmente por los críticos de Althusser y es necesario tenerlos en cuenta para conceptualizar de forma más compleja el estructuralismo marxista que popularizó su obra.

En este conjunto de textos se puede identificar una visión muy distorsionada de la categoría alienación, en oposición a la que presenta directamente Marx en los *Manuscritos* y que como se ha demostrado en este trabajo trasciende a *El capital*. En sus escritos cristianos la categoría alienación da cuenta de una situación universal que constriñe a la humanidad pero que afecta especialmente a los cristianos, debido a que padecen una vulnerabilidad particular al experimentar también una alienación religiosa. La lucha proletaria es el único camino para salvar a la humanidad y construir un verdadero cristianismo. Esta perspectiva religiosa se encuentra conectada posteriormente con los escritos de la década de 1960, y con el estudio del humanismo. Mediante el sesgo religioso que le precede, lo llevan a afirmar que la alienación en los *Manuscritos* se refiere exclusivamente a la extensión de la crítica a la filosofía de la religión feuerbachiana y que por lo tanto representa un interés pequeño burgués.

En sus aproximaciones hegelianas, de la década de 1950, se hace apología sobre la necesidad de que el filósofo mantenga el carácter alienado de su pensamiento, para Althusser Marx es pretencioso y al pugnar por un proceso que devuelva la teoría a la realidad el filósofo pierde su carácter de ser “sabio”. Esta concepción hegeliana es la que cobra mayor importancia en sus reinterpretaciones en el pensamiento económico en la que los economistas marxistas son espectadores de la realidad, expertos en las leyes que rigen el sistema capitalista de producción. Las diferencias teóricas de la perspectiva althusseriana de la alienación revelan que Althusser no se centró específicamente en los desarrollos planteados por Marx para dar cuenta de sus categorías epistémicas, sino que éstas siempre fueron tangenciales al análisis de la producción teórica marxista, lo que condujo irremediabilmente a la elaboración de la “ruptura epistemológica”. La perspectiva de Althusser revela la amplia multiplicidad epistémica del

marxismo y la capacidad de sus intérpretes de desarrollar modelos epistémicos que revelan la tirantez dialéctica de la que habla Foster (2004) entre materialismo e idealismo.

En el caso de Foster, su interpretación de Marx genera un referente acerca de la manera en que cada interpretación sobre el marxismo se enfrenta a un proceso dialéctico entre el universalismo y el idealismo que proyecta distintos resultados epistémicos. Su planteamiento sobre el marxismo, que pretende recuperar el estudio de la naturaleza, arroja los siguientes resultados en el proceso dialéctico entre idealismo y materialismo: un materialismo no determinista, un humanismo no idealista y ateo, un sujeto teleológico que debido a los procesos histórico concretos del sistema capitalista se enfrenta a una “fractura metabólica” que le impide relacionarse con la naturaleza, una concepción dialéctica sobre el estudio de la naturaleza y la sociedad que se opone al positivismo e intenta recuperar la concepción dialéctica de Marx sobre el materialismo no determinista de Epicuro, éste le permite distanciarse del positivismo (que tradicionalmente ha acompañado a la polémica de la dialéctica de la naturaleza) y por lo tanto, también de la concepción alienada del filósofo. El referente sobre Epicuro en Foster también genera un referente ético, un “yo” que se indigna ante los procesos de degradación y alienación causados por la fractura metabólica. Finalmente, la tradición que mantiene Foster le permite generar una ecología marxista que intenta escapar de las posturas románticas enfrentándolas al tratamiento dialéctico marxista sobre el estudio de la naturaleza.

El marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez promueve un materialismo no determinista, humanista, ateo basado en la unidad entre filosofía y práctica que origina la *filosofía de la praxis*. El sujeto humano es teleológico, concibe al idealismo como una postura que es reconquistada por el marxismo, tiene una visión dialéctica sobre la ciencia, concebida como la reconquista de la dialéctica hegeliana, su visión se opone al idealismo. Su posición abierta del marxismo permite desarrollar una percepción ética.

En Althusser el forcejeo dialéctico es más intrincado, aunque sigue patrones asociados a un materialismo idealista y determinista. Durante la primera etapa (en los textos de la década de 1940 y 1950) el proceso dialéctico al que se enfrenta Althusser arroja los siguientes resultados: un materialismo determinista, que ve en el proletariado la necesidad histórica de revolucionar las condiciones materiales, un idealismo religioso cristiano que apuesta por el universalismo y que deposita en el proletariado la llegada al comunismo y un ser humano que experimenta la alienación religiosa. En esta etapa Althusser hace una ontología sobre las clases sociales, por ello otorga el papel mesiánico de salvación al proletariado. Además cobra relevancia la percepción de Althusser sobre la necesidad de mantener el idealismo como la forma central en que se genera el conocimiento, el filósofo es sabio porque tiene la capacidad de alienarse, por lo tanto existe una percepción positivista en sus principios.

En la segunda fase, la de los textos clásicos althusserianos, durante la década de 1960 y 1970 se presenta un materialismo determinista, una concepción dialéctica de la naturaleza teñida de positivismo e idealismo, que se legitima en las escuelas del pensamiento económico herederas del estructuralismo, se genera una desaparición del ser humano por la preminencia de las estructuras. En la tercera fase la del “materialismo del encuentro” Althusser retoma a Epicuro para justificar el carácter contingente de la realidad asociado a un materialismo determinista, sigue manteniendo la negación del sujeto, con la diferencia en que genera una ontología del vacío. En este caso el sujeto queda a merced de la contingencia y deposita su fe en que se produzca el “encuentro” disruptivo que lleve al comunismo.

Para el caso de la exégesis que hace Joan Robinson sobre Marx, se ve influenciada por la *filosofía de la praxis* difundida por Sraffa, lo que aunado a su lectura de *El capital*, y su contexto político y económico le lleva a proponer un sujeto teleológico que tiene por objetivo conseguir el bienestar social mediante la superación de la condición de explotación. Mantiene una percepción muy cercana a la *filosofía de la praxis* sobre la necesidad de que la economía recupere su interés en torno a la realidad social y que los sujetos se vean beneficiados por los conocimientos académicos, se opone al idealismo que sugiere la alienación del creador del conocimiento para que éste pueda seguir desarrollando su rol de sabio, rechaza la búsqueda exclusiva de la causalidad en la economía, propone al igual que Marx la necesidad de no quedarse en la superficie y profundizar en los fenómenos económicos. Deduce del estudio del marxismo un “yo” que se indigna ante la situación de injusticia capitalista, lo que le lleva a plantear una ética derivada del marxismo.

El “forcejeo dialéctico” de Martha Nussbaum en su interpretación marxista lleva a promover un ser humano teleológico que recupera la influencia de Aristóteles sobre Marx. Con esta base se genera una posición renovada respecto a la teoría de las capacidades de Sen. Su inspiración en los filósofos del grupo *praxis* aunado a su análisis económico, político y social generan un universalismo que actualiza las posiciones del materialismo histórico e introduce en la discusión marxista las reivindicaciones de los grupos identitarios. Se genera un materialismo no determinista que se basa en la experiencia sin dejar de lado el universalismo, se expresa una condena al utilitarismo que censura el estudio de las causalidades, esto conlleva a que Nussbaum se aleje del idealismo. Su percepción liberal sobre la naturaleza le conducen a explorar una posición que se basa en el respeto entre el ser humano y la naturaleza, condenando el especismo. Esta postura la acerca a los desarrollos contemporáneos del marxismo de Foster y Clark (2018) que ve en las posiciones reveladas por Engels y Marx un “anti-especismo” alienado que se debe reconquistar. Su vinculación con las políticas de reforma no llegan a perpetuar una apología al capitalismo, sino que descubren un proceso dialéctico que ayuda a redefinir de una manera más compleja las posiciones entre reforma y revolución, de ello se desprende que el desarrollo de las capacidades humanas no se encuentra vinculado con una apología del capitalismo. Finalmente, su posición crítica con el liberalismo económico supone una visión romántica que crítica al capitalismo, que en sus conclusiones elementales mantiene cierta afinidad con las de Bolívar Echeverría.

El primer capítulo de esta tesis investigó sobre la “polémica de Engels”, que surgió en el siglo XIX porque la mayoría de los académicos de la época no estaban familiarizados con los textos asociados al desarrollo teórico del marxismo. Las obras completas de Engels y Marx se publicaron durante el siglo XX y la discusión debería haberse disipado. Sin embargo, este debate se utilizó como argumento para justificar las tergiversaciones del marxismo, señalando a Engels como el principal responsable de las crisis teóricas del materialismo histórico.

Refutar la idea de una aparente divergencia entre Engels y Marx ha generado un cuerpo teórico actualizado del materialismo histórico, demostrando que va más allá de la contemplación y comprensión de las leyes de acumulación capitalista y toma como eje la *praxis revolucionaria*. De esta forma, el marxismo mantiene un contenido teórico-práctico porque el retorno a la revisión de los textos de Engels y Marx ha estado ligado a un conjunto de situaciones histórico-concretas del capitalismo contemporáneo. De tal manera, el llamado “retorno de Engels” y la formación de una “ecología marxista” han logrado generar una alternativa teórica a las interpretaciones del marxismo que habían señalado una concepción prometeica del ser humano.

Algunos teóricos han asociado el texto de Engels, *Ludwig Feuerbach*, con un enfoque que impone cargas al materialismo histórico, porque está conectado con la obra de Hegel y Feuerbach. Sin embargo, esta orientación ignora el hecho de que en el texto Engels intentó explicar el proceso de desmitificación que emprendió con Marx. Engels y Marx transformaron profundamente el método dialéctico, y a partir de él construyeron las categorías de análisis que conformarían el materialismo histórico.

La tesis desarrollada en este capítulo asocia el materialismo histórico con un enfoque epistémico dinámico en contraste con el método hegeliano, concebido como una apología de la realidad social existente y por lo tanto “estático”. Al mismo tiempo, la *praxis revolucionaria* inaugurada por Engels y Marx cuestiona históricamente el proceso de dominación real de las relaciones sociales y promueve la superación de la alienación capitalista. Se ha podido evidenciar que los enunciados de Engels, en *Ludwig Feuerbach*, mantienen una correlación con el desarrollo teórico de la producción de Marx y la conjunta.

Uno de los principales aportes teóricos de Engels es la concepción de una visión histórico-concreta del sujeto humano. Este capítulo ha argumentado que la formación de este enfoque, en el prólogo de *Una contribución a la crítica de la economía política*, no debe relacionarse con una visión mecanicista del materialismo histórico, sino con la necesidad histórica de concienciar al proletariado del proceso de alienación y sometimiento que conlleva la existencia del sistema de producción capitalista, así como de la posibilidad de la *praxis revolucionaria*.

Desde finales del siglo XX, la teoría marxista ha encontrado en las universidades una fuente de desarrollo que ha sido fructífera en la crítica al capitalismo y en la argumentación epistémica para que los sujetos se liberen de las barreras alienantes del sistema. John Rees (1994) explica que Engels y Marx no compartían la división entre ciencias naturales y sociales, ni la segmentación que se observa hoy entre distintas ramas de una misma ciencia o disciplina. El florecimiento del marxismo en las universidades, durante el siglo XX, ha hecho posible que las ideas de Engels y Marx aparezcan en diferentes campos del saber. Este nuevo enfoque también ha ayudado a desmentir la mala reputación que se le había atribuido a Engels.

En el pensamiento económico la tendencia reduccionista dominante ha llevado al surgimiento de una polémica similar a la de Engels, en la figura de Adam Smith. Los manuales de teoría económica han visto las bases suficientes en el pensamiento de Smith para suponer la existencia de un comportamiento racionalista e individualista en *La riqueza de las naciones*. La simplificación de la teoría económica y los supuestos adheridos a la teoría de Smith llevaron a la apología de las políticas neoliberales en la metáfora de la mano invisible. Los economistas que critican la reducción de la economía al libre movimiento de las fuerzas del mercado comúnmente vinculan la obra de Smith con el fracaso de dichas políticas, que son producto de su reducción teórica y de su presunta vinculación. La visión promovida por la teoría económica contemporánea en la que Smith encarna los valores del libre mercado representa el “chivo expiatorio” que debe ser sacrificado para que el pensamiento económico pague por ejecutar las políticas neoclásicas. Sin embargo, en el capítulo IV de esta tesis se presentó una visión diferente a la sustentada por la teoría económica, en el que el humanismo que caracterizó a los planteamientos románticos e ilustrados, subsana las distorsiones sobre Smith, vinculadas a la percepción dominante en el pensamiento económico. Esta visión también permitió tender una línea de análisis, que a través de la “ética”, cuestiona la “ruptura” entre Smith y Marx.

En el capítulo II, se expuso que el acercamiento de Adolfo Sánchez Vázquez a los *Manuscritos de 1844* se realizó desde una perspectiva necesariamente marxista, como estudioso de la teoría y como un ejecutor del método materialista histórico, para analizar el sustrato histórico bajo el cual surgen las interpretaciones burguesas, hegelianas, existencialistas y neotomistas. Al asumir el método de Marx, es posible que Sánchez Vázquez aprecie el surgimiento del estructuralismo como una respuesta teórica a las posiciones burguesas humanistas que no dejaban lugar a las apreciaciones objetivas sobre la percepción de Marx.

No obstante, la adopción del método materialista histórico también hace posible que Sánchez Vázquez adopte una actitud crítica de los resultados de investigación obtenidos por Althusser, reconociendo en sus planteamientos lo que en el primer capítulo se identificó como una “petición de principio”, que simplemente pretendía justificar desde sus argumentos iniciales la hipótesis de la “ruptura epistemológica”.

La influencia teórica althusseriana tuvo graves consecuencias sobre la teoría marxista, separando el humanismo y condenándolo al papel de una interpretación precientífica de Marx. Por ello, se ha sugerido que es posible identificar en Althusser una “alienación” teórico-práctica de la teoría marxista, que se caracteriza por la separación del humanismo, la negación del sujeto humano (en su dimensión subjetiva y objetiva), y la formulación de un cuerpo analítico altamente determinista.

Siguiendo los estudios de Sánchez Vázquez, en el capítulo II, en Althusser se puede identificar una contradicción, que deriva en el hecho de que su crítica a la visión burguesa humanista de los manuscritos termina gestando un paradigma conservador, que mantiene una relación instrumentalista con la economía. Así mismo, fue posible identificar que la perspectiva estructuralista, en su versión contemporánea, mantiene una concordancia con los objetivos del individualismo metodológico que persigue la teoría económica neoclásica y que se presentan como antítesis teórica de la *praxis* marxista

En el capítulo III se indicó que el papel dicotómico que Althusser ([1965] 1979) ha asociado con las obras de la juventud de Marx, principalmente en los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009), es problemático porque existe una evolución teórica que se desarrolla en la profundización y el estudio de los fenómenos económicos. Sin embargo, el análisis económico teniendo en cuenta un fundamento humanista se mantiene, aumentando el grado de sofisticación en que se expresa el objetivo de Marx por superar las condiciones de alienación en el capitalismo.

La paradoja que se asume en los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009), al establecer que “el obrero es más pobre cuanto más riqueza produce”, que se expresa en la noción de enajenación; forma parte recurrente en el sustento epistémico de la fundación de la economía marxista, basada en la categoría mercancía en *El capital* (Marx, [1867] 2014). Por ende, la economía de Marx es humanista porque mantiene como objetivo la superación de la situación de enajenación, a la que se ha sometido al sujeto humano en el capitalismo. La categoría mercancía no es exclusivamente un objeto de estudio en Marx ([1867] 2014); sino que muestra la existencia de un lastre en la organización social y económica humana, que se debe superar si se desea suprimir el fenómeno de la alienación en una sociedad postcapitalista.

La enajenación adquiere una posición central en el desarrollo de la economía política de Marx ([1867] 2014); ésta se deriva de un proyecto que parte de la centralidad humana como eje de explicación teórico, en la generación de una concepción materialista que deviene en la

formación de la economía humanista de Marx. Por lo tanto, el análisis de la teoría del valor trabajo, en circunstancias capitalistas, es una “teoría del valor trabajo enajenado” porque expresa que la producción de valor y plusvalor tienen una relación condicional en el desarrollo del sujeto humano (Marx, [1867] 2014).

En los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009) se plantea una teoría “potencial” del valor trabajo enajenado, que en términos aristotélicos llega a convertirse en “acto” en *El capital* (Marx, [1867] 2014). En resumen, las consecuencias del fenómeno de la enajenación que se revelan en los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009) y en los fundamentos sobre la mercancía en *El capital* (Marx, [1867] 2014), tienen las siguientes características:

- 1) al sujeto se le niega la posibilidad de realizarse ontológica y teleológicamente,
- 2) el sujeto no puede controlar el metabolismo con la naturaleza porque el proceso de trabajo le es ajeno,
- 3) el sujeto está “separado de los productos del trabajo”,
- 4) el sujeto creador de mercancías aparece convertido en una mercancía; y como tal genera más valor de uso que el valor de cambio que se entrega a éste en forma de salario (generando la teoría del valor trabajo enajenado),
- 5) los sujetos humanos se encuentran enfrentados en la sociedad porque se relacionan bajo una condición de sometimiento; y
- 6) se exponen las bases para el desarrollo de la economía humanista de Marx porque se asume como objetivo de ésta, que el sujeto humano debe superar el estado alienante del sistema capitalista.

La ampliación teórica del estudio de Marx en *El capital* (Marx, [1867] 2014), respecto a la mercancía, se ha relacionado con una producción científica (Althusser, [1965] 1979) que abandona cualquier rastro de humanismo; sin embargo, este trabajo ha propuesto una relación vinculante que resalta la importancia de la enajenación del sujeto humano en *El capital* (Marx, [1867] 2014). Esto se debe preponderantemente a que la obra de Marx se cimenta en la relación indisoluble entre el sujeto humano y el proceso de trabajo. El resultado de la investigación en *El capital* (Marx, [1867] 2014) muestra que, la categoría mercancía, al ser la consecuencia del trabajo enajenado, no abandona un soporte teórico humanista, sino que ahonda en la construcción del pensamiento económico que respalda la crítica al sistema capitalista de los *Manuscritos* (Marx, [1932] 2009). Por este motivo, el análisis marxista del proceso de trabajo y su especificidad en el capitalismo, constituye la formación de la economía humanista de Marx, que mantiene la necesidad de respaldar epistémicamente en el pensamiento económico la superación de las circunstancias alienantes.

En *El capital* (Marx, [1867] 2014) se presentan las dinámicas de los fenómenos económicos tomando como fundamento el ser humano genérico y libre, que había esbozado Marx ([1932] 2009) en los *Manuscritos*; y que llegan a concretar el pensamiento económico humanista en *El capital* (Marx, [1867] 2014). La sustantivación del fenómeno de la enajenación en la teoría del valor trabajo enajenado y en el concepto de mercancía, conllevan a la elaboración por parte de Marx de una economía que espera superar la situación de la alienación humana. Así pues, Marx ([1867] 2014) expone un aporte importante al pensamiento económico porque la categoría mercancía es una derivación económica y humanista; que adquiere un fundamento cuantitativo;

sin que éste llegue a instituir un fin en sí mismo, sino que representa la formación de un medio para la transformación antitética del sistema capitalista.

La “ruptura” de Althusser ([1965] 1979) se niega en el análisis del propio legado teórico, que Marx reconoce al asumir la teoría del valor trabajo como una verdad epistémica, y transformarla mediante el estudio del trabajo enajenado. Si se acepta la “ruptura”, se niega una concepción que se encuentra presente en el núcleo filosófico y económico del materialismo histórico. Por lo tanto, la visión de Marx no se puede concebir como una producción que se encuentra aislada del pensamiento económico y filosófico. Calificar como “rupturista” la obra de Marx, en *El capital* (Marx, [1867] 2014), pretende sellarla “herméticamente” y no efectuar una evaluación crítica de sus propios argumentos fundacionales. Sin embargo, la economía de Marx ([1867] 2014) reconoce su base teórica humanista y no niega un diálogo dinámico y evolutivo con los aportes de la economía contemporánea, como en su momento lo realizó con las ideas de la economía política clásica y el utilitarismo.

El estatus que relacionó Althusser ([1965] 1979) a la economía de Marx ([1867] 2014) ha aislado sus fundamentos teóricos en dos distintos niveles. El primer nivel se asocia al esfuerzo por separar la propia economía marxista de los cimientos filosóficos de su obra; esta visión se refleja, por ejemplo, en las posturas económicas estructuralistas, así como en el marxismo analítico. El segundo nivel se puede apreciar en la aparente separación de cualquier rastro de “humanismo” en las escuelas que se definen como herederas del materialismo histórico. Por lo tanto, existe en los postulados de Althusser un imperativo en ejercer una especie de “asepsia” sobre el humanismo en el pensamiento económico; que niega como objetivo epistémico la superación de las condiciones de alienación que se ejercen sobre el sujeto humano en el capitalismo.

En el capítulo IV se analizó que la “vida humana” tiene un papel central para liberalismo de Smith, mientras que para el utilitarismo ésta resulta fútil si no se sigue una racionalidad específica centrada en la maximización del placer. La concepción de la vida en la teoría económica contemporánea, mediante la cual es posible cosificar a personas, seres vivos y recursos naturales se encuentra sustentada en la apología del suicidio. En cambio, el liberalismo económico asociado a los principios de Smith no puede adherirse a este sustento porque parte de un ser humano prudente, que naturalmente tiende a la preservación de la vida. Este enfoque refuta la versión contemporánea de los manuales de teoría económica que continuamente asemejan el utilitarismo a los planteamientos fundacionales de la economía política de Smith. Sin embargo, históricamente este acercamiento es imposible, debido a los principios epistémicos diferentes de ambas tradiciones y porque la presunción de que el liberalismo y el utilitarismo comparten una misma racionalidad supone el rechazo del diálogo histórico entre los debates del pensamiento económico y los adherentes al romanticismo, surgidos a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

La crítica al utilitarismo inaugurada por Smith representa un parteaguas en el pensamiento económico, en la que los teóricos tienden a rechazar la simplificación ontológica y metodológica proporcionada por el utilitarismo o a adoptarla. Esta simplificación también se presenta en el marxismo. Como referencia de esta tendencia a lo “simple” se pueden identificar en el estructuralismo la idea de “agente social” que se pierde en las estructuras, diluyendo las capacidades humanas para favorecer la abstracción. En el marxismo analítico se exterioriza a través del individualismo metodológico que había sido promovido por los utilitaristas. En el

keynesianismo la simplificación metodológica se detecta en los modelos teóricos neokeynesianos que siguen la tradición del equilibrio neoclásico. En estos casos la “simplificación” deriva en planteamientos abstractos que muestran una aparente “complejidad” a través de modelos matematizados o de la formulación de supuestos metodológicos que tienden a la mecanización de la realidad (Ross & Kincaid, 2009: 6).

Este texto ha defendido que debe reconsiderarse el papel que jugaron la ilustración y el romanticismo en el pensamiento económico. La física newtoniana, como producto de la ilustración, impactó directamente en el modelo de análisis de Smith y en las subsecuentes elaboraciones del pensamiento económico. Sin embargo, no se produce en una copia exacta de la física y por lo tanto no se pretende generar una especie de ingeniería social, se trata más bien de una apreciación epistémica general sobre el método de estudio, que estimula a explicar la realidad de una manera empirista y que no restringe el comportamiento humano a una racionalidad concreta.

La ilustración también afectó la forma en que Engels y Marx elaboraron y readoptaron los planteamientos de la economía política, así como en su percepción sobre el ser humano. Sin embargo, la inspiración del pensamiento económico marxista no debería quedar restringida a la mecanización teleológica sobre el ser humano del estructuralismo porque se coarta la libertad humana y se restringen las posibilidades de libre acción de los sujetos oprimidos, al mismo tiempo que se desdibuja el proyecto de reconquista de la dialéctica hegeliana, asumido como una *filosofía de la praxis*.

El impacto del romanticismo puede ser valorado como positivo al interior del pensamiento económico. El diálogo que mantuvieron los adherentes al romanticismo impulsó a la economía política a la configuración de sus cimientos. Éstos se forjaron en un intercambio continuo con una pluralidad epistémica que impedía que los resultados de investigación de los economistas quedaran aislados de la sociedad. Por ejemplo, las críticas que recibió Malthus a su *Ensayo sobre la población* impulsaron al pensamiento económico a enfocarse en problemas de la realidad social y proporcionar una respuesta a ellos.

Como se ha demostrado en este texto, el suicidio fue motivo de discusión entre la economía política y los autores románticos. El caso paradigmático de John Stuart Mill y la manera en que venció su estado melancólico resulta en una analogía valiosa para el pensamiento económico contemporáneo debido a que refleja que la promoción de los valores utilitaristas desgasta los sentimientos humanos y priva de la libre capacidad de elegir y encontrar la felicidad en la vida misma. Si bien, el utilitarismo se considera como un hedonismo, en el que los sujetos buscan maximizar el placer y reducir el dolor para encontrar la felicidad, éste juega en su contra porque promueve el sometimiento humano a una racionalidad concreta.

El acercamiento de Mill al romanticismo y a la percepción ética de Smith pueden ser vistos como una metáfora sobre la necesidad que tiene el pensamiento económico de vencer el reduccionismo utilitarista, que ha llevado concretamente a la teoría económica a plantear una percepción del mundo en el que se fomenta la instrumentalización de la vida. Los seres vivos y los recursos naturales son considerados como “cosas” y en favor de la maximización de la utilidad individual, la “vida” pierde importancia y los intereses privados la ganan. La experiencia vital de Mill también muestra que la racionalidad utilitarista carece de una base ética. El acercamiento de Mill a la ética Smithiana le permite redirigir su vida. Igualmente, se puede detectar que existe una similitud entre el liberalismo contemporáneo y la crítica a la

teoría económica, que se refleja en autores como Amartya Sen y Martha Nussbaum a través de la propuesta de reintroducir en la economía una perspectiva ética, estudiada en el capítulo V. En el caso particular de Nussbaum comparte con Smith la necesidad de generar unos principios universales y con Marx la visión ontológica del ser humano que denuncia el sometimiento y la degradación humana en el sistema. Este fenómeno también se presenta en las elaboraciones humanistas del marxismo, que perciben que la economía política marxista tiene implícita un conjunto de universales sobre el bienestar humano.

Para Marx, el suicidio representa un síntoma de degradación social. La condena ética al suicidio puede deducirse de la situación a la que son sometidas las mujeres en la sociedad burguesa parisina. Éste se ejecuta como un acto desesperado ante la imposibilidad de seguir viviendo en las condiciones sociales existentes. El suicidio se concibe como un acto violento impulsado por las condiciones de reproducción humana que deberían “recrearse” y promover una situación digna para la vida. El hecho de que Marx aluda al suicidio femenino como un caso representativo es porque detecta que en las mujeres de todas las clases sociales se exterioriza una condición de sometimiento y alienación que debería modificarse urgentemente. El sujeto humano que Marx propone aprende de la historia y ve en el pasado (al igual que los románticos) la capacidad para reinventarse y transformar la realidad existente. El suicidio no es una opción digna del ser humano en Marx, sino que aparece en los casos abordados (a través de su reappropriación del trabajo etnográfico de Peuchet) como el resultado de las condiciones económicas, legales, y culturales que someten a las mujeres en la sociedad burguesa.

La idea de que el liberalismo y el marxismo comparten un fundamento ontológico afín sobre la “libertad” que se retroalimenta de las ideas del romanticismo puede ser observada a través de sus propuestas contemporáneas. Tanto el liberalismo como los *filósofos de la praxis* marxistas acuden a figuras románticas que manifiestan una necesidad de transformación social que tiene por objetivo alcanzar la libertad humana. La libertad para Smith y Marx no es libertad para elegir la vida, dado que nos encontramos en ella sin haberlo pedido. En realidad, la palabra libertad debería reevaluarse. La libertad es asumida de forma distinta en ambas teorías, sin embargo, las dos concepciones mantienen un parámetro crítico afín sobre la necesidad de cuestionar la racionalidad instrumental impuesta sobre los sujetos que prima la maximización de la utilidad sobre la posibilidad de vivir libremente la vida. Por ejemplo, Martha Nussbaum critica los valores educativos del sistema escolar estadounidense basado en la promoción de los intereses privados, aludiendo a la importancia de la educación en sí misma y no como un medio para que las empresas obtengan ganancias. Con ello, Nussbaum pretende promover la libertad y el pensamiento crítico entre los miembros de la sociedad. Las elaboraciones marxistas ven en los valores del romanticismo la reivindicación del ser humano que se indigna ante los valores de la racionalidad instrumental positivista. Éstos terminan fundamentando teóricamente el desarrollo de las políticas económicas contemporáneas, que bajo una perspectiva cientificista de instrumentalización ocultan la promoción de los intereses privados y la vacuidad de la vida.

En el capítulo V se sostuvo que la percepción panteísta (atea) de la naturaleza, el sujeto y la vida, en Engels y Marx, presenta una alternativa que el pensamiento económico debe considerar como un marco de referencia ético que evita la instrumentalización de los seres humanos. Esta interpretación permite pasar del terreno de la contemplación a la acción, percibiendo que la economía debe ser transformada, como una disciplina que permita superar los lastres que el capitalismo impone al desarrollo natural humano.

La interpretación de la teoría económica ortodoxa, en su forma de economía de los recursos naturales y economía ambiental, representa en términos marxistas una falsa conciencia o una conciencia fetichista porque impone, en el mejor de los casos, la maximización de la utilidad individual como un supuesto beneficioso del bienestar social. En contraste, la economía de Engels y Marx representa una apreciación ecológica (al considerar la unidad dialéctica del ser humano y la naturaleza) sobre el desarrollo del sujeto social humano.

Las interpretaciones contemporáneas, basadas en las versiones economicistas de Marx, deben contemplar seguir la senda de la *filosofía de la praxis*, porque en la recuperación del humanismo=naturalismo, o del naturalismo=humanismo se encuentra una alternativa al sistema capitalista de producción, en el que es posible detener la explotación de la naturaleza y del sujeto humano. Por ello, es necesario que los desarrollos de la economía marxista reconsideren las categorías filosóficas básicas de la fundación del materialismo histórico. Conjuntamente, deben plantearse refundar el objetivo del análisis económico, que en el marxismo dominante ha tendido a especializarse en la identificación de las leyes y tendencias del sistema capitalista.

En el capítulo VI, se ha mostrado que en la obra de Robinson existe una relación vinculante con las reinterpretaciones de inspiración gramsciana popularizadas en los círculos académicos por Pierro Sraffa. La noción de la "traducibilidad" de las lenguas que ha sido explorada en la categoría de "alienación" de Wittgenstein también se manifiesta en Robinson. La alienación" aparece en la obra de Robinson como una denuncia a la teoría económica que no había sido explorada por los marxistas. La asociación de la *filosofía de la praxis* con la obra de Sraffa y Robinson permite ampliar la perspectiva con la que se les ha asociado comúnmente en el pensamiento económico. En el caso de Sraffa, su relación exclusiva con la "ortodoxia matemática" y la escuela neoricardiana se vuelve más compleja al considerar su trabajo como difusor de la *filosofía de la praxis*. En Robinson, la tendencia a vincular su pensamiento principalmente con la tradición keynesiana reformista y la economía poskeynesiana es criticable. Se ha demostrado que las preocupaciones de Robinson estaban directamente asociadas con una crítica al capitalismo, lo que se manifestó en la actualización de las categorías marxistas para criticar la teoría económica y en su preocupación por la abolición de la explotación del sistema. Su trabajo estuvo directamente influenciado por el marxismo gramsciano y la noción de praxis que ha sido explorada en esta tesis.

Si bien, la economía poskeynesiana actual ha trabajado en la mayoría de las fisuras teóricas que Robinson había detectado en las ideas económicas, la profundización en la denuncia del carácter "injusto" del sistema capitalista ha quedado en un segundo plano. Es cuestionable la relación directa entre la economía poskeynesiana y la transformación social que Robinson veía en el pensamiento económico. Sin embargo, algunas de las ideas de Robinson sobre el papel de la ética y la economía se remontan a sus alumnos. Cabe destacar el trabajo de Amartya Sen, que critica abiertamente a la teoría económica por desvincular la ética de la economía. Algunos autores como Martha Nussbaum han desarrollado sus teorías en la percepción ética de la economía, retomando la tradición epistémica del ser humano en Marx. El trabajo de Robinson demuestra que su postura con el marxismo ortodoxo se vuelve problemática porque epistémicamente, su pensamiento está orientado con la *filosofía de la praxis*; cuyo enfoque amplió el alcance del materialismo histórico.

En el capítulo VI, se subrayó la similitud de la investigación de Robinson con la "reconquista" teórica de Engels y Marx de la filosofía hegeliana, los jóvenes hegelianos y la economía política clásica, que posteriormente Adolfo Sánchez Vázquez recuperó como herramienta de crítica al marxismo ortodoxo. Se argumentó que la crítica de Robinson a la teoría marxista del valor-trabajo no niega los resultados epistémicos porque ésta revela la condición subalterna de explotación en el sistema capitalista. El enfoque histórico de Robinson le permite criticar la noción ficticia de la realidad sustentada en la teoría económica. Conjuntamente, las conclusiones de Robinson sobre la teoría del valor trabajo mantienen un vínculo con *la filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez porque ambas amplían el horizonte teórico del estudio del materialismo histórico, al criticar éticamente al capitalismo.

A través de la investigación de Joan Robinson, en el capítulo VII, se llegó a la conclusión de que los economistas tienen la obligación ética de mejorar su integridad académica debido a que la teoría económica dominante ha consolidado un "comportamiento poco ético" como parte intrínseca del estudio y el análisis de la economía. Este comportamiento se ha manifestado en la tendencia de los economistas ortodoxos a ocultar sus intereses de clase burguesa bajo una elaborada formalización matemática. También es posible reconocerlo en la justificación del *statu quo*, que en la economía neoclásica aparece como el efecto del libre juego de las fuerzas del mercado y su capacidad de optimizar los recursos.

Los resultados de Robinson sugieren que una forma de mejorar la integridad académica en la economía es criticar los fundamentos epistémicos y éticos. Para Robinson, la economía no puede basarse en principios eternos que no se ajustan a la realidad social. La importancia de la historia en la crítica de Joan Robinson y el discurso de Marx revela que los economistas deben centrarse en captar la realidad. Por tanto, sus modelos tienen la obligación moral de coincidir con la realidad y no al revés. Se ha argumentado que Joan Robinson desarrolló la virtud del "coraje" al proponer una transformación sustancial en los fundamentos epistémicos dominantes del pensamiento económico. Simultáneamente, Robinson demostró que los economistas deben desarrollar esta virtud para hacer frente al predominio de una tradición teórica sobre las demás.

El análisis de Robinson sobre la economía de Marx provocó una evaluación global del pensamiento económico, lo que llevó a reconsiderar la economía como una disciplina que estudia el origen y la distribución de la riqueza y no como una ciencia egoísta de maximización de la utilidad individual. Esta percepción clásica de la economía subraya la responsabilidad de los economistas ante las ideas que proponen sus teorías. Así, en la concepción de Robinson, las afirmaciones de los economistas neoclásicos no pueden ocultarse bajo la "neutralidad valorativa" de las matemáticas. Deben reconocer que sus argumentos pertenecen a una clase social dominante cuyo objetivo es reproducir el sistema económico. Estas afirmaciones señalan que Robinson desarrolló la virtud del "respeto a los demás" porque reorientó la economía para buscar el bienestar social.

La aproximación de Robinson a la economía marxista condujo a una crítica de la apología del capitalismo, reflejada en el establecimiento de la economía como una disciplina que persigue cambios y no se contenta con garantizar el *statu quo*. Por lo tanto, es posible sostener que Robinson desarrolló la virtud de la "resolutividad" en el campo epistémico porque sus argumentos se orientan hacia una función transformadora de la economía.

Macfarlane (2009) destaca la importancia de la "virtud de la sinceridad" en la integridad académica. Históricamente, los investigadores han sido servidores públicos, por lo que tienen

un deber hacia la sociedad. Al mismo tiempo, su posición les otorga "libertad académica". Sin embargo, la promoción por parte de los economistas neoclásicos de las políticas de libre mercado y la privatización de la educación va en detrimento de la "libertad académica" y restringe el desarrollo de la actividad investigadora a los intereses comerciales. Revelando que los resultados negativos de la corriente principal de la economía comprometen la mejora de la "integridad académica" tal y como se ha manifestado históricamente.

Los principios filosóficos que siguió Martha Nussbaum, estudiados en el capítulo VIII, refieren a una diversidad de tradiciones teóricas. Aparentemente, su discurso se suele asociar al reformismo, tanto explícita como implícitamente. Sin embargo, el análisis que ha venido sosteniendo este trabajo observa que en sus concepciones teóricas cardinales mantiene una visión cercana al marxismo crítico. En primer lugar, por la fundamentación neoaristotélica que en ambos casos se vincula con un ser humano que aspira al desarrollo de la virtud, concebida como la búsqueda del bien social humano generalizado.

En segundo lugar, la perspectiva del marxismo crítico expresada en el "esencialismo histórico" de Sánchez Vázquez y el "universalismo concreto" de Bolívar Echeverría desarrollan un conjunto de perspectivas que son coherentes con la formulación del "esencialismo empírico históricamente fundado" de Nussbaum. Estas tradiciones se desvinculan de una visión metafísica con la introducción de una perspectiva histórica, que tiene como objetivo garantizar el bienestar humano en la teoría, desligado de la fundamentación del *statu quo*. Por lo tanto, se descubren en las formulaciones del pensamiento económico dominante un conjunto de debilidades teóricas que hacen hincapié en la necesidad de diversificar su trasfondo epistémico y evitar que las políticas públicas se mantengan emparentadas con un "empobrecimiento" epistémico que se centra en la maximización de la utilidad y que deja de lado la satisfacción de las necesidades humanas y el desarrollo de sus capacidades, necesarias para el florecimiento de todos los miembros de la sociedad.

En tercer lugar, en las dos propuestas se pueden identificar procesos de "reconquista teórica" de principios filosóficos que habían funcionado para sustentar el *statu quo*. Nussbaum hace una "reconquista" de los estudios aristotélicos repudiando la falta de dignidad humana que caracterizó la percepción de Aristóteles respecto al rol de las mujeres, los esclavos y los niños. Además, su análisis sobre la necesidad de revisar y modificar las leyes en Aristóteles, así como la crítica al utilitarismo de la teoría económica, le permiten teorizar respecto a una realidad cambiante. Por otro lado, asumir la idea de la "reconquista" de la dialéctica hegeliana en Engels y Marx revela que tanto en las posiciones del marxismo crítico como en la del liberalismo de Nussbaum se manifiesta una concepción dinámica sobre el ser humano que contradice la visión dominante en la economía sobre el *homo economicus*.

En cuarto lugar, se hace evidente que el marxismo crítico y la propuesta de Nussbaum apuestan por una visión más compleja sobre la relación del esencialismo y el universalismo con los estudios culturales, antropológicos, regionales, identitarios y de género. En ellos encuentran la oportunidad de diversificar su cuerpo teórico, centrados en la importancia de la "otredad". Bolívar Echeverría rescata de la filosofía del lenguaje de Humboldt, la existencia de una tradición autocrítica europea que se presenta principalmente en el romanticismo y que destaca el papel del "universalismo concreto" en la formulación de una propuesta disidente al proyecto frustrado de la modernidad capitalista. Estas ideas mantienen un vínculo directo con la proposición de Nussbaum que distingue la importancia de diversificar el cuerpo teórico de las

ciencias sociales (en específico de la economía) y su denuncia a la incapacidad contemporánea de realizar los derechos constitucionales objetivamente en la realidad.

En quinto lugar, se explica que la crítica a la religión retomada por Engels y Marx (inspirada en la tradición de los jóvenes hegelianos, específicamente en la refutación al cristianismo de Feuerbach) mantiene una afinidad teórica con el análisis de Nussbaum a las religiones civiles. Se puede percibir que el objetivo del materialismo histórico y su valoración a través marxismo crítico argumentan que el ateísmo impuesto por el marxismo dogmático en la URSS podría ser asumido desde la óptica de Nussbaum como una “religión civil”. Este hecho es cuestionable para ambas tradiciones teóricas porque se coarta la libertad humana y se fundamenta el sometimiento religioso desde un ámbito estatal. La reapreciación del marxismo crítico de Bolívar Echeverría sobre la religión y el papel del *ethos barroco* y la creatividad humana como contrapeso a la cultura dominante del capitalismo, se relaciona con la relevancia que otorga Martha Nussbaum a la libertad religiosa como parte esencial de la formación de una cultura divergente que coadyuva al florecimiento del desarrollo humano.

La supuesta tensión entre la “reforma” y la “revolución” encuentra una respuesta alternativa a través del marxismo crítico y del liberalismo de Nussbaum. En las dos tradiciones se puede apreciar que no existe una dicotomía entre “reforma” y “revolución”, sino que ambas mantienen una diversidad teórica central para promover la satisfacción de las necesidades y el desarrollo de las capacidades humanas. Por lo tanto, la *praxis revolucionaria* de la clase trabajadora no debería prescindir de la “reforma” y tampoco debería confiar exclusivamente en ella para conseguir paulatinamente la transición a una sociedad libre de degradación, alienación y dominación capitalista.

La tesis ha contribuido específicamente en la (re)asociación de la obra de Engels y Marx al igual que a difuminar la supuesta división entre la producción del Marx maduro y el joven. Se presentó una revaloración centrada en la *filosofía de la praxis* que expone que los enfoques que han tendido a dividir las contribuciones de Engels de las de Marx, así como las del Marx maduro y el joven (asumiendo como un rasgo favorable la especialización) a la postre legitiman la alienación y el ostracismo de las teorías. Al mismo tiempo, esta idea surge como una referencia en el pensamiento económico que advierte sobre la tendencia a la hiperespecialización y a la degradación de los modelos de conocimiento. La “disputa de Engels” muestra que la tendencia a la especialización debe detenerse porque se encuentra asociada a la restricción de la economía como una disciplina contemplativa. La concepción sobre la *filosofía de la praxis* que ha proporcionado este trabajo muestra que la producción de los economistas puede ser utilizada en tanto justificación del *statu quo* o como su antítesis, revelando que en el pensamiento económico existe un propósito ético y epistémico de mejorar la vida de los seres humanos en la sociedad.

Los debates surgidos en torno al suicidio durante la ilustración y el romanticismo subrayan que el pensamiento económico procede de una reflexión más profunda que no se centra de manera exclusiva en concebir a la economía como una disciplina egoísta sobre la maximización de la utilidad individual. Esta tesis ha impulsado la capacidad que existe en la historia del pensamiento económico para ampliar la aplicación de los resultados de investigación de los economistas a áreas que aparentemente se encuentran escindidas del análisis económico. La línea argumentativa que reflexiona sobre el suicidio en Smith, Mill y Marx refuta

concretamente la perspectiva teórica de los manuales de pensamiento económico que encasillan a cada autor con un conjunto de conocimientos de una tradición epistémica.

El trabajo arroja luz sobre la centralidad de la vida en el pensamiento económico ante su banalización, trivialización y cosificación justificada por la teoría económica dominante. Este argumento permite criticar las políticas económicas contemporáneas que se centran en la maximización de la utilidad individual y que inducen a los sujetos a conductas semejantes a las del *homo economicus*. Al mismo tiempo, se resalta que la promoción de los valores comerciales de la teoría económica conllevan a una visión que pone en riesgo el desarrollo de los sistemas de conocimiento (porque la integridad económica es cuestionada por los intereses económicos privados), la vida humana y la naturaleza.

El trabajo hace énfasis en una postura ecléctica respecto a la relación del materialismo histórico y las escuelas del pensamiento económico heterodoxas. Se descubre específicamente que existe una coincidencia entre las preocupaciones de Joan Robinson, de Martha Nussbaum y la *filosofía de la praxis marxista* centrada en la relación vinculante de la ética y la economía. Se resalta que el papel de Robinson fue fundamental para la reintroducción del marxismo a los círculos académicos, y en la crítica al utilitarismo de la teoría económica dominante.

El marxismo de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría muestra una tendencia a la reformulación de los enfoques epistémicos en la economía que mantienen cierto grado de similitud con las críticas de Martha Nussbaum al liberalismo económico. El trabajo revela que el marxismo y el liberalismo pueden ser aliados epistémicos porque en sus formulaciones contemporáneas se traslada al ámbito de reflexión del pensamiento económico la necesidad de teorizar respecto a la modernidad capitalista, a la “otredad” y a la forma de superar las barreras alienantes del sistema económico. En esta tesis se descubre la posibilidad del pensamiento económico de presentar un modelo de desarrollo epistémico centrado en la *filosofía de la praxis* que se fundamenta en encontrar un punto medio entre los vicios teóricos desarrollados por la hiperespecialización entre el positivismo (de la teoría económica contemporánea y del estructuralismo) y el relativismo, producto del auge de los estudios identitarios.

Bibliografía

- Abélès, M. (1988). Marxism, Structuralism, and Post-Structuralism: Hobsbawm's Historiography. *Theory and Society*, 17(1), 87-106. <https://doi.org/10.1007/BF00160594>
- Abduca, R (2012). Estudio introductorio. En Abduca Ricardo (Ed.) *Acerca del suicidio, seguido del Encarcelamiento de lady Bulwer-Lytton y El aumento de la demencia en Gran Bretaña* (pp. 11-62). Buenos Aires: Las cuarenta.
- An open letter to Greg Mankiw. (2012). *The Critical Quarterly*, 54(2), 10-11. <https://login.bucm.idm.oclc.org/login?url=https://www.proquest.com/scholarly-journals/open-letter-greg-mankiw/docview/1024162694/se-2?accountid=14514>
- Albritton, R. (1999). The Problematic Althusser. En R. Albritton (eds.), *Dialectics and Deconstruction in Political Economy* (pp. 121-149). London: Palgrave Macmillan UK.
- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris: F. Maspero.
- Althusser, L. [1965] (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L., & Balibar, É. [1967] (2004). *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1993). *The Future Lasts Forever*. New York: The New Press.
- Althusser, L. [1947] (1997a). A Matter of Fact, *The Spectre of Hegel. Early writings* (pp. 185-196). New York: Verso.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena libros.
- Althusser, L. (2003). *The Humanist Controversy and Other Writings*. London: Verso.
- Althusser, L. (1997b). On Content in the Thought of G. W. F. Hegel. *The Spectre of Hegel. Early Writings* (pp. 36-169). New York: Verso.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1-19.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza
- Argyrous, G. (2017). Cost-Benefit Analysis as Operationalized Neoclassical Economics: From Evidence to Folklore. *Journal of Australian Political Economy*, 2017, 201-211.
- Asmis, E. (2020). A Tribute to a Hero: Marx's Interpretation of Epicurus in his Dissertation. En D. O'Rourke (Ed.), *Approaches to Lucretius: Traditions and Innovations in Reading the De Rerum Natura* (pp. 241-258). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/9781108379854.014
- Augusto, A. (2016). Marx e as "robinsonadas" da economia política. *Nova Economia*, 26(1), 301-327.
- Avineri, S. (1968). *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9781139171410

- Balibar, E. (2007). El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, (4), 155-172.
- Baran, P. A. [1957] (1978). *The Political Economy of Growth*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Baran, P., & Sweezy, P. (1966). *Monopoly Capital: An Essay on the American Economic and Social Order*. New York: Monthly Review Press.
- Baronian, L. (2009). The Foundation of Marx's Concept of Value in the *Manuscripts of 1844*. *The Journal of Philosophical Economics*, 3(1), 25-43.
- Bentham, J. [1781] (1999). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books
- Benton, T. (1984). *The Rise and Fall of Structural Marxism. Theoretical Traditions in the Social Sciences*. London: Palgrave.
- Berry, C. J. (2013). Introduction: Adam Smith: An Outline of Life, Times, and Legacy. En C. J. Berry, M. P. Paganelli & C. Smith (Eds.), *The Oxford Handbook of Adam Smith* (pp. 1-20) Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199605064.013.0001
- Beauchamp, T., & Childress, J. [1979] (2013). *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press.
- Bidet, J. (2007). *Exploring Marx's Capital: Philosophical, Economic and Political dimensions*. Boston: Brill.
- Bigo, P. (1953). Humanisme et économie politique chez Karl Marx: Thèse. Paris: Presses Universitaires de France.
- Black, D. (2013). *The Philosophical Roots of Anti-Capitalism: Essays on History, Culture, and Dialectical Thought*. Blue Ridge Summit: Lexington Books.
- Blosser, J. (2016). More Than Free Markets: Adam Smith and the Virtue of Responsibility. *Journal of the Society of Christian Ethics*, 36(1), 163-179. <http://www.jstor.org/stable/44504814>
- Bonente, B. I., & Medeiros, J. L. (2021). György Lukács (1885–1971). En A. Callinicos, S. Kouvelakis & L. Pradella (Eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism* (pp. 103-110) Routledge.
- Bowles, S, y Herbert G. (2014). El problema de la teoría del capital humano: Una crítica marxista. *Revista de economía crítica*, 18, 220-8.
- Braudel Fernand. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bretag, T. (2018). Academic Integrity. *Oxford Research Encyclopedia of Business and Management*. Routledge. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190224851.013.147>
- Brewer, J. (2009). Sentiment and Sensibility. En J. Chandler (Ed.), *The Cambridge History of English Romantic Literature* (pp. 19-44). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CHOL9780521790079.003

- Brien, K. (2015). Internal Relations, the Concrete Universal, and Historical Materialism. *Capital & Class*, 39(1), 111-130.
- Brückner, J. (2019). Structuralism. En W. Merkel, R. Kollmorgen & H. Wagener (Eds.), *The handbook of political, social, and economic transformation* (pp. 78-83) Oxford University Press. doi:10.1093/oso/9780198829911.003.0007
- Byron, C. (2016). Essence and Alienation: Marx's Theory of Human Nature. *Science & Society*, 80(3), 375-394.
- Callahan, D. (2003). Principlism and Communitarianism. *Journal of Medical Ethics*, 29(5), 287-291.
- Callinicos, A., Kouvelakis, S., & Pradella, L. (2021). Introduction. En A. Callinicos, S. Kouvelakis & L. Pradella (Eds.), (pp. 1-22) Routledge.
- Carlyle, T. [1831] (2010). Characteristics. En H. D. Traill (Ed.), *The Works of Thomas Carlyle: Critical and Miscellaneous Essays III* (pp. 1-43). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511697234.001
- Carrasco, M. A. (2014). Adam Smith: Virtues and Universal Principles. *Revue internationale de philosophie*, 269(3), 223-250. doi:10.3917/rip.269.0223
- Carver, T. (1983). Marx & Engels : The Intellectual Relationship. Bloomington: Indiana University Press.
- Carver, T. (2021). *The Life and Thought of Friedrich Engels*. London: Palgrave Macmillan.
- Champernowne, D. G. (1936). Unemployment, Basic and Monetary: The Classical Analysis and the Keynesian. *The Review of Economic Studies*, 3(3), 201-216. doi:10.2307/2967628
- Chatterjee, D. (2022). Identity and Shared Humanity: Reflections on Amartya Sen's Memoir. *Ethics & International Affairs*, 36(1), 91-108. doi:10.1017/S0892679422000107
- Clark, C. M. A. (1988). Natural Law Influences on Adam Smith. *Quaderni Di Storia Dell'Economia Politica*, 6(3), 59-86.
- Clouser, K. D. (1990). A critique of Principlism. *Journal of Medicine and Philosophy (United Kingdom)*, 15(2), 219-236. 10.1093/jmp/15.2.219
- Coase, R. H. (1960). The Problem of Social Cost. *The Journal of Law & Economics*, 3, 1-44.
- Cohen, G. A. (2000). *Karl Marx's Theory of History; A Defence* Princeton University Press. doi:10.2307/j.ctv105b973
- Colletti, L. (1969). *Il marxismo e Hegel*. Bari: Laterza.
- Conlin Jonathan. (2016). *Adam Smith*. London: Reaktion Books.
- Cuevas Cervera, F. (2006). Una revisión de las ideas en torno al suicidio en el tránsito de la ilustración al romanticismo.
- Cuyvers, L. (1979). Joan Robinson's Theory of Economic Growth. *Science and Society*, 43(3), 326-348.

Das, K. (2022). *The Paradigm of Justice: A Contemporary Debate Between John Rawls and Amartya Sen*. New York: Routledge.

De la Iglesia Villaso, C. (2007). Joan Robinson, keynesiana de izquierda. En L. Perdices de Blas, & E. Gallego Abaroa (Eds.), *Mujeres economistas : Las aportaciones de las mujeres a la ciencia económica y a su divulgación durante los siglos XIX y XX* (pp. 315-348). Madrid: Ecobook-Editorial del Economista.

De Man, H. [1932] (1980). *Marx redécouvert*. Genève: Association pour l'étude de l'œuvre d'Henri de Man.

Deane Phyllis. (2016). Joan Robinson (1903-1983): A Biographical Memoir. In I. Rima (Ed.), *The Joan Robinson Legacy* (pp. 15-19). Armonk, New York: M.E Sharpe, Inc.

Debnath, S. (2020). Concept of Alienation in Hegel's Social Philosophy. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 1-16.

Diemer, A., & Guillemin, H. (2011). Political Economy in the Mirror of Physics: Adam Smith and Isaac Newton. *Revue D'histoire Des Sciences*, 64(1), 5-26. doi:10.3917/rhs.641.0005

Dobb, M. (1929). A Sceptical View of the Theory of Wages. *The Economic Journal*, 39(156), 506-519. 10.2307/2223662

Douglas, J. (1993) Introducción. In O. Corpet, & Y. Moulier Bountag (Eds.), *The Future Lasts Forever* (pp. vi-xviii). New York: The New Press.

Douglass, R. (2020). Bernard Mandeville on the Use and Abuse of Hypocrisy. *Political Studies*, 0032321720972617. 10.1177/0032321720972617

Echeverría, B. (1982). *El discurso crítico de Marx*. México: Editorial Era.

Echeverría, B. (1996). El ethos barroco. *Debate Feminista*, 13, 67–87.

Echeverría, B. (1997a). La identidad evanescente . En B. Echeverría (Ed.), *Las ilusiones de la modernidad* (pp. 55-74). Ciudad de México: UNAM, El equilibrista.

Echeverría, B. (1997b). Lukács y la revolución como salvación. En Bolívar Echeverría (Ed.), *Las ilusiones de la modernidad* (pp. 97-110). México, D.F: UNAM, El equilibrista.

Echeverría, B. (2011). La religión de los modernos. In C. A. Aguirre Rojas (Ed.), *Discurso crítico y modernidad* (pp. 293-308). Bogotá: Desde abajo.

Elster, J. (1985). *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

Emami, Z. (1992). History versus Equilibrium: Joan Robinson on Teaching Economics. *International Journal of Social Economics*, 19(10), 83-94. 10.1108/EUM00000000000505

Engels, F. [1844] (2018). *Esbozo de crítica de la economía política*. Omegalfa.

Engels, F. [1845] (2020). *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: AKAL.

Engels, F. [1877] [1925] (1987) (1987). *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works. Frederick Engels: Anti-Dühring, Dialectics of Nature*. New York: International Publishers.

- Engels, F. [1886] (2000). *Ludwig Feurbach and The End of Classical German Philosophy*. London: Electric Book Company.
- Engels, F. [1895] (1995). The Part Played by Labor in The Transition From Ape to Man. *Monthly Review*, 47(6), 1.
- Femia, J. (2019). Marxism and Communism. En R. Eatwell, & A. Wright (Eds.), *Contemporary Political Ideologies* (pp. 100-126) Taylor and Francis.
- Foster, J. B. (1994). *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment*. Monthly Review Press.
- Foster, J. B. (2004). *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. España: El Viejo Topo.
- Foster, J. B. (2017a). The Return of Engels. *Monthly Review*, 68, 46-50.
- Foster, J. B. (2017b). Introduction. *The Age of Monopoly Capital. Selected Correspondence of Paul M. Sweezy and Paul A. Baran, 1949-1964* (pp. 13-48) NYU Press. doi:10.2307/j.ctt1ht4vvp.4
- Foster, J. B., & Clark, B. (2018). Marx and Alienated Speciesism. *Monthly Review*, 70(7), 1-20.
- Foster, J. B. (2020). *The Return of Nature: Socialism and Ecology*. New York: NYU Press.
- Friedman, M., & Friedman, R. (1980). *Free to Choose: A Personal Statement*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Frobert, L. (2018). François Perroux: Saint-Simon rather than Marx. *French History*, 32(3), 408-430.
- Fromm, E. (1962). *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Frosini, F. (2010). La religione dell'uomo moderno. politica e verità nei "quaderni del carcere" di antonio gramsci. Italia: Carocci.
- Gaido, D., & Quiroga, M. (2021). Marxism in The Age of Imperialism—The Second International. En A. Callinicos, S. Kouvelakis & L. Pradella (Eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism* (pp. 51-65). New York: Routledge.
- Gallagher, C. (2009). The Romantics and the Political Economists. In J. Chandler (Ed.), *The Cambridge History of English Romantic Literature* (pp. 71-100). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CHOL9780521790079.005
- Gandler, S. (2008). *Marxismo crítico en México*. México, D.F: FCE - Fondo de Cultura Económica.
- Gandler, S. (2014). Bolívar Echeverría y Georg Lukács. Teoría crítica entre América y Europa. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, (6), 289-307.
- Gandler S. (2015). *Marxismo crítico en México : Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Gandler, S. (2017). Recuperar la praxis perdida. La *filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez hoy: Contexto, historia y problemática filosófica. *Valenciana*, 10(19), 77-124.

- Garbo, L. (2016). Adam Smith's last Teachings: Dialectical Wisdom. *Journal of the History of Economic Thought*, 38(1), 41-54.
- Giddens, A. (1991). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens Anthony. (1993). *Las nuevas reglas del método sociológico: Crítica positiva de las sociologías interpretativas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gioia, V. (2020). From "Prudent Man" to Homo Oeconomicus: Does Historicity Matter for the Category of Individualism? *International Review of Economics*, 67(1), 47-67. doi:10.1007/s12232-019-00331-y
- Ginzburg, A. (2015). Two Translators: Gramsci and Sraffa. *Contributions to Political Economy*, 34(1), 31-76.
- González, N. (2012). Karl Marx, lector anómalo de Spinoza en Karl Marx, *Cuaderno Spinoza* (pp. 7-124). España: Montesinos.
- González Varela, N. (2012). Estudio preliminar. En N. González Varela (Ed.), *Sobre el suicidio* (pp. 7-50). España: El viejo topo.
- Gramsci, A. [1917] (2001). La revolución contra el capital. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/gramsci/nov1917.htm>
- Gramsci, A. [1948] (2018). *Il materialismo storico e la filosofia di benedetto croce*. Italia: Sinapsi Editore.
- Gramsci, A. [1975] (1981). *Cuadernos de la cárcel*. México: Ediciones Era.
- Groenewegen, P. (2003). *On Re-Reading Joan Robinson's 'On Re-Reading Marx'* doi:10.1080/0953825032000121450
- Gronow, J. (2021). Karl Kautsky (1854–1938). En A. Callinicos, S. Kouvelakis & L. Pradella (Eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism* (pp. 66-74) Routledge
- Grundmann, R. (1991). *Marxism and Ecology*. Oxford: Clarendon Press.
- Haakonssen, K. (1981). *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*. Cambridge University Press.
- Harrod, R. F. (1937). Mr. Keynes and Traditional Theory. *Econometrica*, 5(1), 74-86. doi:10.2307/1905402
- Hartman, G. H. (1962). Romanticism and "Anti-Self-Consciousness". *Centennial Review*, 553-565.
- Hauptert, M. (2017). The Impact of Cliometrics on Economics and History. *Revue D'Économie Politique*, 127(6), 1059-1082.
- Hecht, J. M. (2013). *Stay: A history of suicide and the philosophies against it*. New Haven and London: Yale University Press.
- Hegel, G. W. F. [1827] (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus clases*. Alianza.

- Herzog, D. (1985). *Without Foundations; Justification in Political Theory*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Hetherington, N. S. (1983). Isaac Newton's Influence on Adam Smith's Natural Laws in Economics. *Journal of the History of Ideas*, 44(3), 497-505. doi:10.2307/270917
- Hicks, J. R. (1937). Mr. Keynes and the "Classics": A Suggested Interpretation. *Econometrica: Journal of the Econometric Society*, 5, 147-159.
- Hicks, J. R. (1939). The Foundations of Welfare Economics. *The Economic Journal*, 49(196), 696-712.
- Hilferding Rudolf. [1910] (1985). *El capital financiero*. Madrid: Tecnos.
- Hirschman, A. O. (1977). *The Passion and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton Univ. Press
- Hirschman, A. O. (2014). *Las pasiones y los intereses: Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Madrid: Capitan Swing.
- Hyppolite, J. (1965). *Études sur Marx et Hegel*. Paris: M. Rivière.
- Hobsbawm, E. (1968). Latin America: The Resistible Rise of the Third World. *The New York Review of Books*, 11(7), 12-16.
- Hobsbawm, E. (1975). On the Study of Social History. *Past & Present*, 69(1), 3-17.
- Hobsbawm, E. J. (1987). *The Age of Empire, 1875-1914*. New York: Vintage Books Edition.
- Hobsbawm, E. (2007). Marxist Historiography Today. En C. Wickham (Ed.), *Marxist History-Writing for the Twenty-First Century* (pp. 180-187). Oxford: Published for the British Academy by Oxford University Press.
- Hodgson, G. (2016). Marx after Robinson: Production, Exchange, and Related Matters. En I. Rima (Ed.), *The Joan Robinson Legacy* (pp. 152-167). Armonk, New York: M.E Sharpe, Inc.
- Høgsbjerg, C. (2021). C. L. R. James (1901-89). En A. Callinicos, S. Kouvelakis & L. Pradella (Eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism* (pp. 208-215) Routledge.
- Horowitz, I. L., & Hayes, B. (1975). For Marx/Against Engels: Dialectics Revisited. *The International Journal of Critical Sociology*, 1(1), 21-33.
- Horowitz, M. (2014). On the Supposed Break in Marx. *Science & Society*, 78(4), 454-483.
- Hotelling, H. (1931). The Economics of Exhaustible Resources. *Journal of Political Economy*, 39(2), 137-175.
- Humboldt Wilhelm von (Ed.). (1884). *Die sprachphilosophischen Werke Wilhelm's von Humboldt* (Steinthal H. ed.). Berlin: F. Dümmler.
- Hühn, M. P. (2019). Adam Smith's Philosophy of Science: Economics as moral imagination. *Journal of Business Ethics*, 155(1), 1-15. doi:10.1007/s10551-017-3548-9
- Hume, D. (2005). *On Suicide* (Electronic book ed.). London: Penguin Books.

- Imaz, J. (2011). A Structuralist Approach to Marx's "Capital" Based on the Transformation Problem. *Éndoxa*, (27), 133-159.
- Izarali, M. R. (2001). *Free Trade as a Normative Concept* (M.A.). Available from ProQuest Central, ProQuest Dissertations & Theses Global. (304697349).
- Jaycox, M. P. (2020). Nussbaum, Anger, and Racial Justice: On The Epistemological and Eschatological Limitations of White Liberalism. *Political Theology*, 21(5), 415-433. doi:10.1080/1462317X.2020.1747810
- Jenkins, K. (1984). Eric Hobsbawm and the Marxist Tradition. *Historical Journal*, 27(4), 1011-1020. <https://doi.org/10.1017/S0018246X00014247>
- Jenkins, K. (2012). Eric Hobsbawm and the quest for radical history. *International Labor and Working-Class History*, (81), 14-29.
- Jiménez Contreras B. (2019). El papel central de la enajenación en Marx. La fundación de la economía humanista en los 'Manuscritos de 1844' y en la categoría mercancía en 'El capital'. *Iberian Journal of the History of Economic Thought*, 6(2), 115-134. <https://doi.org/10.5209/ijhe.66192>
- Jiménez Contreras, B. (2021). Engels, Humanism and *Revolutionary Praxis*: The Centrality of the Dynamic Analysis of Historical Materialism and its Inherent Relation to Overcoming Capitalist Alienation. *Human Geography*, 14(2), 173-185. doi:10.1177/19427786211010138
- Jiménez Contreras B. (2022). Academic Integrity at Risk. Joan Robinson's Interpretation of Marxian Economics and Her Ethic Critique of Orthodox Economic Theory. *Iberian Journal of the History of Economic Thought*, 9(1), 13-23. <https://doi.org/10.5209/ijhe.78669>
- Jiménez Contreras, B. (2023). Humanismo y enajenación. La constitución de un análisis histórico concreto sobre el sujeto humano a partir de los manuscritos de 1844 en Adolfo Sánchez Vázquez. *Adolfo Sánchez Vázquez: Filosofía estética y política para lectura marxista de nuestro tiempo* (pp. 235-260) Valencia: Tirant Humanidades.
- Jones, G. S. (1973). Engels and The End of Classical German Philosophy. *New Left Review*, 0(79), 17.
- Kaldor, N. (1939). Welfare Propositions of Economics and Interpersonal Comparisons of Utility. *The Economic Journal*, 49(195), 549-552.
- Kalecki, M. [1933] (1990). Essay on the Business Cycle Theory. In J. Osiatynski (Ed.), *Collected Works of Michal Kalecki. Volume I. Capitalism Business Cycle and Full Employment* (pp. 65-108). Oxford University Press.
- Kalecki, M. (1935). A Macrodynamic Theory of Business Cycles. *Econometrica*, 3(3), 327-344. 10.2307/1905325
- Kalecki, M. (1938). The Determinants of Distribution of the National Income. *Econometrica*, 6(2), 97-112. 10.2307/1907142
- Kerr, P. (2007). Joan Robinson and Maurice Dobb on Marx. *Contributions to Political Economy*, 26(1), 71-92. doi:10.1093/cpe/bzm019

Kautsky, K. [1927] (1975). *Ética y concepción materialista de la historia*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente.

Keynes, J. M. [1936] (2018). *The general Theory of Employment, Interest, and Money*. Springer International Publishing;Palgrave Macmillan.

Kincaid, H. (2012). Some Issues Concerning the Nature of Economic Explanation. En U. Mäki (Ed.), *Philosophy of Economics* (pp. 137-158). Amsterdam: North-Holland. doi:10.1016/B978-0-444-51676-3.50006-3

King, A. Y. (1977). A Voluntarist Model of Organization: The Maoist Version and Its Critique. *The British Journal of Sociology*, 28(3), 363–374.

King, J. E. (2002). *A History of Post Keynesian Economics Since 1936*. Cheltenham-Northampton: Edward Elgar Publishing.

King, J. E. (2009). *Historia de la economía poskeynesiana desde 1936*, Madrid: Ediciones AKAL.

King, J. E. (2017). Post Keynesian Economics in Cambridge. En R. A. Cord (Ed.), *The Palgrave Companion to Cambridge Economics* (pp. 135-155). London: Palgrave Macmillan UK. doi:10.1057/978-1-137-41233-1_7

Kolakowski, L. [1976] (1980). *Principales corrientes del marxismo su nacimiento desarrollo y disolucion*. España: Alianza Editorial.

Korab-Karpowicz, W. J. (2017). *Political Realism in International Relations*. <https://plato.stanford.edu/entries/realism-intl-relations/#Aca>

Lavoie, M. (2009). *Introduction to Post-Keynesian Economics*. Chippenham and Eastbourne: Sprin

Lebowitz, M. A. (1988). Is "Analytical Marxism" Marxism? *Science & Society*, 52(2), 191-214.

Leopold, D. (2022). Analytical Marxism. Recuperado de: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/marxism-analytical/>

Lerner, A. P. (1945). Marxism and Economics: Sweezy and Robinson. *The Journal of Political Economy*, 53, 79-87.

Levi, A. W. (1945). The "Mental Crisis" of John Stuart Mill. *The Psychoanalytic Review* (1913-1957), 32, 86.

Levine, N. (1973). Anthropology in the Thought of Marx and Engels. *Studies in Comparative Communism*, 6(1), 7-26. doi:[https://doi.org/10.1016/0039-3592\(73\)90024-0](https://doi.org/10.1016/0039-3592(73)90024-0)

Levine, N. (1975). *The Tragic Deception : Marx Contra Engels*. Oxford: Clio Press.

Levine, N. (2007). Corruption and Fate of Left-Wing Hegelianism. *Critique*, 35(1), 79-102. doi:10.1080/03017600701238489

Levine, N. (2018). Engels' Co-Option of Lenin. En T. Rockmore, & N. Levine (Eds.), *The Palgrave Handbook of Leninist Political Philosophy* (pp. 161-199). London: Palgrave Macmillan UK. doi:10.1057/978-1-137-51650-3_5

Lewis, W. (2022). Louis Althusser. Disponible en:

<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/althusser/>

Lippi, M. (1996). Joan Robinson on Marx's Theory of Value. En M. C. Marcuzzo, L. Pasinetti & A. Roncaglia (Eds.), *The Economics of Joan Robinson* (pp. 104-115). Londres: Routledge Studies in the History of Economics.

Lizárraga, F. (2013). Apogeo y caída de la felicidad burguesa. La crítica marxista al utilitarismo clásico. *Anacronismo e Irrupción*, 3(4), 209-239.

López Bolívar, M. C. (2018), Feuerbach: el giro antropológico de la teología. *Perseitas*, 6, 319-50.

Löwy, M., & Aubet, M. J. (1977). La dialéctica entre ciencia social e ideología en Rosa Luxemburg. *Materiales*, 3, 106-113.

Löwy, M., & Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía: El romanticismo a contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva visión.

Lucretius. (1998). *De Rerum Natura* (W. H. D. Rouse, Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lukács, G. [1923] (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* The MIT Press.

Luxemburg, R. [1913] (2003). *The Accumulation of Capital*. London, New York: Routledge.

Luxemburgo, R. [1889] (1977). ¿Reforma social o revolución? *Escritos políticos*. Barcelona: Grijalbo.

Macfarlane, B. (2009). *Researching with Integrity: The Ethics of Academic Enquiry*. New York: Routledge.

MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Duckworth.

Mancuso, H. (2006). Significado, comunicación y habla "común": La cuestión de la alienación lingüística en Ludwig Wittgenstein y Antonio Gramsci. *AdVersuS: Revista De Semiótica*, (6).

Mandeville, B. [1714] (1998). *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits*. Liberty Fund.

Marcuse, H. [1932] (1970). Los manuscritos económicos-filosóficos de Marx. Nuevas fuentes para la interpretación de los fundamentos del materialismo histórico. *Ideas y Valores*, 35-37, 17-56.

Marmontel, J. (1805). *Mémoires D'un père pour servir À L'instruction de ses enfants*. Paris: Peltier.

Marx, K. [1843] (2015a). Sobre la cuestión judía; En Horacio Tarcus (Ed.), *Antología* (pp. 59-90). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

- Marx, K. [1844] (1970). *Critique of Hegel's' Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, K. [1846] (1981). Carta a Annenkov. En K. Marx, & Engels Friedrich (Eds.), *Miseria de la filosofía: Respuesta a la" filosofía de la miseria" del señor proudhon* (pp. 132-143). México: Siglo Veintiuno.
- Marx Karl. [1846] (2012). *Acerca del suicidio*. seguido de *El encarcelamiento de lady Bulwer-Lytton* y *El aumento de la demencia en Gran Bretaña*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Marx, K., & Engels, F. [1848] (2019). *Manifiesto del partido comunista*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. [1859] (2008). *Una contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. [1867] (1990). *Capital : A Critique of Political Economy*; v.1. London: Penguin Books in association with New Left Review.
- Marx, K. [1867] (2014). *El capital: Crítica de la economía política. Tomo I: El proceso de producción del capital*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. [1875] (2015b). Crítica al programa de Gotha. En Horacio Tarcus (Ed.), *Antología* (pp. 437-459). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina
- Marx, K. [1885] (1987). Discurso sobre el libre intercambio. En K. Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P.-J. Proudhon* (pp. 144-158). México: Siglo XXI.
- Marx, K. [1885] (1992a). *Capital: A critique of political economy*, v. 2 Penguin Books in association with New Left Review.
- Marx, K. [1888] (1974). Theses on Feuerbach. En K. Marx, & F. Engels (Eds.), *The German Ideology* (pp. 121-123). London: Lawrence & Wishart.
- Marx, K. [1894] (1959). *El capital: Crítica de la economía política, Tomo III: El proceso global de la producción capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. [1902] (1971). *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Madrid: Ayuso.
- Marx, K. [1932] (1974). *Cuadernos de Paris*. México: Ediciones Era.
- Marx, K. [1932] (1980). *Manuscritos: economía y filosofía*. Alianza Editorial.
- Marx, K. [1894] (1991). *Capital: A critique of Political Economy*; v. 3 Penguin Books in association with New Left Review.
- Marx, K. [1932] (1992). Economic and Philosophical Manuscripts (1844). *Early Writings* (pp. 279-400). Chippenham, Wiltshire: Penguin Books Limited.
- Marx, K. [1932] (2009). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, K. [1953] (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Borrador (Grundrisse) 1857-1858 Siglo XXI*.

- Marx, K. [1969] (1971). *Capítulo VI inédito: Resultado del proceso inmediato de producción*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Marx, K., & Engels, F. [1845] (2013). *La sagrada familia, o, crítica de la crítica crítica contra Bruno Bauer y consortes*. Tres Cantos, Madrid, España: Ediciones Akal, S.A.
- Marx, K., & Engels, F. [1848] (1908). *Manifesto of the Communist Party*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.
- Marx, K., & Engels, F. [1932] (1972). *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Montevideo, Barcelona: Grijalbo
- Marx, K., & Engels, F. [1932] (2004). *The German Ideology*. New York: International Publishers Co.
- Marx, K. [1956] (1968). *Theories of Surplus-Value, Volume II*. Moscow: Progress.
- Matson, E. W. (2020). A Brief History of the Editions of the Theory of Moral Sentiments *Adam Smith Works*.
- Mayhew, R. J. (2014). *Malthus. The Life and Legacies of an Untimely Prophet*. Cambridge, MA and London, England: Harvard University Press. doi:10.4159/harvard.9780674419407
- McCabe, D. L., Trevino, L. K., & Butterfield, K. D. (1999). Academic Integrity in Honor Code and Non-Honor Code Environments: A Qualitative Investigation. *The Journal of Higher Education*, 70(2), 211-234. 10.2307/2649128
- Meade, J. E. (1937). A Simplified Model of Mr. Keynes' System. *The Review of Economic Studies*, 4(2), 98-107. doi:10.2307/2967607
- Mill John Stuart. [1859] (1900). *Sobre la libertad*. Barcelona: Herder Editorial.
- Mill, J. S. [1873] (2009). *Autobiography of John Stuart Mill*. The Floating Press.
- Mitchell, W. C. (1918). Bentham's *Felicific Calculus*. *Political Science Quarterly*, 33(2), 161-183.
- Monferrand, F. (2021). Reading Capital in 1968. En A. Callinicos, S. Kouvelakis & L. Pradella (Eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism* (pp. 239-252) Routledge.
- Montes, L. (2008). Newton's Real Influence on Adam Smith and its Context. *Cambridge Journal of Economics*, 32(4), 555-576.
- Morton, A. D. (2005). Reseña de The Humanist Controversy and Other writings. *Capital & Class*, (86), 159-V.
- Mosley, A. (2001). *Political Realism*., 2022. <https://iep.utm.edu/polreal/>
- Musto, M. (2010a). Marx is back: The Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA) Project. *Rethinking Marxism*, 22(2), 290-291. doi:<http://dx.doi.org/10.1080/08935691003625620>
- Musto, M. (2010b). Revisiting Marx's Concept of Alienation. *Socialism and Democracy*, 24(3), 79-101.

- Musto, M. (2016). El "mito del joven marx" en las interpretaciones de los manuscritos económico-filosóficos de 1844. In M. E. Concheiro Bórquez, & J. G. Gandarilla Salgado (Eds.), *Marx revisitado: Posiciones encontradas* (pp. 33-70). Ciudad de México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Neilson, D. (2017). Re-Situating Capital Vol. 1 beyond Althusser's Epistemological Break: Towards Second Generation Neo-Marxism. *C T & T: Continental Thought and Theory*, 1(4), 231-253.
- Nuremberg Trials. [1947] (1991). The Nuremberg Code. *Law, Medicine & Health Care: A Publication of the American Society of Law & Medicine*, 19(3-4), 266–266.
- Nussbaum, M. C. [1986] (2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (1991). The Literary Imagination in Public Life. *New Literary History*, 22(4), 877-910. doi:10.2307/469070
- Nussbaum, M. C. (1992). Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory*, 20(2), 202-246.
- Nussbaum, M. C. (1995a). Objectification. *Philosophy & Public Affairs*, 24(4), 249-291.
- Nussbaum Martha, C. (1995b). Aristotle on human nature and the foundations of ethics. In J. E. J. Altham, & R. Harrison (Eds.), *World, mind, and ethics: Essays on the ethical philosophy of bernard williams* (pp. 86-131). Cambridge: Cambridge University Press
- Nussbaum, M. C. (1997). Flawed foundations: The philosophical critique of (A particular type of) economics. *The University of Chicago Law Review*, 64(4), 1197-1214.
- Nussbaum Martha, C. (1998). Public Philosophy and International Feminism. *Ethics*, 108(4), 762-796. doi:10.1086/233851
- Nussbaum, M. C. (2000). Aristotle, Politics, and Human Capabilities: A Response to Antony, Arneson, Charlesworth, and Mulgan. *Ethics*, 111(1), 102-140. doi:10.1086/233421
- Nussbaum, M. C. (2001). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2011a). Reinventing the Civil Religion: Comte, Mill, Tagore. *Victorian Studies*, 54(1), 7–34. <https://doi.org/10.2979/victorianstudies.54.1.7>
- Nussbaum, M. C. (2011b). *Libertad de conciencia : El ataque a la igualdad de respeto*. Madrid, Barcelona: Katz, CCCB.
- Nussbaum, M. C. (2012). *Not for Profit* Princeton University Press Princeton, NJ.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C., & Sen, A. [1993] (2010). *The quality of life: A study prepared for the World Institute for Development Economics Research (WIDER) of the United Nations University*. Oxford: Clarendon

Okishio, N. (1961). Technical Changes and the Rate of Profit. *Kobe University Economic Review*, 7(1), 85-90.

Organización Mundial de la Salud. (2021). Suicidio. Recuperado de <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/suicide>

Ozoliņš, J. (T. (2015). Ethical principlism. In J. T. Ozoliņš, & J. Grainger (Eds.), *Foundations of healthcare ethics: Theory to practice* (pp. 33-50, Chapter xviii, 283 Pages). Cambridge University Press, New York, NY.

Pérez Calle, B. (2007). Joan Robinson y la competencia imperfecta. In L. Perdices de Blas, & E. Gallego Abaroa (Eds.), *Mujeres economistas : Las aportaciones de las mujeres a la ciencia económica y a su divulgación durante los siglos XIX y XX* (pp. 279-314). Madrid: Ecobook-Editorial del Economista.

Pérez Carlota. (2005). *Revoluciones tecnológicas y capital financiero: La dinámica de las grandes burbujas financieras y las épocas de bonanza*. Madrid: Siglo XXI.

Peuchet, J. (1800). *Dictionnaire universel de la geographie commercante*. Paris: Chez Blanchon.

Peuchet, J. (1838). *Mémoires tirés des archives de la police de paris pour servir à l'histoire de la morale et de la police, depuis louis XIV jusqu'à nos jours*. Paris: A. Levavasseur et cie.

Phelps, C., & Skotnes, A. (1999). An interview with Paul M. Sweezy. *Monthly Review*, 51, 31-53.

Phillips, D. P. (1974). The influence of suggestion on suicide: Substantive and Theoretical Implications of the Werther Effect. *American Sociological Review*, 39(3), 340-354.

Pigou, A. C. (1920). *The Economics of Welfare*. Macmillan.

Piñón, F. (1995). Hegel y el fenómeno de la religión. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 40(159), 33-52.

Popejoy, M. (2019). *Pantheism in Spinoza, Hegel, and Contemporary Philosophy of Religion*. doi: 10.25394/PGS.11312714.v1

Quddus, M., & Rashid, S. (1994). The Overuse of Mathematics in Economics: Nobel Resistance. *Eastern Economic Journal*, 20(3), 251-265.

Rachels, J. (1999). *The Elements of Moral Philosophy*. McGraw-Hill.

Ramirez, M. D. (2019). Marx and Ricardo on Machinery: A critical note. *European Journal of the History of Economic Thought*, 26(1), 81-100. doi:10.1080/09672567.2018.1523208

Rawls, J. [1971] (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Reddaway, W. B. (1937). The General Theory of Employment, Interest and Money. *Economic Record*, 12(1-2), 28-36.

Rees J (1994) Engels' Marxism. Disponible en: <https://www.marxists.org/history/etol/writers/rees-j/1994/xx/engels.htm> (acceso 9 de abril, 2021).

- Rees, J. (2005). *The Algebra of Revolution. the Dialectic and The Classical Marxist Tradition* Taylor & Francis e-Library.
- Riazanov, D. [1927] (2019). *Marx y Engels*. Biblioteca libre Omega Alfa.
- Riley, J. (2005). Mill's political economy: Ricardian Science and Liberal Utilitarian Art. In J. Skorupski (Ed.), *The Cambridge Companion to Mill* (pp. 293-337). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCOL0521419875.009
- Robinson, J. [1933] (1969). *The Economics of Imperfect Competition*. St. Martin's Press.
- Robinson, J. (1936). The Trade Cycle. by R. F. Harrod review by: Joan Robinson. *The Economic Journal*, 46(184), 691-693. doi:10.2307/2224679
- Robinson, J. [1937] (1947). *Essays in the Theory of Employment*. London: The Macmillan Company.
- Robinson, J. [1942] (1982). *An Essay on Marxian Economics*. Macmillan Press.
- Robinson, J. (1962). *Economic Philosophy*. Penguin Books.
- Robinson, J. (1967). *Economics: An Awkward Corner*. New York: Pantheon Books.
- Robinson, J. (1970). *Libertad y necesidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Robinson, J. (1972). The Second Crisis of Economic Theory. *The American Economic Review*, 62(1), 1-10.
- Robinson, J. (1973). Marxian Economics Today. *Social Scientist*, 1(8), 43-48. doi:10.2307/3516215
- Robinson, J. (1974). History versus Equilibrium. *Indian Economic Journal*, 21(3), 202.
- Robinson, J. (1978a). *Contributions to Modern Economics*. New York: Academic Press.
- Robinson, J. (1978b). The Growlery: Morality and Economics. *Challenge*, 21(1), 62-64.
- Roche, J. (2005). Marx and Humanism. *Rethinking Marxism*, 17(3), 335-348.
- Roemer, J. E. (1982). *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Rooksby, E. (2012). The Relationship between Liberalism and Socialism. *Science & Society*, 76(4), 495-520.
- Rossi-Landi, F. (1980). *Significato, comunicazione e parlare comune*. Italia: Marsilio Padova.
- Rubel, M. (1970). *Karl Marx: Ensayo de biografía intelectual*. Buenos Aires: Paidós.
- Runciman, W. G. (2014). Introduction. In C. Wickham (Ed.), *Marxist History-Writing for the Twenty-First Century* (pp. 1-14). Oxford: Published for the British Academy by Oxford University Press.
- Ruzicka, J. (2011). Man and (His) Work Althusser and Foucault on the Position of Marx in the History of Thought. *Filosoficky Casopis*, 59(2), 207-232.

- Ruiz Sanjuán, C. (2013). La teoría marxiana del valor como crítica a las categorías de la economía política." *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 30(1), 137-155.
- Sánchez Vázquez, A. [1967] (2003a). *Filosofía de la praxis*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Sánchez Vázquez, A. (1985). Cuestiones marxistas disputadas. Entrevista con Adolfo Sánchez Vázquez de V. Mikecin. *Mientras Tanto*, (24), 81-105.
- Sánchez Vázquez, A. (2003b). *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.
- Sánchez Vázquez, A. (2003c). Ética y política. *Filosofía política contemporánea. controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía* (pp. 277-284). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- Sánchez Vázquez, A. (2005). *Ética*. Barcelona: Crítica Grijalbo.
- Sánchez Vázquez, A. (2017). *Ética y política*. Ciudad de México: UNAM, Fondo de Cultura Económica.
- Sartre, J. (2004). *Critique of Dialectical Reason*. London, New York: Verso.
- Schmidt, A. (1971). *The Concept of Nature in Marx*. London: NLB.
- Schmidt Alfred. (1993). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx : Überarbeitete, ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuauflage*. Frankfurt am Main: Europäische.
- Schumpeter, J. (2006). *History of Economic Analysis*. Routledge.
- Semo, E. (2018). *La conquista, catástrofe de los pueblos originarios*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sen, A. K. (1977). Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 317-344.
- Sen, A. (1980). Equality of what? In S. McMurrin (Ed.), *Tanner Lectures on Human Values*, volume 1 (pp. 195-220). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sen, A. (1987). *On Ethics and Economics*. Oxford and New York: Basil Blackwell.
- Sen, A. (2004). Los tontos racionales: Una crítica de los fundamentos conductistas de la teoría económica. En Frank Hahn y Martin Hollis (eds.), *Filosofía y Teoría Económica*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Sen, A. (2016). Sraffa, Wittgenstein y Gramsci. *Revista De Economía Institucional*, 18(34), 257-280.
- Siddiqui, K. (2020). The Study of Economic History and The Importance of Understanding The Past. *World Financial Review*, 46-58.
- Sisask, M., & Värnik, A. (2012). Media Roles in Suicide Prevention: A Systematic review. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 9(1), 123-138. doi:10.3390/ijerph9010123
- Smith, A. [1759] (2004a). *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.

- Smith, A. [1776] (2004b). *La riqueza de las naciones* (Libros I-II-III y selección de los libros IV y V). Madrid: Alianza Editorial
- Smith, A. [1790] (2002). En Haakonssen K. (Ed.), *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. [1795] (1982). *The Theory of Moral Sentiments*. Indianapolis: Liberty Classics.
- Solow, R. M. (1974). The Economics of Resources or the Resources of Economics. *The American Economic Review*, 64(2), 1-14.
- Sorel, G. [1897] (1931). Lettres de Georges Sorel à Benedetto Croce. *La Critique Sociale*, I (I), 9-15.
- Spinoza, B. [1670] (2000). *A Theologico-Political Treatise*, Project Gutenberg.
- Sraffa, P. [1924] (2000)]. Letter sent by Piero Sraffa to Antonio Gramsci and Published by Gramsci with a comment in L'Ordine Nuovo, April 1–15 1924: *Euro. J. History of Economic Thought*, 7(1), 106-112.
- Sraffa, P. [1960] (1966). *Production of Commodities by Means of Commodities. Prelude to a Critique of Economic Theory*. London: Cambridge University Press.
- Stahl, T. (2018). Georg [György] Lukács. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/lukacs/>
- Stanley, J. L. (1991). Marx, Engels and the Administration of Nature. *History of Political Thought*, 12(4), 647-670.
- Sweezy, P. M. [1942] (1962). *The Theory of Capitalist Development: Principles of Marxian Political Economy*. London: Dennis Dobson.
- Sweezy, P. M. [1972] (2009). *Modern Capitalism and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.
- Sweezy, P. M. (1981). The contradictions of capitalism. *Four lectures on marxism* (pp. 26-45) NYU Press.
- Tahir, P. (2020). *Making Sense of Joan Robinson on China*. New York; Berlin: Palgrave Macmillan.
- Tarcus, H. (2008). ¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la "cuestión rusa". *Andamios*, 4(8), 7-32.
- Teubal, M. (2012). La renta de la tierra en la economía política clásica: David Ricardo. *Revista Nera*, (8), 122-132.
- Thier, E. (1950). Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomischphilosophischen Manuskripten. En K. Marx (Ed.), *Nationalökonomie und philosophie* (). Berlin y Colonia: Kiepenheuer.
- Thier, E. (1961). *Das Menschenbild des jungen Marx*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thompson, E. P. (1985). Eric Hobsbawm's 'Industry and Empire': A Note on Its Form and Function. *New Left Review*, I(153), 103-107.

- Trincado Aznar, E. (2003). Adam Smith, crítico del utilitarismo. *Telos: Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 12(1), 43-59.
- Trincado Aznar, E. (2004). *Crítica a la doctrina de la utilidad y revisión de las teorías de Hume, Smith y Bentham*, UCM, Madrid.
- Trincado Aznar, E. (2015). Silencios que hacen ruido: De cómo se sobrepuso John Stuart Mill de los estados melancólicos del utilitarismo. *Télos*, 20(1), 27-50.
- Trincado Aznar, E. (2019). *The Birth of Economic Rhetoric: Communication, Arts and Economic Stimulus in David Hume and Adam Smith*. Cham: Palgrave Macmillan.
- United States. National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research. (1978). *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research* (Ser. Dhew publication, no. (os) 78-0012-78-0014).
- Urquhart, R. (2013). Taking the Modern for Nature: Methodological Individualism as an Interesting Mistake. *European Journal of the History of Economic Thought*. 20(5), 812-844.
- Vioulac, J. (2013). Revolution and Demystification in the Thinking of Karl Marx. *Actuel Marx*, 53, 121-135.
- Vivenza, G. (2001). *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*. Oxford Univ Pr.
- Wittgenstein, L. [1921] (2013). *Tractatus Logico-Philosophicus*. New York: Routledge.
- Wolin Richard. (2001). *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton, N.J: Princeton University.
- Wood, A. [1981] (2004). *Karl Marx*. London: Routledge.
- World Medical Association. [1969] (1982). The Declaration of Helsinki. *World Medical Journal*, 29(6), 86-8.
- Yi Miao. (2011). Exploration of Marxist Humanism. *2011 International Conference on Computer Science and Service System (CSSS)*, 2245-2248.
- Zafirovski, M. (2019). Economics and Apologetics—The Ideology/Utopia of Laissez-Faire and its Discontents. *Journal of Economic Issues*, 53(3), 647-676. doi:10.1080/00213624.2019.1634455
- Zarembka, P. (2020). *Key Elements of Social Theory Revolutionized by Marx*. Leiden, The Netherlands: Brill. doi:<https://doi.org/10.1163/9789004432703>