

Imanol Jauregui García¹

Transcendencia o inmanencia: notas sobre una ética del proletariado

Trascendence or immanence: about a proletariat's ethic

Fecha de recepción: 19 de agosto de 2021

Fecha de aceptación: 18 de abril de 2022

103

Resumen

Se inicia la reflexión haciendo un breve estudio acerca del paso del mito al logos en el que se deduce que el nacimiento de la Filosofía se da como una transformación formal con respecto al mito en el que el concepto recoge la función moral del mito. Debido a la división social del trabajo en trabajo manual y trabajo intelectual, se da una inversión sujeto-predicado en el que lo creado aparece como creador y viceversa. Esta conciencia enajenada de la que parte la inversión asume la forma de una racionalidad objetiva manifestada en ideales trascendentales como la Igualdad o Libertad; se reflexiona en torno a su vínculo con la objetividad social, es decir, con el concepto del Capital. Por último, se realiza una breve reflexión en torno a las consecuencias políticas que tiene aceptar o rechazar esta racionalidad.

Palabras clave: mito, razón, inversión, enajenación, racionalidad, trascendencia, inmanencia.

Abstract

The reflection begins with a brief study of the passage from myth to logos, in which it is deduced that the birth of philosophy occurs as a formal transformation with respect to myth, in which the concept takes up the moral function of myth. Due to the social division of labour into manual labour and intellectual labour, there is a subject-predicate inversion in which the created appears as the creator and vice versa. This alienated consciousness from which the inversion starts takes the form of an objective rationality manifested in transcendental ideals such as Equality or Liberty; its link

¹ Graduado en “Educación Social” y “Trabajo Social” por la Universidad de Deusto.

with social objectivity, i.e. with the concept of Capital, is reflected upon. Finally, a brief reflection is made on the political consequences of accepting or rejecting this rationality.

Keywords: myth, reason, inversion, alienation, rationality, transcendence, immanence.

La crítica de la religión es, en germen, la crítica de este valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad.

Karl Marx - Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel

Los hombres, que de pronto se sienten iguales, no han llegado a serlo de hecho y perdurablemente. Vuelven a sus casas separadas, se acuestan en sus propias camas. Conservan su propiedad, no renuncian a su nombre.

Masa y poder - Canetti

Paso del mito al logos o de la forma de representación a la forma del concepto. Nacimiento de una ética racional

La historia de Occidente es, de la mano del nacimiento de la Filosofía, la historia de una ruptura. Un desgarró que atraviesa, al mismo tiempo que constituye, su propia identidad. Aquel genuino gesto parmenideo que enuncia “el ser es, en cambio, el no-ser no es” abrió una brecha que exclamaba la diferencia como el propio principio de identidad. Todo ente se desarrolla y se define a partir de su diferencia con el *otro*. Heráclito lo desarrollaría a partir de la idea del *nacer-perecer* como exposición de aquella “insuficiencia ontológica” de cada ente particular, que se define a partir de la diferencia con su opuesto; su fragmento 62 dice así: “Inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo (los inmortales) la muerte de aquellos (=de los mortales), habiendo muerto (los mortales) la vida de aquellos (=de los inmortales)”². Aquí vemos cómo el filósofo de Éfeso nos muestra que el ente inmortal se define a partir de la muerte de lo mortal, y viceversa. Uno y otro se constituyen en esa relación de opuestos, jamás fuera de ella. Es decir, “la determinación de esto como esto es a la vez la determinación de lo otro como lo otro; determinar(se) el día como día es a la vez determinar(se) la noche como

² Martínez, Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía: Grecia y Roma*. Madrid: Editorial Itsmo, 2005, p.48.



noche, la determinación es siempre determinación de contrarios, y toda determinación reposa en contrariedades.”³

No es, por tanto, una simple cuestión lógica. Es más, este proceso de identificación no es un proceso lógico; uno no precede al otro y el otro no prosigue al uno. Cuando Heráclito afirma en su fragmento 123 que “el *salir a la luz* se entrega al *ocultamiento*” (pudiendo afirmar a su vez sin ningún complejo que se entrega al igual que lo hace el *ocultamiento* al *salir a la luz*) nos dice que esa relación ontológica de reciprocidad hace que *lo uno* jamás sea sin *lo otro*, entregándose a él en su totalidad.

Aquel “milagro griego” rompió con la forma de representación *prehistórica* que la precedía para así dar pie a la historia de la razón, al logos. Y esta forma de representación, ese otro de la razón, es el mito. Es decir,

Los orígenes de la filosofía griega han mostrado sin lugar a dudas cómo esta hunde sus raíces en las fuentes del pensamiento mítico-religioso (...) la secularización, la urbanización y la politización del mito hasta dar lugar al sistema conceptual que caracteriza a la filosofía.⁴

En línea de lo que afirmó el filósofo francés Michel Foucault, la razón se origina a partir de la aplicación de ciertos criterios de exclusión: las determinaciones se acentúan precisamente a partir de la diferencia con un otro que se excluye del interior de sí mismo. Y el mito

Relata la fundación de la sociedad y la fundación del mundo y mediante la cual el grupo humano se reúne consigo mismo, se comunica con su ser y con el ser. Al relatar el mito, la sociedad revela a sus iniciados la ley, es decir, las ‘razones’ de la conducta social establecida, expresadas no como respuestas a posibles preguntas de los agentes sino como respuestas dadas de antemano⁵

El mito no contiene tiempo; está fuera o por encima de él. Si bien narra el inicio de la sociedad y del mundo, lo narra únicamente como una naturalización de las relaciones sociales de ese momento histórico. Presenta como natural productos de la actividad humana: aquella originaria sociedad de clases en la que un grupo ejerce una violencia determinada sobre otro aparece como un hecho objetivo, natural y ajeno a esa misma actividad; el dominio, así, se experimenta como algo externo y dado a la voluntad de aquellos que lo ejercen y padecen. De ahí que “tales sociedades se piensan a sí mismas

³ Ídem, 55.

⁴ Pardo, José Luis: La metafísica. Valencia: Pre-textos editorial, 2006, pp.39-40.

⁵ Ídem, p.40.

como grupos sin fisuras, no escindidos”⁶: el pensamiento mítico no esconde ni tapa la diferencia, sino que la representa, se convierte precisamente en su expresión y extensión: existe como representación de una diferencia que tiene un origen externo y superior a cualquier historicidad y actividad humana⁷.

Y es precisamente cada vez que se invoca el mito, en el rito, que esa diferencia se manifiesta, se explica y se resuelve. Trasciende ella a cualquier historia humana, puesto que la representa fuera de su propia materialidad, de su propio tiempo y espacio. En el rito, el mito manifiesta la inviolabilidad de la diferencia, la descripción de un mundo que sólo *es* a través de ella.

Es el espacio donde el grupo hace suyos los valores normativos producidos por el mito: la ética “prehistórica” aparece como una constante “imposición” del mito. Lo central del pensamiento mitológico en relación a la ética no surge de un estudio o interpretación simple de los relatos, sino en su misma configuración como enunciación performativa de la sociedad: el grupo humano aparece como una constante expresión mundana del mito, un mero apéndice de éste mientras que las formas de representación míticas se vuelven “plenitud de ser sin causa propia y, simultáneamente, causa de su propio modo de ser”⁸. Esta ética, entonces, trasciende a cualquier realidad y actividad material y se presenta ella misma como una ética de la diferencia que no puede existir de otro modo.

Pero, aparentemente, esto termina con la llegada del “genio griego” y el nacimiento de la Filosofía. El desarrollo de diferentes fuerzas productivas en el periodo arcaico griego, entre las que se encuentran el desarrollo de la navegación y el consecuente desarrollo del comercio, la arquitectura, la escritura o el cigoto de lo que más adelante conoceremos como matemáticas llevó a una transformación del conjunto de las relaciones sociales. Si en este periodo prehistórico que hemos analizado la célula de organización social era la gens (línea sanguínea inviolable) en este nuevo periodo, el periodo de las ciudades-estado, es el Oikos (unidad convivencial de propiedad) el que ocupa su lugar. Esto da paso a una de las mayores revoluciones acontecidas: el logos, el

⁶ Ídem, p.42.

⁷ Un claro ejemplo de ello es la propia mitología griega: en ella, los dioses no representan valores idealizados ni mucho menos objetivos; a los dioses se les reconoce una voluntad arbitraria, no sujeta a leyes sino a deseos que los humanos han de obedecer y sobre los que se deben rendir. La capacidad humana de hacer su propia historia queda subyugada a su diferencia con respecto a la divinidad: al reconocer a esta última la voluntad subjetiva del hacer, a los mortales sólo se les reconoce la función secundaria de aceptar ese “hacer”, aceptar el papel otorgado por el mito.

⁸ Losada, J.M., “Mito y trascendencia”, *Mitos mídias e religioes na cultura contemporânea*. Londrina, Syntagma Editores, 2017, p.152.



nacimiento de la Filosofía, que se inicia precisamente con una ruptura que simboliza la duda y el legítimo escepticismo que comienzan a suscitar las explicaciones mitológicas. El mundo material se vuelve cognoscible por sus propios medios y las formas de representación míticas pierden peso en esa explicación: “los elementos míticos pierden preponderancia y el mundo adquiere cada vez más la figura de una gran máquina cósmica regida por leyes naturales.”⁹ La filosofía occidental emancipa el pensamiento de las figuras míticas y antropomórficas, es decir, de las formas de representación. La realidad se puede aprehender en el pensamiento por medio de conceptos producidos por la razón.

Sin embargo, esta aprehensión no se realiza de forma inmediata, sino mediada por el conjunto de relaciones sociales que producen al ser social: “los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado”¹⁰. Y el nacimiento de la Filosofía supone, a su vez, la profundización de la división social del trabajo, en concreto la división entre trabajo manual y trabajo intelectual. Esto provoca que “la realidad, para el hombre/mujer así entendidos, es el campo en el cual se ejerce la actividad práctico-sensible”¹¹, y los productos de la razón quedan desligados de esta actividad práctica, adquieren independencia con respecto a la materialidad de la que brotan.

Las consecuencias de ello son considerables: entendiendo el concepto como la conciencia racional que el ser social tiene de un objeto determinado y asumiendo esta independencia con respecto a su materialidad, podemos concluir que la conciencia que el ser social adquiere de la realidad -y, por tanto, de sí mismo- es una conciencia *separada* del conjunto de relaciones sociales que la forman:

Desde este instante, puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de

⁹ Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2011, p.142.

¹⁰ Marx, Karl. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels, 2003, p.10

¹¹ Bruch, C. F.L.: *En torno a la praxis: Marx y las tesis sobre Feuerbach*. Marxismo&Revolución, 2016. p.6. - En este sentido Marx escribió: “La conciencia es, ante todo, naturalmente, conciencia del mundo inmediato y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas, fuera del individuo consciente de sí mismo; y es, al mismo tiempo, conciencia de la naturaleza, que al principio se enfrenta al hombre como un poder absolutamente extraño, omnipotente e inexpugnable”. Marx; Engels: *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos, p.31

emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría “pura”, de la teología “pura”, la filosofía y la moral “puras”, etc.¹²

Aparece así esta conciencia como una racionalidad objetiva externa a las propias relaciones sociales, como una conciencia enajenada que se enfrenta al ser social que la produce como algo ajeno a él. La moral entonces producida en un momento histórico concreto es hipostasiada como la moral objetiva, como unas ideas sin tiempo. Surge así con la Filosofía la despersonalización del mito, la emancipación de la idea de sus cadenas antropomórficas; da fin a su exterioridad con respecto al mundo para devenir *segunda naturaleza* de este. Todo este aparato ideal, la proyección de un mundo *ya dado* y preconfigurado, se presenta como la *necesidad trascendental* de este mundo inerte, como su viva llama y alma. La dominación, así, se vuelve no sólo objetiva, sino también impersonal; lo que antes justificaba un mito ahora lo hace la idea.

El sujeto occidental queda limitado a una estrecha relación de contemplación para con la realidad: ante un mundo externamente preconfigurado y constituido más allá de la propia actividad del hombre, este último sólo podrá fundar un *ethos* paralelo, el papel posterior a la aceptación, el posicionarse particularmente ante esa racionalidad objetiva que aparece como esencia misma de la realidad. De este modo, el concepto moral se traduce como la conciencia que el ser social tiene de una actividad hipostasiada de sí mismo. El juicio ético, por tanto, se ciñe a analizar la correspondencia de la actividad concreta con aquella conciencia enajenada; el ser social sufre la amputación de la función de *producir su mundo* para limitarse a realizar la voluntad impersonal que encierra la realidad.

Se desvanece así la ruptura radical que enfrenta a la Filosofía contra el mito desvelando que ambas comparten el mismo contenido: la aprehensión de lo absoluto en una conciencia enajenada de las relaciones sociales de las que surge y que produce la esencia de las formas de representación y del concepto. En ambas, lo creado aparece como lo creador y viceversa, lo que conocemos como la inversión sujeto-predicado.

Inversión sujeto-predicado

La potencia de la mediación del ser social sobre la realidad queda encubierta por la autoidentidad constitutiva de la idea; el hombre no hace sino actualizar o realizar la necesidad de ésta, se vuelve su más fiel verdugo. Se impone de este modo la apariencia de

¹² Idem, p.32.



que “la idea se escinde en ámbitos limitados para retornar a sí misma y para existir para sí”¹³, tomando al ser social como *su* propia mediación.

Es decir, la Filosofía occidental determina como esencial y genérico un producto de la mente que deviene, para el propio ser social, una racionalidad objetiva independiente a su propia actividad. Esta racionalidad objetiva, percibida como *segunda naturaleza* del mundo, se convierte en conciencia trascendental de la realidad, en su mismo espíritu. Adquiriendo un carácter no histórico y absoluto determina su predominancia sobre lo material mudable, puesto que lo primero es aquello que permanece. Los productos del pensamiento, en lugar de ser el predicado del ser social que piensa, se convierten en sujeto de todo proceso constitutivo de lo real, mientras que el conjunto de relaciones sociales que forman el ser social aparece como un apéndice que la idea produce en su proceso de desarrollo. Es

la determinación de la idea absoluta como el verdadero sujeto, mientras que los hombres en su actividad no constituyen más que una mediación del movimiento de ese principio absoluto. (...) es la idea, que se media consigo misma a través de la actividad de los hombres, el sujeto último de la realidad, siendo los hombres solo la manifestación de la idea, un predicado de la misma.¹⁴

Se le dota a la idea de una de las funciones centrales del ser social: producir el mundo, objetivarse fuera de sí¹⁵. De este modo, aquellas determinaciones producidas por el ser humano aparecen como determinaciones de la idea, como su imposición y expresión material.

La idea moral aparece como productora de determinadas instituciones o poderes: el poder y sistema judicial junto con el Derecho no aparecen más que como la afirmación de la Justicia, por ejemplo; sus cambios y transformaciones no se definen como un movimiento de clase, de interés particular, sino como el “acercamiento” de la existencia a la esencia, como el retorno de la idea a sí misma. El contenido, pues, de la praxis social viene determinado por una instancia externa y ajena a ella, convirtiéndola en un mero vehículo o mediación de esta instancia. La Historia y su movimiento no está

¹³ Marx, Karl. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Clásicos del Pensamiento, Biblioteca nueva, 2010, p.71.

¹⁴ Ruíz Sanjuan, Cesar: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: SigloXXI editores, 2019, p.42.

¹⁵ Es esta una de las rupturas centrales del materialismo de Marx con respecto a Feuerbach: “los seres humanos actúan y producen en un mundo objetivo, que no es una representación de su pensamiento. Pero ante ese mundo ellos no permanecen inertes sino que lo trabajan, lo transforman: la suya es actividad *objetivadora*”. Pérez Cortés, Sergio: *Marx y la crítica de la razón en la Modernidad*. Andamio, vol.10, nº21, enero-abril, 2013, p.233-255 (p.237).

producida por el ser social, al contrario: “el movimiento histórico real queda expresado de manera aún más abstracta como movimiento de las categorías lógicas, que poseen en sí la negatividad que constituye el principio motor de su movimiento”.¹⁶

Se desvela así el carácter teleológico de esta inversión: si el sujeto de la realidad es la idea, el motor de la historia será la negatividad que rige su movimiento y por tanto la historia del ser humano no será más que la historia del movimiento autorreferencial de la idea, de la superación de unos estadios formación que se encuentran encerrados en sí. Es la *necesidad interna* de la idea lo que mueve la historia hacia *su* fin lógico, porque la historia ha dejado de ser ella misma para convertirse en historia de la idea; lo particular deviene absoluto.

Y esta *necesidad interna* de la historia se ha expresado de formas muy diferentes: la Justicia, el Bien, la Libertad o la Igualdad han estado resguardadas bajo el ala de Ideas como el Progreso o la Revolución en el sentido del marxismo ortodoxo. Son precisamente estas teleologías las que, irónicamente, al tiempo que han abanderado estas ideas morales han olvidado que esta inversión

que dota de vida propia a los productos de la mente humana, se enfrenta diametralmente a la posibilidad de una verdadera comunidad en la que los individuos vivan con transparencia la relación con sus condiciones materiales de existencia, sin abstracciones separadas que la medien y dominen.¹⁷

Es decir, el ser social se determina para su propia conciencia como un predicado de un *otro* ajeno a él, lo que se opone a una praxis social *para sí*. Si el ser humano es producto de una entidad que lo forma a él como mediación de sí misma, la actividad humana estará relegada a las necesidades de esta entidad; su actividad, por tanto, sólo será manifestación de esa idea ya que todo emana originalmente de ella. En este sentido realizó Feuerbach su crítica a la religión: “Dios es la esencia más propia y subjetiva del hombre separada y apartada, por lo que este no puede actuar *a partir de sí*, pues todo lo bueno proviene de Dios.”¹⁸

Alzan la voz en este mismo sentido representantes de teleologías como las anteriormente mencionadas reivindicando que los ideales que pretenden objetivar en la realidad son expresión de lo más “avanzado” o “superior” del género humano. La

¹⁶ Ruíz Sanjuan, Cesar: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: SigloXXI editores, 2019, p.95.

¹⁷ Anónimo: *Ontología o Dialéctica, Crítica de una Teología de la Revolución*, 2020, p.2.

¹⁸ Feuerbach, Ludwig: *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995, p.82 - A lo que Feuerbach se refiere como “Dios” nos referimos nosotros a la Idea.



pregunta evidente es ¿qué le queda al “ser humano” si lo mejor de sí (y su impulso para alcanzarlo) está fuera de sí? Someterse a aquellas *determinaciones de la idea*, a aquello que aparece como expresión de una esencia superior e inmutable. Significa esto aceptar e incluso desear la imposición de *sus* instituciones y poderes sobre la vida de los hombres y mujeres, como si la Justicia adviniese real en la sociedad en el momento en el que la institución y poder judicial regulase todos los aspectos vitales sin encontrarse con resistencias.

Es el propio Feuerbach quien advirtió cómo gran parte de los sistemas filosóficos (entre los que se encuentran los relativos a la moral y la ética) son en realidad teología racionalizada. Y es en la crítica a estas teologías racionalizadas donde se desvela el elemento constitutivo de esta inversión en la cual el ser social *aparece* hecho por aquello que en su origen produce:

Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos *son un mundo invertido*. [...] La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su arma espiritual. (...) El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa pedir que *se acabe una situación que necesita de ilusiones*.¹⁹

Encuentra el joven Marx aquí la fuente de esta inversión: el conjunto de las relaciones sociales. Si la realidad “necesita de ilusiones” no es porque sea necesario que la sociedad viva engañada o manipulada y que la producción de esa objetividad social sea una cuestión *voluntaria y consciente* de la clase dominante hacia los dominados²⁰. Significa que la organización de la sociedad como una sociedad de clases sólo existe como inversión para los hombres y mujeres que viven en ella. Es decir, la inversión es el *modo de existencia* de una sociedad constituida a partir de la diferencia y ruptura consigo misma en la que una de esas partes separadas adquiere independencia y se erige como fundamento del *otro*²¹. No se trata pues de una “ilusión mental” ni un simple artificio de la conciencia, sino que la sociedad de clases, ahora sociedad del Capital, *aparece* necesariamente como inversión. La pregunta consecuente que debemos hacernos entonces es la misma que se hizo décadas más tarde Marx en la redacción del primer

¹⁹ Marx, Karl. *Escritos de juventud*. México: FCE, 1987, p.491-492.

²⁰ Este es en realidad el núcleo de toda teoría de la conspiración que se definen, precisamente, por su incapacidad de dar una explicación a la realidad que tome a esta como un producto de sí misma y no como resultado de manipulaciones de un grupo “superior”. Irónicamente, no son capaces estas teorías de imaginar más allá de la inversión que critican presentando el sujeto de lo real (el ser social determinado en sus instituciones) como un predicado de su propia actividad (la sociedad de clases en la que se impone el interés particular de una clase).

²¹ Gunn, Richard: “*Marxism and Mediation*”, *Common Sense*, 1987, vol. 2, pp. 57-66. Traducción de Mario Aguiriano.

volumen del Capital: ¿por qué las cosas, el contenido material, toman una forma determinada y no otra?²²

Hemos observado cómo a través de la profundización en la división social del trabajo, en la distinción entre trabajo manual e intelectual, la conciencia del ser social en la sociedad de clases toma la forma enajenada de una racionalidad objetiva que se le enfrenta como algo ajeno a su propia actividad. Queda sin estudiar, sin embargo, lo específico en torno a la ética de la sociedad capitalista: ¿por qué esta racionalidad objetiva toma la forma de ideas como la Igualdad o la Libertad?

Ética e ideología, un recorrido hacia la trascendencia

Afirmar que “la conciencia del ser social en la sociedad de clases toma la forma enajenada de una racionalidad objetiva que se le enfrenta” implica aceptar que esta racionalidad “no es producto de la espontaneidad del pensamiento, sino un cierto vínculo con la objetividad”²³. El pensamiento opera dentro del marco de las relaciones sociales en las que es pensado como el medio a partir del cual los agentes de estas relaciones sociales *se piensan*. Es decir, no existen las relaciones sociales por un lado y la conciencia que se adquiere de ella por otro: “los seres humanos producen la objetividad de las relaciones de producción (...) y producen igualmente las categorías con las que piensan esas relaciones”²⁴. La actividad *objetivadora* del ser humano es simultáneamente una actividad autorreflexiva en la que el objeto real producido a partir de ella se hace comprensible para su productor; la conceptualización de lo objetivo se vuelve un momento del proceso de producción éste.

La forma social que toma el contenido de la actividad humana abarca por tanto el espectro de determinaciones de la conciencia de aquellos que participan y producen esta forma social puesto que surgen de ella los fundamentos de su aprehensión en el pensamiento. Exponer el movimiento de una no es sino desvelar el movimiento de la otra. Permite esto realizar una lectura verdaderamente crítica de esta conciencia enajenada en forma de racionalidad objetiva porque ubica su origen dentro y no fuera del conjunto de las relaciones sociales siendo capaz de explicar su desplazamiento hacia una apariencia de independencia y autonomía.

²² Marx, Karl: *El Capital. Crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008.

²³ Pérez Cortés, Sergio: *Marx y la crítica de la razón en la Modernidad*. Andamio, vol.10, n°21, enero-abril, 2013, p.233-255 (p.239)

²⁴ Ídem, p.238.



Y estas relaciones sociales de las que adquiere conciencia el sujeto moderno no son sino la relación social capitalista que surge de las entrañas de una sociedad feudal que configuraba un vínculo entre el siervo y el señor, distinguidos real y formalmente. A partir del siglo XI y con el desarrollo de las técnicas de manufactura y de negocios²⁵ se va gestando una clase de productores que intercambian los productos de sus trabajos. En esta relación que establecen entre sí “cada sujeto es un intercambiante, esto es, tiene con el otro la misma relación social que éste tiene con él. Considerado como sujeto del intercambio, su relación es pues la de *igualdad*.”²⁶ A esta noción de igualdad, se le atribuye una secundaria:

Aunque el individuo A siente la necesidad de poseer la mercancía del individuo B, no se apodera de la misma por violencia, ni viceversa, sino que ambos se reconocen mutuamente como propietarios, como personas cuya voluntad impregna sus mercancías. En este punto aparece la noción jurídica de la persona y, en la medida en que se halla contenida en aquélla, la de la *libertad*.²⁷

La *libertad* y la *igualdad*, lejos de introducirse externamente a la relación capitalista como ideales de la razón, se revelan como abstracciones reales contenidas en su propio movimiento, como un momento de ésta en la que los productores privados *pueden* enfrentar sus productos mutuamente. Son, en términos de valorización del capital, reales *para sí*.²⁸

La aprehensión que se realiza de este proceso que genera sus propias abstracciones está a su vez regida no sólo por la propia objetividad social sino por la posición objetiva que el sujeto ocupa en ella. La existencia del capital como contradicción capital-trabajo provoca que la burguesía sea la personificación del capital y el proletariado del trabajo²⁹ en el sentido en que la razón del ser del capital “es simultáneamente la razón de actuar de los agentes que en ella participan”³⁰. La burguesía existe como conciencia del capital *para sí*, como expresión de su positividad³¹.

²⁵ Flórez, Gloria, Cristina: *De la sociedad feudal a la génesis del estado moderno en Europa occidental*. Agenda Internacional, vol.6, nº12, 1999, pp.113-122.

²⁶ Marx, Karl: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. Volumen I*. México D.F: Siglo XXI editores, 2007, p. 179.

²⁷ Ídem, pp.181-182

²⁸ Gunn, Richard: “*Marxism and Mediation*”, Common Sense, 1987, vol. 2, pp. 57-66. Traducción de Mario Aguiriano.

²⁹ Marx, Karl: *El Capital. Crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008.

³⁰ Pérez Cortés, Sergio: *Marx y la crítica de la razón en la Modernidad*. Andamio, vol.10, nº21, enero-abril, 2013, p.233-255 (p.251)

³¹ Esta postura de la burguesía como afirmación de sí mismo ha tenido una profunda huella en el movimiento comunista en el que se ha interpretado de ello, demasiadas veces ya, la necesidad de

Es en la revolución burguesa donde esta relación social se impone como la relación social general de la sociedad, el pistoletazo de salida hacia la constitución de una nueva totalidad regida por esta contradicción capital-trabajo en la que el primero se afirma sobre el segundo. En esta afirmación lo particular del capital deviene fundamento de la realidad existiendo *para sí* como una relación de *autorreferencialidad* en la que totalidad “queda netamente diferenciado del proceso histórico a través del cual se ha configurado dicho sistema”³². De este modo, ya “no depende de condiciones externas, sino que produce sus propias condiciones él mismo, a partir de las cuales se autorreproduce como sistema”³³. Es la *mistificación y fetichismo* del capital en el que este aparece como si se reprodujese a sí mismo y en el que los presupuestos de éste aparecen como puestos por él.

De ello se hace eco la ideología burguesa que, al existir como conciencia del capital *para sí*, aprehende “sistemáticamente como «ser» lo que no es sino una apariencia socialmente mediada”³⁴: las relaciones sociales capitalistas son hipostasiadas como las relaciones sociales en general a la par que el sujeto capitalista se asume como el sujeto genérico del ser humano. En este punto la conciencia burguesa se independiza de su particularidad histórica y por ende de su vínculo con aquella objetividad para devenir conciencia trascendental de la realidad. Su contenido se formula entonces como una categoría necesaria de la razón humana intemporal, como aquella *segunda naturaleza* oculta en el mundo real.

Este recorrido hacia la trascendencia es la expresión abstracta del modo en el que la realidad capitalista existe, ese *mundo invertido* que produce necesariamente sus propias mediaciones. Lo ideológico se define porque toma estas mediaciones como la esencia del objeto que aspira reflejar en la conciencia, porque toma la forma en que estas relaciones existen *para sí* como la expresión del *ser*; la razón impersonal del capital deviene a partir de ella razón intemporal de la humanidad. En definitiva, “las ideologías no son puro artificio ni la mera proyección de ideas abstractas, sino formas alienadas de expresión de relaciones sociales históricamente desarrolladas.”³⁵

constituir una racionalidad “proletaria” que afirme a la clase trabajadora en su condición misma en lugar de construir la superación de esta contradicción misma.

³² Ruíz Sanjuan, Cesar: *Dialéctica como forma de exposición científica*. PENSAMIENTO, vol. 66 , nº 249, 2010, pp. 731-753 (p.732).

³³ Ídem, p.736.

³⁴ Aguiriano, Mario: *Marx sin atributos. Sobre la ideología burguesa*. MARXXI, nº1, 2021, pp.23-39 (p.34)

³⁵ Clarke, Simon: *El dinero, el estado y la comunidad ilusoria*. MARXXI, nº1, 2021, pp.167-174 (p.169)



La ética, por tanto, es un producto histórico que existe como reificación de ciertas categorías de la praxis social y que tiene su origen en la propia constitución de la totalidad social. Su fracaso reside precisamente en que hace de esas abstracciones reales surgidas en el movimiento del capital las formas de aprehensión del objeto real en su conjunto (las relaciones sociales) ocultando (consciente o inconscientemente) su carácter particular e histórico. Los “derechos naturales”, aquellos inherentes a cualquier ser humano por el simple hecho de serlo, son, en realidad, las condiciones de posibilidad de la reproducción del capital; “ese estar libres de un poder absoluto y arbitrario”³⁶ no es sino la libertad del individuo de vender su fuerza de trabajo y del capital de utilizarla. Obvia, sin embargo, el proceso material a partir del cual se vuelve desigual y cómo su desposesión ejerce no la libertad, sino la obligación y necesidad de vender esa fuerza de trabajo. Pero no la oculta de forma deliberada (no en todas las ocasiones al menos), sino que como conciencia enajenada del capital orientado *para sí*, la identidad de *su otro*, el trabajo personificado en el proletario, es un punto ciego estructural.

Es decir, esta racionalidad, esta ética de los modos de vida modernos, que aparece como un conglomerado de distintos ideales trascendentales coge su *contenido* y *forma* de la objetividad social, es decir, del Capital³⁷. No existe por separado la ética como discurso de principios y valores morales y las relaciones sociales capitalistas por otro; la primera, es el juicio que la segunda hace de sí misma.

Esta vinculación de los principios morales con el Capital nos empuja a hacer una reflexión acerca del modo en el que distintos sectores del movimiento socialista abordan la realidad y su transformación.

Trascendencia o inmanencia, reformismo o revolución. ¿Una ética del proletariado?

La falta de igualdad, la carencia de libertades, la injusticia, la ilegitimidad del sistema capitalista y un largo etcétera constituyen el grueso de las proclamas que parte de los partidos o sectores de este movimiento emiten en sus comunicados. No tendría mayor importancia si no fuese porque deja entrever implícitamente dos ideas de gran calado:

³⁶ Locke, John: *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Alianza Editorial, 2014, p.9.

³⁷ Pérez Cortés, Sergio: *Marx y la crítica de la razón en la Modernidad*. Andamio, vol.10, nº 21, enero-abril, 2013, p.233-255 (p.251)

La primera de ellas y más evidente es que asume como propia la racionalidad capitalista: hace suyos principios trascendentales como la igualdad o la libertad, sin reparar en cómo estos no son sino expresión enajenada de aquello que pretenden criticar. Utilizar esta ética como punto de apoyo para juzgar la realidad empuja inevitablemente a aceptar las mistificaciones que esta manifiesta, llevándonos al segundo punto de este asunto:

En esta apropiación de la racionalidad capitalista en su forma ética se produce nuevamente un doble movimiento que revela las limitaciones de esta concepción y el carácter reformista al que se ve encadenado. Concibe las leyes de producción capitalista como expresión de una ley natural, separando el momento de la producción y de la distribución como esferas independientes y autónomas. La razón de ser de las miserias, por tanto, estará ubicada en la forma en la que se distribuye la riqueza que se genera en unas relaciones de producción aprehendidas como *necesarias* e inmanentes al género humano. Y si estas relaciones están desprovistas de toda identidad de clase, la forma social en la que cristaliza el dominio de la burguesía *aparece* también como un elemento “neutro”, como un apéndice necesario para la vida en sociedad. El estado aparece como una institución “vacía” de contenido por sí misma en la que la “acumulación de fuerzas” incide, de mayor o menor medida, hacia un lado o hacia el otro, en la distribución de la riqueza. El objetivo final de estas posturas no podrá ser otro que ganar peso dentro de sus mecanismos (“hacerse con su control”, en su forma más radical) para introducir en él las medidas necesarias para que esa distribución se dé de acuerdo a los principios que enarbolan. La reforma se vuelve el mecanismo central de la unión de la organización social a los valores morales que parecen producirla.

Frente a esta concepción, surgió de la mano de Bruno Bauer ya en la segunda mitad del siglo XIX una tendencia que se afianzó en el marxismo ortodoxo en el que se identifica

una masa carente de espíritu, la cual era incapaz de comprender las tareas históricas a las que estaba llamado el presente y constituía un obstáculo para toda forma de transformación social progresiva. Frente a esta masa ignorante se alza una élite intelectual que encarna el espíritu de la época y que es capaz de comprender lo que reclama la historia.”³⁸

³⁸ Ruíz Sanjuan, Cesar: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: SigloXXI editores, 2019, p.97.



Se le dota a la vanguardia, como más adelante se nombrará a esta élite, de una capacidad de *percibir* el devenir histórico necesario de la transformación social, comprendiendo la particularidad y finitud de la totalidad capitalista. Esto, sin duda, va acompañado de una comprensión de ciertas *leyes históricas* en las que se descubre una suerte de verdad absoluta: el proletariado es aquel que inevitablemente va a realizar la revolución y por tanto *su* conciencia *real* es conciencia de la transformación superior del ser humano. La vanguardia, en su nombre, es quien siendo *consciente* de la alienación en la que se desarrolla esta conciencia “descubre” sus formas reales, identificadas con aquellas *leyes del progreso*.

Pero lo que lleva a cabo aquí esta vanguardia, no es sino la réplica paralela de lo que la burguesía lleva a cabo: se afirma positivamente en la realidad como proletario otorgando a la conciencia que de ello adquiere independencia y autonomía. Es la configuración de una racionalidad objetiva, esta vez la del proletariado, pero que llevada a sus últimas consecuencias reproduce la reificación de las relaciones sociales (esta vez en su afirmación opuesta) y su identificación como un elemento trascendental, como un concepto *necesario* (y ahora, verdadero) de la razón. Se inviste en este caso la teoría de Teología³⁹ y a la historia de teleología.

Vemos entonces cómo en ambos sistemas trascendentales, producidos por la burguesía o el proletariado, radica la inversión vista en anteriores apartados. La crítica inmanente a su propio discurrir, es decir, la exposición del movimiento de las relaciones sociales en la sociedad de clases en general y la sociedad capitalista en particular, nos ha permitido observar cómo su misma configuración es la base real que la produce. Los principios abstractos criticados no se rechazan por su esterilidad o vacuidad sino porque son la expresión de la hipóstasis que la sociedad capitalista produce de sí misma y en la que la relación social capitalista aparece como una esencia del ser humano. Se acaba indirectamente aceptando como consustanciales a éste las instituciones y formas que garantizan su dependencia con respecto al Capital postergado *ad infinitum* la constitución de la clase proletaria como clase independiente .

Al reconocer este proceso se reconocen simultáneamente las posibilidades de su transformación en las que se desvela que para el proletariado no hay un más allá de su propia historicidad. Y su historia es una historia de lucha; sus principios morales deben ser siempre expresión de esa lucha, no verdades absolutas. Esto implica hacerse cargo de

³⁹ Anónimo: *Ontología o Dialéctica, Crítica de una Teología de la Revolución*, 2020.

su experiencia como clase revolucionaria, recuperar las condiciones de su propia superación.

Para ello deberá detenerse en otra de las ideas centrales que se han expuesto aquí: la inversión que produce la enajenación de la conciencia no finaliza al hacerse conscientes de ella puesto que no es un artificio puramente psicológico o puramente mental. El proletariado debe sobreponerse a las relaciones que existen como inversión; deberá comenzar, de este modo, instituyendo las formas sociales, las instituciones, que rompan con la división intelectual-manual y en las que se determine su independencia real con respecto a la vida fragmentada del capital: “La tarea consiste en construir formas democráticas apropiadas para la auto-organización y movilización colectiva de la clase obrera como un todo”⁴⁰.

Esto no es sino apuntar hacia la constitución de nuevas formas de comunidad en las que el ser social se relacione de forma directa consigo mismo, sin mediaciones que lo dominen. Se trata de desarrollar espacios en los que la reproducción del proletariado no sea una simple condición de la reproducción del capital, sino la función central de la forma-comunidad. Su independencia como clase, por tanto, incide no tanto en *qué* organiza, sino el *cómo* se organiza⁴¹: es el autogobierno de sí misma en oposición a las formas sociales que lo imposibilitan.

Por ello, la ética del proletariado solo puede existir en relación a las formas sociales que erige éste, al cómo organiza su unidad e independencia como clase. El carácter histórico de su ética surge precisamente de cómo responde a la objetividad social en su búsqueda de la auto-organización, en cómo brota ésta de la propia inmanencia de la sociedad capitalista. No emana su ética de mirar al más allá para imponerlo, sino hacerse cargo de la organización del aquí y ahora, de la unión e independencia de la clase obrera.

⁴⁰ Clarke, Simon: *El dinero, el estado y la comunidad ilusoria*. MARXXI, nº1, 2021, pp.167-174 (p.173)

⁴¹ Comité Invisible. *Propagar la anarquía, vivir el comunismo*. Ediciones Extáticas, 2019.



Bibliografía

Aguiriano, Mario: *Marx sin atributos. Sobre la ideología burguesa*. MARXXI, nº 1, 2021, pp.23-39.

Anónimo: *Ontología o Dialéctica, Crítica de una Teología de la Revolución*, 2020.

Bruch, C. F.L.: *En torno a la praxis: Marx y las tesis sobre Feuerbach*.
Marxismo&Revolución, 2016

Clarke, Simon: *El dinero, el estado y la comunidad ilusoria*. MARXXI, nº 1, 2021, pp.167-174

Comité Invisible. *Propagar la anarquía, vivir el comunismo*. Ediciones Extáticas, 2019.

Feuerbach, Ludwig: *La esencia del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1995.

Flórez, Gloria, Cristina: *De la sociedad feudal a la génesis del estado moderno en Europa occidental*. Agenda Internacional, , vol.6, nº 12, 1999, pp.113-122.

Fraile, Guillermo. *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2011.

Gunn, Richard: “*Marxism and Mediation*”, Common Sense, 1987, vol. 2, pp. 57-66.
Traducción de Mario Aguiriano.

Locke, John: *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Alianza Editorial, 2014.

Losada, J.M., “Mito y trascendencia”, *Mitos mídias e religioes na cultura contemporánea*. Londrina, Syntagma Editores, 2017.

Martínez, Marzoa, Felipe. *Historia de la Filosofía: Grecia y Roma*. Madrid: Editorial Itsmo, 2005.

Marx, Karl. *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Clásicos del Pensamiento, Biblioteca nueva, 2010.

Marx, Karl. *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Fundación Federico Engels, 2003.

Marx, Karl. *Escritos de juventud*. México: FCE, 1987.

Marx, Karl: *El Capital. Crítica de la economía política*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2008.

Marx, Karl: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858. Volumen I*. México D.F: Siglo XXI editores, 2007.

Marx; Engels: *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

Pardo, José Luis: *La metafísica*. Valencia: Pre-textos editorial, 2006.

Pérez Cortés, Sergio: *Marx y la crítica de la razón en la Modernidad*. Andamio, vol.10, n° 21, enero-abril, 2013, p.233-255

Ruiz Sanjuan, Cesar: *Dialéctica como forma de exposición científica*. PENSAMIENTO, vol. 66, n° 249, 2010, pp. 731-753.

Ruiz Sanjuan, Cesar: *Historia y sistema en Marx. Hacia una teoría crítica del capitalismo*. Madrid: SigloXXI editores, 2019.