

# Práctica y poder social

Una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx

Miguel Candiotti

---

TESI DOCTORAL UPF / 2014

DIRECTORS DE LA TESI:

Dr. Fabio Frosini (Università degli Studi di Urbino "Carlo Bo",  
Dipartimento di Scienze dell'Uomo)

Dr. Antonino Firenze

**DEPARTAMENT D'HUMANITATS**





A Laura, a Paco

y a todos *mis seres* queridos.



## **Agradecimientos**

A Paco Fernández Buey, por la grandeza, la modestia y el fuerte abrazo de bienvenida. A Fabio Frosini y a Nino Firenze, por la generosidad y la orientación luego de un golpe tan duro. A Jordi Mir y los demás compañeros y compañeras del CEMS (Centre d'Estudis sobre Moviments Socials), en la UPF, por las inquietudes compartidas. A Gladys Rimini y toda la gente del Foro sobre Problemas Contemporáneos de América Latina (FPCAL), en la UNR, por las mismas razones. A los propios movimientos sociales, por enseñarme el verdadero sentido de la historia y de la política. A los amigos de allá y de aquí, por la imprescindible alegría de los encuentros. A toda la familia, de aquí y de allá, por el cariño de siempre. A Laura, por el amor todopoderoso, por el sentido pleno.

A la AGAUR (Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca) de la Generalitat de Catalunya, por el apoyo económico que hizo posible esta investigación.



## Resumen

En el presente trabajo se intenta reconstruir la teoría general de Karl Marx tomando como eje la concepción específicamente materialista de “práctica” que dicho autor introduce a través de una original traducción histórico-social de las críticas feuerbachianas de la religión y de la filosofía hegeliana. Este nuevo materialismo, que se centra en la práctica entendida como la actividad humana objetivamente transformadora de la realidad natural y social –y, por tanto, como un elemento material que condiciona profundamente a la actividad cognitiva–, es presentado como una inversión de la tradicional subordinación de la práctica al conocimiento. Se analiza también de qué maneras ese materialismo práctico atraviesa toda la teoría marxiana –desde antes de las equívocas *Tesis sobre Feuerbach*–, y cómo va enriqueciéndose y complejizándose notablemente a lo largo de los años, sin perder su sentido original de crítica a la “enajenación real” de la práctica social y su poder.

## Abstract

This thesis aims to reconstruct Karl Marx’s general theory starting from the specifically materialist conception of “practice” introduced by this author through an original translation of Feuerbachian criticism of religion and Hegelian philosophy into historical-social terms. This new materialism, which focuses on practice understood as the human activity that objectively transforms natural and social reality –and hence, as a material element that deeply determines cognitive activity– is presented as an inversion of the traditional subordination of practice to knowledge. The present work examines the ways in which this practical materialism forms a thread that runs throughout the whole Marxian theory –since before the ambiguous *Theses on Feuerbach*–, and how it gets significantly richer and more complex over the years, but without losing its original sense of criticism of “real alienation” of social practice and its power.





## Prólogo

Las páginas que aquí presento son el resultado de un esfuerzo de años, que sólo durante los últimos pudo gozar del inmenso privilegio de la dedicación exclusiva, gracias a una beca predoctoral concedida por la Agencia de Gestión de Ayudas Universitarias y de Investigación (AGAUR) de la Generalitat de Catalunya. Este apoyo, a su vez, fue posible gracias a la invitación a participar en el grupo de investigación del Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales de la Universidad Pompeu Fabra, ambos creados y dirigidos por el Dr. Francisco Fernández Buey, quien asimismo había aceptado amablemente ser el director de mi trabajo final en el Máster en Estudios Comparados de Literatura, Arte y Pensamiento y, luego, también de esta tesis doctoral en Humanidades. La dolorosa desaparición física de Fernández Buey me impidió seguir desarrollando junto a él lo que inicialmente se planteó como una profundización de la investigación presentada para el Máster, a saber: un estudio comparativo entre la teoría de Marx y la(s) filosofía(s) “de la praxis” italiana(s).

Luego de semejante pérdida tuve, sin embargo, la inmensa fortuna de poder encontrar apoyo en un joven colega y amigo de Fernández Buey, el Dr. Antonino Firenze, quien me ofreció la posibilidad de codirigir esta tesis junto al Dr. Fabio Frosini, destacado estudioso del pensamiento gramsciano cuyo trabajo yo conocía y admiraba. La feliz propuesta fue generosamente aprobada por Frosini e inmediatamente aceptada por mí.

El proyecto inicial de ahondar en el estudio comparativo arriba mencionado comenzó traducéndose en una prolongada inmersión en la obra de Marx. En efecto, el punto de partida más firme no podía ser otro que una cuidadosa búsqueda de las claves del propio pensamiento marxiano, y

sobre todo una lectura correcta de las confusas *Tesis sobre Feuerbach*, único texto de Marx dedicado por entero a definir lo que él entiende precisamente por “práctica” (*Praxis*). Sin esa investigación previa, no sería verdaderamente posible realizar con la suficiente seriedad una comparación entre las ideas marxianas y las de los primeros teóricos marxistas italianos. Fue así que acabó ocurriendo algo que hoy se puede calificar como perfectamente *previsible*, pero que para mí resultó completamente *inesperado*. El trabajo sobre la obra de Marx se volvió tan minucioso y extenso que terminó por adquirir una dimensión propia, obligándome a asumir que la posterior puesta en relación con los primeros teóricos marxistas italianos tendría que quedar pendiente para una próxima instancia de investigación. Fue así que me vi enfrentado al enorme desafío de realizar una tesis doctoral exclusivamente dedicada al pensamiento de Marx, quien –como se sabe– no sólo dejó una obra vastísima, sino también una infinidad de seguidores e intérpretes que llevan más de 131 años opinando y escribiendo sobre ella (aunque, en muchos casos –como veremos–, sin poder conocerla en su totalidad).

El objetivo que aquí me propongo no es de ninguna manera ofrecer una suerte de enciclopedia del “marxismo” o, mejor dicho, de *los* “marxismos”. Ese tipo de estudios existe ya abundantemente, en su mayoría bajo la forma de voluminosas obras colectivas. El presente trabajo, en cambio, se centra exclusivamente en la obra *teórica* de *Marx mismo*, o sea, “sin ismos”, tal como lo prefiere Fernández Buey (cf. 1999). La intención fundamental es resaltar la *continuidad* de las ideas de Marx, en un doble sentido. Por un lado, me propongo mostrar *explícitamente* la permanencia de los conceptos fundamentales de Marx *a lo largo de toda su obra*. Y, al mismo tiempo, pretendo señalar *implícitamente* la enorme *vigencia* de su planteamiento general.

Destacar la continuidad en los diversos desarrollos teóricos de Marx no equivale aquí a un enésimo intento de “manualizar” –o sea, de *manipular*– su pensamiento presentándolo como un *todo homogéneo*, negando o desconociendo la existencia de diversos períodos de maduración –que responden a contextos histórico-políticos diferentes– y de un considerable número de incongruencias, crisis, rupturas, revisiones, etc. Antes bien, significa sólo procurar que el reconocimiento de estos elementos de heterogeneidad real no acabe por prevalecer hasta el punto de hacer perder de vista precisamente la existencia de una *continuidad* y una *coherencia* de conjunto.

Sin embargo, una descripción menos abstracta y mejor fundamentada del contenido de este trabajo exige una cierta inmersión en ese contenido mismo. No será posible ofrecerla en este breve “Prólogo”, pues, sino en la “Introducción” propiamente dicha. Pero antes de dar paso a ese verdadero comienzo de nuestra argumentación, enunciaré en seguida tres breves advertencias *formales*, que son algo más que eso:

**1) Sobre el empleo del género gramatical.** Como es sabido, las lenguas romances carecen de un género neutro que se distinga del masculino. Esto plantea desde el inicio una significativa desigualdad respecto del género femenino, y hace imposible que el uso del masculino como neutro sea precisamente *neutral*. Se trata de un problema tan lamentable como de difícil solución inmediata. En cambio, algo que sí puede corregirse sin demora es el uso análogo del sustantivo masculino “hombre” (y sus equivalentes románicos) en sentido neutro, es decir, para designar a alguien de cualquier sexo. Para este caso disponemos de la clásica expresión “ser humano”, y también de “persona” que tiene la ventaja de ser una palabra en la que excepcionalmente es el género femenino el que funciona como neutro, y por tanto sirve para compensar en mínima medida la

preponderancia de lo masculino. Sin embargo, “persona” también tiene algunas veces connotaciones demasiado estrechamente individuales, y otras veces demasiado ampliamente espirituales (hasta llegar a abarcar también lo *divino*), frente a las que el uso de “ser humano” previene. En lo que sigue utilizaré, por tanto, *ambas* expresiones para corregir todas las versiones castellanas que traduzcan el término alemán *Mensch* como “hombre”. Ahora bien, resulta evidente que esta sustitución está lejos de superar la principal dificultad arriba mencionada, que reside en el *imposible* uso del género masculino como *neutro*. En este caso, sólo puedo limitarme a prevenir al lector –es decir, al lector *o la lectora*– para que tenga siempre presente este problema que no puedo resolver aquí –ni siquiera introduciendo aclaraciones a cada paso–, pero que ciertamente debería ser resuelto alguna vez, de algún modo, con la colaboración de todas las personas (humanas).

**2) Sobre las citas.** Mientras no se indique lo contrario, todos los agregados entre corchetes que aparezcan dentro de los pasajes citados en este trabajo serán míos, pero no así las cursivas. En cuanto a las citas bibliográficas –para las cuales utilizo el sistema abreviado autor-año, que remite a la lista detallada de fuentes que se encuentra en el apartado “Bibliografía”–, el año referido corresponde al de la edición consultada, y no al de la publicación original, excepto que ambos coincidan. Además, dado que la lengua de las obras más citadas no es originariamente el castellano, procuro –en la medida de lo posible– añadir la referencia a una edición en el idioma original, en base a la cual algunas veces reviso la traducción ofrecida, indicándolo oportunamente (como “trad. rev.”). Por último, debo alegar que la gran abundancia de citas textuales, y la considerable extensión de algunas de ellas, obedece –en el marco de un estudio que es también eminentemente *filológico*– a la necesidad de dejar “oír la voz” de los propios autores, empezando por Marx mismo, evitando

innecesarias mutilaciones de su discurso y paráfrasis gratuitas.

**3) Sobre el uso del plural de autor.** A lo largo de la exposición utilizaré el pronombre “nosotros” para referirme a mí mismo, aunque muchas veces incluya también a quienes están leyendo. Más allá de que se trate de una costumbre arraigada dentro de la universidad, en mi caso también guarda estrecha relación con lo que acabo de señalar sobre las citas, y sobre todo – como pronto se verá– con el contenido mismo de la tesis. Tengo plena conciencia de que mi discurso, sin dejar de ser original, no es en absoluto *sólo mío*, y pretendo ser coherente con ello.

M. C.



# Índice

<b>Agradecimientos.....</b>	<b>v</b>
<b>Resumen.....</b>	<b>vii</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>vii</b>
<b>Prólogo.....</b>	<b>ix</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
I.....	1
II.....	8
III.....	17
IV.....	27
<b>1. Práctica y conocimiento: ¿materialismo o idealismo?.....</b>	<b>45</b>
1.1. El problema de las “Tesis sobre Feuerbach”.....	46
1.2. ¿Actividad sensible o actividad sensorial?.....	53
1.3. Objetividad ontológica y objetividad gnoseológica. Subjetivismo, objetivismo y materialismo.....	55
1.4. La “Anschauung” sensible: elemento clave del materialismo...65	
1.5. Anschauung y práctica.....	86
1.5.1. “Lo sensible no es lo inmediato”.....	86
1.5.2. Divorcio entre práctica y teoría.....	90
1.5.3. Reducción de la práctica a “conciencia práctica”.....	96
1.5.4. Desconocimiento de la práctica verdadera como actividad humana objetivamente transformadora del mundo.....	99
1.5.5. Lo que Feuerbach ya pudo entrever sobre la primacía de la práctica.....	114
1.6. Práctica y trabajo.....	126
1.7. Práctica y conocimiento (con)fundidos.....	130
1.7.1. Reducción de la práctica a conocimiento.....	131
1.7.2. Reducción del conocimiento a práctica.....	136
<b>2. Práctica y propiedad: enajenación intelectual y enajenación material.....</b>	<b>145</b>
2.1. Tres concepciones diferentes de la enajenación cognitiva: Hegel, Feuerbach y Marx.....	146
2.2. La enajenación material del trabajo social y su poder.....	167
2.2.1. La producción privada y el fetichismo del valor en general .....	167
2.2.2. El capitalismo como enajenación-expropiación del poder social.....	207

2.2.3. El Estado inherente al capitalismo.....	226
2.3. La revolución socialista-comunista como reapropiación social de todo el poder enajenado.....	247
<b>3. Práctica y nece(si)dad(es): historia, economía y política.....</b>	<b>275</b>
3.1. ¿Qué necesidad hay?.....	275
3.2. La dialéctica como necesidad.....	281
3.3. Proceso cognitivo y proceso histórico.....	288
3.4. ¿Dos motores de la historia social?.....	292
3.5. La cantidad no se convierte en calidad.....	302
3.6. Las relaciones de producción y sus fuerzas productivas.....	314
3.7. Economía y política.....	321
3.8. Fuerzas productivas y poder de clase.....	328
3.9. ¿Filosofía de la historia?.....	346
<b>Conclusiones.....</b>	<b>361</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>371</b>



## Introducción

La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado,  
el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía.

KARL MARX

(1978c, 223 [trad. rev.]; cf. 1981d, 391)

### I

A lo largo de toda su obra –pero sobre todo en sus escritos juveniles– Marx destaca la *impotencia* de la mera *crítica* cuando los problemas a los que ésta se enfrenta son *materiales*, es decir, rebasan el plano teórico o intelectual. En estos casos, resulta indispensable que la crítica se oriente “no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*.” (1982d, 497; cf. 1981d, 385). La práctica a la que Marx se refiere aquí –en su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843-1844)–, es, en particular, la práctica “revolucionaria” o actividad “práctico-crítica” que subraya al final de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, en 1845 (cf. 1970, 666 [trad. rev.]; 1978e, 5).

Se trata, pues, de una forma específica de práctica: aquella que *transforma la sociedad*, vale decir, la que es capaz de superar situaciones de opresión material que la pura *teoría crítica* puede sólo advertir y rechazar, pero no resolver. Y es que –volviendo a la citada *Introducción* de 1843-44– “el poder material tiene que ser derrocado por el poder material”, que es propio

de la práctica y no de la teoría. Sin embargo, inmediatamente después de afirmar esto, Marx añade la siguiente observación: “pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas” (1982d, 497; cf. 1981d, 385), o sea, cuando logra ser suficientemente asimilada por los muchos y guiar su poderosa actividad material conjunta, cuando precisamente *deja de ser puro conocimiento y se traduce también en práctica*.

Resulta evidente que esta indirecta realización práctica o *materialización* de la teoría por medio de su apropiación masiva se produce también en el caso de las ideologías conservadoras. Pero no menos obvio es que Marx tiene aquí en mente el *poder práctico revolucionario* que adquiere la auténtica teoría crítica cuando consigue que los oprimidos la hagan suya y desarrollen a partir de ella una *actividad práctico-crítica unificada* —en todo sentido—, orientada hacia una transformación social *realmente emancipadora*.

Ahora bien, luego de reconocer que “la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas”, se nos plantea una cuestión clave: *¿cuándo* “prende en las masas” la teoría crítica? *¿Cómo* logra calar hondo en la conciencia de un pueblo dominado y convertirse entonces en el poder material de su práctica revolucionaria? La respuesta inmediata proporcionada por Marx, en el temprano texto aquí citado, es más ingeniosa que clara y contundente: “La teoría es capaz de prender en las masas en cuanto demuestra *ad hominem*, y demuestra *ad hominem* en cuanto se radicaliza. Ser radical es tomar la cosa de raíz. Y para el ser humano la raíz es el ser humano mismo.” (1978c, 217 [trad. rev.]; cf. 1981d, 385). Dado que los argumentos *ad hominem* supeditan la validez de los razonamientos a las características de las personas que los sostienen,

Marx juega con esa fórmula para señalar que la teoría crítica tiene su raíz en la situación particular de los seres humanos reales. Y añade una asociación entre el *enraizamiento* de la teoría en lo humano concreto y su *radicalidad* política.

No obstante, ese vínculo entre humanismo y revolución no puede darse por descontado. De hecho, paradójicamente, lo que en el texto aquí citado Marx presenta como “prueba evidente” de esa relación *lógica* entre el “radicalismo de la teoría” (humanista) y “su energía práctica” (revolucionaria) (1982d, 497; cf. 1981d, 385), acabará revelándose poco después como una prueba evidente de lo contrario, esto es, de que no todo humanismo es por definición revolucionario. Nos referimos a la crítica de la religión desarrollada por Feuerbach<sup>1</sup>, que “desemboca en la doctrina de que el *ser humano es el ser supremo para el ser humano*” (MARX, 1978c, 217 [trad. rev.]; cf. 1981d, 385). Sin saberlo del todo al inicio, Marx extrae de esta superación teórico-crítica de la religión, unas consecuencias *prácticas* muy diferentes a las que recoge el mismo Feuerbach. En efecto, veamos lo que éste escribía en el capítulo conclusivo de *La esencia del cristianismo* (1841):

La religión es la primera conciencia que el ser humano tiene de sí mismo. [...] Pero lo que es primero para la religión, Dios, es, como hemos demostrado, en sí y de acuerdo a la verdad, lo segundo, pues es sólo la esencia del ser humano que se *objetiva*, y lo que

---

1 En su valiosa reconstrucción del desarrollo filosófico del joven Marx, Lukács destaca que “Marx ya en 1842 lee la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach y reconoce instantáneamente la importancia de esta obra, en la que por primera vez se lleva a cabo en la filosofía alemana la irrupción del materialismo” (1976, 195). Véase, en efecto, lo que Marx –bajo el seudónimo de “Un no-berlinés”– escribía a fines de enero de ese año, con el título “Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach” (1982a, 147-148 [tras. rev.]; cf. RUGE, 1843b, 2: 206-208).

para ella es lo segundo, el ser humano, debe, por lo tanto, *ser puesto y expresado como lo primero*. El amor al ser humano no puede ser derivado, debe ser *original*. [...] Si la esencia del ser humano es el *ser supremo* del ser humano, así también el *amor del ser humano por el ser humano* debe ser prácticamente la *ley primera y suprema*. *Homo homini Deus est*; éste es el principio práctico supremo, éste es el punto de inflexión de la historia del mundo. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del ser humano con el ser humano, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas. (FEUERBACH, 1995, 311-312 [trad. rev.]; cf. 1956, 408-409)

Como podemos observar, lo que Feuerbach entiende aquí por *práctica* no es más que –en sentido kantiano– el comportamiento de los individuos entre sí desde el punto de vista *ético-moral*. De ahí que el “principio práctico supremo” consista para él simplemente en hacer de la conducta moral una religión humanista, y nunca más subordinar el amor humano al de una divinidad fantástica considerada como no-humana.

Para Marx, en cambio, el humanismo resultante de la crítica feuerbachiana de la religión no tiene consecuencias prácticas sólo en el sentido *ético*, relativo a la organización de la conducta *individual*, sino más bien en el sentido *político*, relativo al ordenamiento de la vida *social* y a la distribución del *poder* dentro de ella. En efecto, frente a las conclusiones prácticas meramente morales y filantrópicas que Feuerbach deriva de su gran hallazgo teórico-crítico, Marx extrae por su parte un “imperativo categórico” que, más que un deber *moral* individual, es una necesidad *política* social: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el

*ser humano es el ser supremo para el ser humano y por tanto en el imperativo categórico de acabar con todas las situaciones que hacen del ser humano un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable.*” (1978c, 217 [trad. rev.]; cf. 1981d, 385). Se trata ciertamente de una manera *concreta* de entender el humanismo:

Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida* [*Verkehrtes Weltbewußtsein*], porque ellos son un *mundo invertido* [*verkehrte Welt*]. [...] La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *ese mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual. [...] Ante todo, la *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, una vez que la *forma sagrada* de la autoenajenación humana ha sido desenmascarada, es desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*. (MARX, 1982d, 491-492 [trad. rev.]; cf. 1981d, 378-379).

Marx por entonces parecía creer que Feuerbach, al igual que él mismo, no entendía por “género humano” otra cosa que la *sociedad histórica existente*. Así se lo comunicaba expresamente –buscando confirmación, o bien complicidad– en la afectuosa carta que le enviara, junto a la *Introducción* que venimos citando, el 11 de agosto de 1844<sup>2</sup>. Sin embargo,

2 “Su *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe* son, desde luego, a pesar de su volumen reducido, obras de mayor peso que toda la literatura alemana actual junta. En estas obras ha dado usted –no sé si deliberadamente– una fundamentación filosófica al socialismo, y los comunistas han interpretado así estos trabajos desde el primer momento. El concebir la unidad del ser humano con el ser humano, basada en las diferencias reales entre ellos, y el

ya a finales de 1842, Marx escribía a Arnold Ruge que

debía tenderse más bien a criticar la religión en la crítica de las condiciones políticas que a criticar la situación política a propósito de la religión, [...] ya que la religión, carente por sí de contenido, no vive del cielo, sino de la tierra y se derrumba por sí misma al desaparecer la realidad invertida cuya *teoría* es. (1982a, 688; cf. MARX Y ENGELS, 1963, 27: 412)

Y aún más explícita es la carta enviada al mismo destinatario en marzo de 1843, luego de la lectura de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, recientemente aparecidas en una publicación de Ruge (cf. 1843b, 2: 62-86):

En lo único en que no estoy de acuerdo con los aforismos de Feuerbach, es en que señalan demasiado hacia la Naturaleza y muy poco hacia la política. Sólo a través de una alianza con ésta la filosofía actual puede llegar a ser una verdad. Sin embargo, sucederá como en el siglo XVI, que a los entusiastas de la Naturaleza corresponderá un número igual de entusiastas por el Estado. (cit. en LUKÁCS, 1976, 209-210 [trad. rev.]; cf. MARX Y ENGELS, 1963, 27: 417)

Como es sabido, estas expectativas políticas de Marx con respecto a Feuerbach, que todavía persistían en 1844, acabarían desapareciendo del todo al año siguiente, cuando la distancia con respecto al humanismo abstracto de su maestro materialista se confirma de manera abierta y definitiva –aunque en escritos que permanecerían inéditos en vida de Marx– (cf. MARX, 1970; MARX Y ENGELS, 1970a).

---

bajar el concepto del género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la *sociedad*?" (1982a, 679 [trad. rev.]; cf. MARX Y ENGELS, 1963, 27: 425).

Volviendo ahora al problema del vínculo entre crítica y revolución, el caso del humanismo de Feuerbach nos ha demostrado que para lograr que la teoría se convierta en poder material práctico-revolucionario no basta con el reconocimiento del ser humano como “raíz” y “ser supremo” del propio ser humano. ¿Qué otra característica debe reunir, entonces, la teoría revolucionaria para “prender en las masas”? En la misma *Introducción* de 1843-1844, Marx nos brinda también una respuesta mucho más precisa:

La teoría se realiza en un pueblo sólo en la medida en que es la realización de sus necesidades. [...] ¿Serán las necesidades teóricas necesidades inmediatamente prácticas? No basta con que el pensamiento impulse a la realización; la realidad misma debe impulsar al pensamiento. (1982d, 498 [trad. rev.]; cf. 1981d, 386)

He aquí una “raíz” mucho más concreta que “el ser humano”, digna de una teoría verdaderamente “radical”: las *necesidades reales del pueblo oprimido*. Estas necesidades son el verdadero motor de esa práctica masiva que constituye el “poder material” de la teoría. Por lo tanto, *la teoría debe desarrollarse como una prolongación consciente de esas mismas necesidades concretas que mueven la práctica social*. Dicho de otro modo, la crítica sólo logra realizarse si es totalmente *coherente* respecto de las necesidades de las clases populares, incluyendo la necesidad de unir sus fuerzas dispersas.

Desde esta perspectiva cobra pleno sentido argumentar *ad hominem* o, mejor todavía, *ad populum (oppressum)*. Pues la unidad de teoría y práctica sólo puede consistir precisamente en una reconciliación profunda entre las necesidades de la teoría y las necesidades de la práctica mayoritaria. Si una teoría no responde a las necesidades de los muchos jamás será tomada como propia por estos, y por tanto nunca logrará tener

*fuerza real*. La plena *coherencia* de la teoría crítica, pues, no es únicamente *lógica* sino también *política*. Tan sencillo y tan complejo como eso.

Ahora bien, a propósito de *sencillez* y de *complejidad*, esta “exigencia del contacto entre intelectuales y simples” –como la expresa Gramsci (1986, 4: 252; cf. 1975, 1384)<sup>3</sup>, no puede obviar el inmenso desafío que supone la *comunicación masiva eficaz* de una teoría crítica *compleja* que, como la fundada por Marx, aspira a traducirse en práctica revolucionaria de los de abajo. En efecto, si esa teoría constituye verdaderamente el desarrollo consciente, crítico y coherente de las necesidades de los “simples”, pero a la vez no adquiere pleno sentido y realidad hasta que logra “volver” a ellos y ser profundamente *apropiada* como el principal instrumento de organización de una fuerza práctico-material unificada y de un poder revolucionario real, entonces *esa teoría compleja puede y debe ser simplificada, sin por eso perder su fuerza crítica y su coherencia*. Es esta nuestra principal hipótesis de trabajo, que se inspira precisamente en las agudas reflexiones gramscianas sobre la relación entre teoría y práctica.

## II

La cuestión que aquí nos ocupa recibe, en los *Quaderni del carcere*<sup>4</sup>, un

---

3 En realidad, aunque este no sea el caso, Gramsci suele entrecomillar la palabra “simples”, extraída críticamente del vocabulario del catolicismo. Por ejemplo, en el siguiente pasaje: “Una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en el no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los «simples» y los intelectuales.” (1986, 4: 250; cf. 1975, 1381).

4 Priorizaremos las reflexiones reunidas en el onceavo cuaderno, y especialmente las primeras de las que se agrupan bajo el título general “Apuntes para una introducción y una iniciación en el estudio de la filosofía y de la historia de la cultura” (GRAMSCI, 1986, 4: 245-350; cf. 1975, 1375-1509).



desarrollo mucho más amplio que el que encontramos en la obra del propio Marx. Gramsci empieza por destacar otro requisito fundamental para que una teoría revolucionaria “prenda en las masas”, a saber, que sea capaz de transformar las ideologías populares que han “prendido” con anterioridad y poseen fuerza efectiva:

Una filosofía de la praxis no puede sino presentarse inicialmente en una actitud polémica y crítica, como superación del modo de pensar precedente y del pensamiento concreto existente (o mundo cultural existente). Por lo tanto, ante todo como crítica del «sentido común» (después de haberse basado en el sentido común para demostrar que «todos» son filósofos y que no se trata de introducir *ex novo* una ciencia en la vida individual de «todos», sino de innovar y hacer «crítica» una actividad ya existente) y por lo tanto [también como crítica] de la filosofía de los intelectuales, que ha dado lugar a la historia de la filosofía, y que, en cuanto individual (y de hecho se desarrolla esencialmente en la actividad de individuos aislados particularmente dotados) puede considerarse como las «puntas» de progreso del sentido común, por lo menos del sentido común de los estratos más cultos de la sociedad, y a través de éstos también del sentido común popular. (1986, 4: 251; cf. 1975, 1383)

Efectivamente, el pensamiento revolucionario no puede sencillamente barrer con todas las ideas preexistentes y ser aceptado en “estado puro”. De hecho, la misma teoría fundada por Marx es el fruto de una reelaboración de ideas previas, y por consiguiente no puede dejar de presentarse siempre de ese modo, actualizando su capacidad crítica frente a la tradicional “filosofía de los intelectuales” y, sobre todo, frente al viejo “sentido común”, que se caracteriza por su fragmentariedad, su incoherencia, su pasividad y su heteronomía:

Cuando la concepción del mundo no es crítica y coherente sino ocasional y disgregada, se pertenece simultáneamente a una multiplicidad de hombres-masa, la propia personalidad está compuesta en forma extraña: se encuentran en ella elementos del hombre de las cavernas y principios de la ciencia más moderna y avanzada, prejuicios de todas las fases históricas pasadas toscamente localistas e intuiciones de una filosofía futura tal como la que será propia del género humano unificado mundialmente. Criticar la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa, pues, también, criticar toda la filosofía que hasta ahora ha existido, en cuanto que ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. El inicio de la elaboración crítica es la conciencia de lo que es realmente, o sea un «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora que ha dejado en ti mismo una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario. Hay que hacer inicialmente ese inventario. (GRAMSCI, 1986, 4: 246; cf. 1975, 1376)

Dejando de lado el excesivo optimismo de esa *certeza* con la que Gramsci se refiere a la existencia futura de un “género humano mundialmente unificado” con una filosofía que le será propia, la primera parte de este pasaje ofrece una excelente descripción del “sentido común” en general, como la confusa “concepción del mundo” típica de los “simples”, conformada a partir de pertenencias grupales (u “hombres-masa”) muy diferentes<sup>5</sup>. Pero a nosotros nos interesa analizar sobre todo la segunda

---

5 “El sentido común es un agregado caótico de concepciones dispares y en él puede hallarse todo lo que se quiera.” (GRAMSCI, 1986, 4: 263; cf. 1975, 1398-1399). Sobre la categoría gramsciana de “sentido común”, véanse los textos que le dedican, entre otros, Guido Liguori (2006, 69-85; LIGUORI Y VOZA, 2009, 759-761), Luigi Carpineti (en FERRI, 1979, 336-342), Cesare Luporini

parte, donde se describe en qué debe consistir la (auto)crítica de ese sentido común.

Gramsci empieza por trazar claramente el significado y el objetivo de la misma: “Crítica la propia concepción del mundo significa, pues, hacerla unitaria y coherente y elevarla hasta el punto al que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado”, es decir, el más avanzado precisamente en términos de *coherencia crítica*. Nuestro autor insiste siempre en esta necesidad de que el pensamiento sea capaz de “reducirse a unidad y coherencia” hasta convertirse en un vigoroso y autónomo *sistema crítico*: “es necesario sistematizar crítica y coherentemente las propias intuiciones del mundo y de la vida, estableciendo con exactitud qué debe entenderse por «sistema» para que no sea entendido en el sentido pedante y magisterial de la palabra” (1986, 4: 247 y 248; cf. 1975, 1378 y 1379). Es obvio que Gramsci –al igual que Marx<sup>6</sup>– no está buscando la *organización coherente del conocimiento crítico* como fin en sí misma, sino como parte indispensable de una *organización coherente de la sociedad* a través de la práctica revolucionaria: “La coherencia en el doble significado lógico y político es, por eso, puesta por Gramsci a la base de la formación de una hegemonía de las clases populares”<sup>7</sup>.

Pero, a continuación –en el mismo pasaje citado por extenso más arriba–, el revolucionario sardo plantea una exigencia que puede ser fácilmente malinterpretada, a saber: la de “criticar toda la filosofía que hasta ahora ha existido, en cuanto que ésta ha dejado estratificaciones consolidadas en la

---

(en RICCHINI, MANCA, Y MELOGRANI, 1987, 132-133) y José Nun (1989, 67-100).

6 “Esta crítica no se comporta como un *fin en sí*, sino como *medio para un fin*.” (MARX, 1982d, 493; cf. 1981d, 380).

7 Traducimos así el final de la entrada “coherencia, coherente”, escrita por Peter Thomas como contribución al *Dizionario gramsciano* (cf. LIGUORI Y VOZA, 2009, 142-143 [aquí 143]).

filosofía popular”; o, dicho de otro modo, la de hacer el “inventario” de la “infinitud de huellas” que ha dejado en nuestra personalidad el “proceso histórico desarrollado hasta ahora”.

¿Cómo se debe entender esa reivindicación de un *conocimiento histórico profundo*, imprescindible para conocerse verdaderamente a uno mismo, para captar adecuadamente la propia posición en la historia? Pues una cosa es la mera acumulación enciclopédica de una inmensa *cantidad de información histórica*, y otra muy diferente es contar con una *teoría histórica cualitativamente crítica y coherente*, que permita verdaderamente comprender los *aspectos fundamentales* del proceso histórico-social y, sobre todo, el funcionamiento básico de la moderna sociedad capitalista.

Sería un grave error convertir a Gramsci en un defensor de la primera alternativa, o sea, de la mera *erudición histórico-filosófica*, la cual es, por definición, *inaccesible para las mayorías*. La prueba de que esa no es la opción de nuestro autor está en que, desde muy joven, él mismo combatió expresamente la idea de cultura como “saber enciclopédico”<sup>8</sup>,

---

8 “Esa forma de cultura es verdaderamente dañina, especialmente para el proletariado. Sólo sirve para producir desorientados, gente que se cree superior al resto de la humanidad porque ha amontonado en la memoria cierta cantidad de datos y fechas que desgrana en cada ocasión para levantar una barrera entre sí mismo y los demás. Sólo sirve para producir ese intelectualismo cansino e incoloro tan justa y cruelmente fustigado por Romain Rolland y que ha dado a luz una entera caterva de fantasiosos presuntuosos, más deletéreos para la vida social que los microbios de la tuberculosis o de la sífilis para la belleza y la salud física de los cuerpos. El estudiantillo que sabe un poco de latín y de historia, el abogadillo que ha conseguido arrancar una licenciatura a la desidia y a la irresponsabilidad de los profesores, creerán que son distintos y superiores incluso al mejor obrero especializado, el cual cumple en la vida una tarea bien precisa e indispensable y vale en su actividad cien veces más que esos otros en las suyas. Pero eso no es cultura, sino pedantería; no es inteligencia, sino intelecto, y es justo reaccionar contra ello.” (GRAMSCI, 2004, 15 [«Socialismo

contraponiéndole la cultura como “organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior consciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida, sus derechos y sus deberes” (2004, 15; cf. 1980, 100). No es otra la idea de cultura que en los *Quaderni* plantea precisamente como autocrítica del “sentido común”, es decir, como un “elaborar la propia concepción del mundo consciente y críticamente y por lo tanto, en conexión con tal esfuerzo del propio cerebro, elegir la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismos y no ya aceptar pasivamente y supinamente desde el exterior el sello de la propia personalidad” (GRAMSCI, 1986, 4: 245-246; cf. 1975, 1376).

Por lo tanto, aun sin poseer un conocimiento *pormenorizado* o *minucioso* de la historia de la filosofía y de la cultura en general, es perfectamente posible tener clara conciencia de la historicidad de la propia concepción del mundo y de su oposición concreta a otras. Es por eso que Gramsci reconoce un “núcleo sano del sentido común, lo que precisamente podría llamarse buen sentido y que merece ser desarrollado y vuelto unitario y coherente” (1986, 4: 249; cf. 1975, 1380). Ese “buen sentido” es un elemento de autocrítica que ya existe al interior al propio sentido común, y que por lo tanto *es ya filosofía incipiente*: “La filosofía es la crítica y la superación de la religión y del sentido común y en ese sentido coincide con el «buen sentido» que se contrapone al sentido común.” (1986, 4: 247; cf. 1975, 1378).

De este modo, “el principio de que todos los hombres son «filósofos», o sea que entre los filósofos profesionales o «técnicos» y los otros hombres no

---

y cultura»]; cf. 1980, 100).

hay diferencia «cualitativa» sino sólo «cuantitativa» (y en este caso «cantidad» tiene su propio significado particular, que no puede ser confundido con suma aritmética, porque indica mayor o menor «homogeneidad», «coherencia», «lógica», etcétera, o sea cantidad de elementos cualitativos)” (1986, 4: 218; cf. 1975, 1342) sólo es verdaderamente exacto respecto del “buen sentido”, y no con relación al resto del “sentido común”, de cuyo carácter pasivo, disgregado e incoherente se diferencia *cualitativamente* el “buen sentido”, que es ya *filosófico*, independientemente de su *grado de desarrollo*. Por consiguiente, también constituiría una seria equivocación poner el énfasis en esa mera *diferencia cuantitativa* existente entre el “buen sentido” y la filosofía especializada, en lugar de reunirlos y destacar, en cambio, la fundamental *diferencia cualitativa* de ambos respecto del sentido común *deterior*:

El haber hecho del filósofo especialista una figura semejante, en la ciencia, a los otros especialistas, es precisamente lo que ha determinado la caricatura del filósofo. En efecto, se puede imaginar un entomólogo especialista, sin que todos los demás hombres sean «entomólogos» empíricos, un especialista de la trigonometría, sin que la mayor parte de los otros hombres se ocupen de trigonometría, etcétera (se pueden encontrar ciencias refinadísimas, especializadísimas, necesarias, pero no por ello «comunes»), pero no se puede imaginar a ningún hombre que no sea también filósofo, que no piense, precisamente porque el pensar es propio del hombre como tal (a menos que sea patológicamente idiota). (GRAMSCI, 1986, 4: 218-219; cf. 1975, 1342-1343)

Es por eso que se debe evitar el riesgo interpretar la teoría gramsciana de los “intelectuales orgánicos” en el sentido de una defensa del *elitismo* que es propio de los “intelectuales tradicionales” (cf. GRAMSCI, 1981b, 2: 186-

197; 1975, 474-484; LIGUORI Y VOZA, 2009, 425-433). Al contrario que estos últimos, los intelectuales orgánicos del proletariado trabajan para la colectivización y la democratización de la teoría crítica, de modo tal que ese conocimiento *coherentemente* deje de ser *pura teoría* se transforme en poder revolucionario *real*<sup>9</sup>. Se trata, pues, de lograr efectivamente ampliar a la escala de un *nosotros masivo* el mencionado concepto de cultura como “organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia” *colectiva*:

Crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos «originales», significa también y especialmente difundir críticamente verdades ya descubiertas, «socializarlas» por así decirlo y por lo tanto hacer que se conviertan en base de acciones vitales, elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. El que una masa de hombres sea conducida a pensar coherentemente y en forma unitaria el presente real es un hecho «filosófico» mucho más importante y «original» que el hallazgo por parte de un «genio» filosófico de una nueva verdad que permanece como patrimonio de pequeños grupos intelectuales. (1986, 4: 247; cf. 1975, 1377-1378).<sup>10</sup>

---

9 “Es evidente que una construcción de masas [...] no puede darse «arbitrariamente», en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se proponga por fanatismo de sus propias convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masas a una ideología o la no adhesión es el modo con que se efectúa la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias son más o menos rápidamente eliminadas de la competencia histórica, [...] mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un periodo histórico complejo y orgánico acaban siempre por imponerse y prevalecer aunque atraviesan muchas fases intermedias en las que su afirmación acaece sólo en combinaciones más o menos extrañas o heteróclitas.” (GRAMSCI, 1986, 4: 258-259; cf. 1975, 1392-1393).

10 Idea que también vuelve a plantearse luego bajo la forma de pregunta (retórica): “¿un movimiento filosófico es tal sólo en cuanto que se aplica a desarrollar una cultura especializada para grupos restringidos de

Sería totalmente *contradictorio*, pues, entender la concepción gramsciana de los intelectuales orgánicos revolucionarios como un discurso ahistóricamente *normativo*, o sea, como la postulación de una *élite dirigente eterna*, de una *vanguardia intelectual permanente*, que reproduzca así “*für ewig*” (GRAMSCI, 2010, 37; 1996, 55-56), al interior de las masas populares, la separación de “la sociedad en dos partes, una de las cuales está elevada por encima de ella” (MARX, 1970, 666 [tesis 3, trad. rev.]; cf. 1978e, 6). Observemos atentamente qué es exactamente lo que afirma el autor de los *Cuadernos de la cárcel*:

Autoconciencia crítica significa histórica y políticamente creación de una élite de intelectuales: una masa humana no se «distingue» y no se vuelve independiente «por sí misma» sin organizarse (en sentido lato) y no hay organización sin intelectuales, o sea sin organizadores y dirigentes, o sea sin que el aspecto teórico del nexo teoría-práctica se distinga concretamente en un estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica. (GRAMSCI, 1986, 4: 253; cf. 1975, 1386).

En este fragmento no se enuncia ningún *precepto* definitivo, ningún eterno *deber ser*. Se trata más bien de un texto *descriptivo* de cómo *surge* “histórica y políticamente” la “autoconciencia crítica” dentro de las masas. Ese movimiento siempre es *comenzado* por una cierta “élite de intelectuales”, por un “estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica”, que funcionan en un principio como

---

intelectuales, o es tal, por el contrario, sólo en cuanto que, en el trabajo de elaboración de un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, no olvida nunca permanecer en contacto con los «simples» e incluso en este contacto halla la fuente de los problemas a estudiar y resolver? Sólo por este contacto una filosofía se vuelve «histórica», se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual y se hace «vida».” (1986, 4: 250; cf. 1975, 1382-1383).



“organizadores y dirigentes” y como encarnaciones del sólo “aspecto teórico del nexo teoría-práctica”. Lo cual –repetimos– no significa de ningún modo que esa situación inicial –y hasta *iniciática*– deba forzosamente *perpetuarse*. Si esto ocurre, si los intelectuales “revolucionarios” se estabilizan en una *secta* o *casta*, los grupos subalternos sólo podrán aspirar –en el mejor de los casos– a una paradójica *autonomía heterónoma*.

Pero, a propósito de este asunto, conviene que también nos refiramos brevemente a las reflexiones gramscianas sobre la *religión* desde el punto de vista de la relación entre teoría y práctica, y entre “intelectuales” y “simples”.

### III

Benedetto Croce –en su *Storia d'Europa nel secolo decimonono* (1932)– había utilizado los conceptos de “religión” y de “fe” para referirse a toda “concepción de la realidad” que genere una “ética correspondiente”, es decir, una determinada orientación efectiva del comportamiento, de la práctica. Y, precisamente en ese sentido, destacaba la superioridad histórica de la que para él constituía la moderna “religión de la libertad”, a saber: el *liberalismo*, una “religión” sin una divinidad trascendente, una “concepción inmanente y terrena de la vida” (CROCE, 1948 [caps. 1 y 2]). Gramsci retoma críticamente esta idea croceana de “religión entendida no en el sentido confesional sino en el laico de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta correspondiente”, pero se pregunta: “¿por qué llamar a esta unidad de fe «religión» y no llamarla «ideología» o incluso «política»?” (GRAMSCI, 1986, 4: 247; cf. 1975, 1378; FROSINI, 2010, 92 y ss.).

De este modo, tal como ocurría en el caso de Marx con respecto a Feuerbach (y a Hegel) –pero, como veremos, de manera más profunda–, allí donde Croce reduce la *religión* a *ética* (o moral), Gramsci advierte además la *política* inherente a ambas. Y es que “el actuar es siempre un actuar político” (GRAMSCI, 1986, 4: 248; cf. 1975, 1378-1379; FERNÁNDEZ BUEY, 2001, 83-128; FROSINI, 2009; 2010): la conducta de cada individuo se inserta –conscientemente o no, voluntariamente o no– en las relaciones de fuerza que atraviesan la *producción de un orden social*, o sea, la política.

Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía, que se haya convertido en un movimiento cultural, en una «religión», en una «fe», o sea que haya producido una actividad práctica y una voluntad y en ellas se halle contenida como «premisa» teórica implícita [...], o sea el problema de conservar la unidad ideológica en todo el bloque social que precisamente esa determinada ideología fusiona y unifica. La fuerza de las religiones [en el sentido tradicional], y especialmente de la iglesia católica, ha consistido y consiste en que sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinal de toda la masa «religiosa» y luchan para que los estratos intelectuales superiores no se separen de los inferiores. (GRAMSCI, 1986, 4: 249; cf. 1975, 1380-1381)

Ahora bien, en el caso de las religiones tradicionales, y en particular en el del catolicismo, su inmensa *fuerza unificadora* a nivel ideológico se mide precisamente por la profunda *desigualdad real* de poder entre los “intelectuales” y los “simples”, una desigualdad que no se pretende en modo alguno suprimir, sino todo lo contrario<sup>11</sup>. En cambio, la teoría

---

11 “Los jesuitas han sido indudablemente los mayores artífices de este equilibrio y para conservarlo han imprimido a la iglesia un movimiento progresista que

fundada por Marx –que Gramsci denomina con la afortunada fórmula “filosofía della praxis”, sembrada en Italia por Antonio Labriola (1973b, 702; cf. FROSINI, 2004; 2010, 50-111)– se propone, a la inversa, construir un movimiento crítico sólido y masivo que se traduzca en un auténtico poder popular revolucionario<sup>12</sup>:

La posición de la filosofía de la praxis es antitética a esta filosofía católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los «simples» en su filosofía primitiva del sentido común, sino por el contrario a conducirlos a una concepción superior de la vida. Si afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples no es para limitar la actividad científica y para mantener una unidad al bajo nivel de las masas, sino precisamente para construir un bloque intelectual-moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no sólo de escasos grupos intelectuales. (GRAMSCI, 1986, 4: 252; cf. 1975, 1384-1385)

Se trata por lo tanto de elaborar una filosofía que teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: esto no

---

tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía, pero con ritmo tan lento y metódico que las mutaciones no son percibidas por la masa de los simples, si bien parezcan «revolucionarias» y demagógicas a los «integralistas».” (GRAMSCI, 1986, 4: 249-250; cf. 1975, 1381).

- 12 Lo cual también va mucho más allá de la abstracta “religión de la libertad” de Benedetto Croce, de quien Gramsci señala: “La función de Croce se podría parangonar a la del papa católico y hay que decir que Croce, en el ámbito de su influencia, a veces ha sabido conducirse más hábilmente que el papa: en su concepto de intelectual, por lo demás, hay algo de «católico y clerical» [...]; en forma más orgánica y compacta su concepción del intelectual puede aproximarse a la expresada por Julien Benda en el libro *La trahison des clercs*.” (GRAMSCI, 1986, 4: 188; cf. 1975, 1303).

puede suceder si no se sigue sintiendo siempre la exigencia del contacto cultural con los «simples». (1986, 4: 251; cf. 1975, 1382-1383).

Aquí Gramsci vuelve a resaltar claramente que el principal desafío revolucionario reside en facilitar la elaboración de un inédito *sentido común crítico-coherente*, el cual –contrariamente al sentido común popular tradicional– ya no se distingue de la más avanzada filosofía crítica de los intelectuales sino por su carácter “común”, pero atención: entendiendo aquí “común” *solamente* como “compartido”, “colectivo”, “masivo”, “propio de muchos”, “al alcance de todos”, y *no ya como lo opuesto a “elevado”, “alto”, “superior”, “destacado”, “bueno”, “mejor”, “más avanzado”, etc.*

Sin embargo, estas dos acepciones de lo “común” muchas veces no son diferenciadas de manera adecuada. Y es que, de hecho, han aparecido históricamente *enredadas* por la ancestral postergación y al atávico desprecio de las masas por parte de minorías socialmente privilegiadas. Esa *confusión* se pone inmediatamente de manifiesto si observamos lo que ocurre con uno de los términos utilizados a menudo como sinónimo de “común”, a saber, el adjetivo “vulgar”, que asocia estrechamente las dos significaciones: lo *colectivo* y lo *inferior*. Se trata de una muestra palmaria de que el lenguaje no es políticamente neutro, y que la construcción de un “renovado sentido común” como *sentido colectivo crítico-coherente* empieza también por la capacidad de cuestionar las palabras mismas en su *sentido dominante*. En efecto, para quien no es capaz de distinguir entre lo *común-colectivo-compartido* y lo *común-inferior-malo* –rechazando esta última acepción engañosa–, el “comunismo” siempre ha tenido resonancias negativas, desde mucho antes de las presuntas experiencias “reales”

durante el siglo veinte. Es como si lo “común” no pudiera dejar de ser “vulgar”; como si lo *multitudinario* o *masivo* no pudiera jamás desligarse completamente de lo *pobre, inferior, débil, inculto, pasivo, subordinado, heterónimo, etc.*

Y esa supuesta incompatibilidad de fondo entre lo “común” y lo “superior” guarda una estrecha relación con la ya mencionada interpretación *sectaria* según la cual, también dentro del campo popular-revolucionario, debe existir *de manera indefinida* una “élite de intelectuales”, “un estrato de personas «especializadas» en la elaboración conceptual y filosófica”, o sea, una suerte de *casta sacerdotal revolucionaria* de “organizadores y dirigentes”, *que tal vez permitan a las masas elevarse, pero sólo mientras ellos mismos* –monopolizadores de la vida teórica y espiritual– *se elevan también constantemente sobre las masas* y su sentido irremediabilmente “vulgar”. Como puede advertirse, *esa* “posición de la filosofía de la praxis” o “marxismo” no es de ningún modo “antitética” al catolicismo. Pues en ella el “progreso intelectual de masas” nunca debe trascender el límite de su necesaria subordinación a la “élite de intelectuales” devenidos *burócratas*, y por lo tanto –de manera análoga a lo que ocurre con la Iglesia– jamás acabará de superarse el divorcio entre teoría y práctica, entre trabajo “intelectual” y trabajo “manual” (o “simple”), entre “clérigos” y “fieles”, etc. Pues cada “progreso intelectual de masas” viene siempre precedido por una mayor elevación de la élite intelectual, la cual de esta manera “dialéctica” conserva siempre, respecto del “sentido vulgar” de las masas, el mismo *contacto distante*, los mismos privilegios, la misma concentración de poder.

A nuestro parecer, Louis Althusser es un autor que en este sentido malinterpreta a Marx y a Gramsci, o simplemente *se aparta* de ellos.

Observemos bien lo que escribía en el famoso prefacio de *Pour Marx* (1965):

Una tradición *teórica* (teoría de la historia, teoría de la filosofía) en el movimiento obrero del siglo XIX o de comienzos del siglo XX, no puede prescindir de las obras de los trabajadores intelectuales. Son intelectuales (Marx y Engels) los que han fundado el materialismo histórico y el materialismo dialéctico, son intelectuales (Kautsky, Plejánov, Labriola, Rosa Luxemburgo, Lenin, Gramsci) los que han desarrollado la teoría. **No podía ser de otro modo al comienzo ni mucho tiempo después, no puede ser de otro modo ahora ni en el futuro: lo que ha podido cambiar y cambiará, es el origen de clase de los trabajadores intelectuales, pero no su calidad de intelectuales.** [...] Evidentemente este término de intelectuales designa un tipo muy específico, y en muchos aspectos inédito, de intelectuales militantes. Son **verdaderos eruditos, armados de la cultura científica y teórica más auténtica**, instruidos por la realidad aplastante y los mecanismos de todas las formas de ideología dominante, en constante lucha contra ellas [...]. **Esto es así, por razones de principio a las que Lenin, después de Kautsky, nos ha sensibilizado:** por una parte la ideología «espontánea» del movimiento obrero no podía producir por sí misma sino el socialismo utópico, el tradeunionismo, el anarquismo y el anarcosindicalismo; por otra parte el socialismo marxista, que supone el gigantesco trabajo teórico de la instauración y desarrollo de una ciencia y de una filosofía sin precedentes, no podía ser realizado sino por hombres que poseyeran una profunda formación histórica, científica y filosófica, intelectuales de un valor muy grande.” (1967, 17-18 [los resaltados en negrita son nuestros])

Como puede apreciarse, Althusser confunde aquí completamente lo

*descriptivo* con lo *prescriptivo*. Es innegable que fueron “intelectuales de un valor muy grande” y “verdaderos eruditos” los que han fundado y desarrollado la teoría “marxista” y que “no podía ser de otro modo al comienzo”. Pero de esto no se sigue *coherentemente* que “no puede ser de otro modo ahora ni en el futuro”. Por una sólida *razón política*: si no logra “ser de otro modo”, vale decir, si la separación entre trabajo “intelectual” y trabajo “manual” se *naturaliza* o *eterniza*, el “socialismo marxista” sencillamente no puede ser *realizado* de verdad: “Esto es así, por razones de principio a las que” *Marx mismo* “nos ha sensibilizado”<sup>13</sup>.

---

13 Véase, por ejemplo, *La ideología alemana* (1845-46): “La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. 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 emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía y la moral «puras», etc.” (MARX Y ENGELS, 1970a, 32; cf. 1978d, 31). O la *Crítica del Programa de Gotha* (1875): “En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste [*Gegensatz*] entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!” (MARX, 1979, 19; cf. 1987b, 21). La mayor capacidad intelectual de algunos no debe, pues, *legitimarse como privilegio*, sino, por el contrario, traducirse en un mayor trabajo en pos de lograr una mayor capacidad intelectual *de todos*. Por lo demás, la althusseriana *naturalización de los intelectuales* como grupo especializado, guarda una estrecha relación con su *naturalización de la “ideología”* –entendida como “relación imaginaria con las condiciones de existencia reales” y “*como sistema de representaciones de masa*”–, que según este autor *existirá siempre*, incluso en la “sociedad comunista” (cf. ALTHUSSER, 1967, 192-196 [aquí 194, 195 y 192]), lo cual vuelve imprescindible la presencia eterna de un cuerpo exclusivo de *sacerdotes de la “ciencia”*. Se perpetúa así la separación de “la sociedad en dos partes, una de las cuales está elevada por encima de ella” (MARX, 1970, 666 [tesis 3, trad. rev.]; cf. 1978e, 6).

Conviene que volvamos en este punto a la fundamental *Introducción* de 1843-1844. Marx describe allí críticamente la división entre el “partido político *práctico*” y el “partido político *teórico*”<sup>14</sup>. El primero reclama la “negación de la filosofía” y “cree que llevar a cabo esa negación consiste en dar la espalda a la filosofía y murmurar, mirando para otro lado, algunas frases banales y malhumoradas sobre ella”, sobre su intelectualismo abstracto, elitista y estéril. De este modo, el *practicismo* (o *pragmatismo*) obvia que la filosofía es también un producto de la sociedad existente, y como tal no debe ser simplemente ignorada, sino más bien *superada* mediante una *crítica superior* y que vaya más allá de la pura crítica logrando prender en las masas, elevándose así a *práctica revolucionaria*, es decir, a emancipación humana y autoliberación *real*.

---

14 Téngase presente que, en la primera mitad del siglo XIX, Marx no utilizaba la expresión “partido político” en el moderno sentido *institucional*, sino en uno mucho más amplio, que ha sido recientemente reivindicado por Álvaro García Linera: “[...] el «partido político de la revolución» no es otra cosa que la sociedad misma en movimiento autodeterminativo. Sólo este «partido» puede «conducir» a la sociedad a la construcción de un nuevo poder-contrael-capital porque sólo la sociedad vital, creadora, conduciéndose a sí misma, ha de producir con la misma energía que produce la riqueza material-planetaria que sostiene a toda la humanidad, a las *relaciones de fuerzas de poder* que niegan y superan la relación de poder-de-el-capital. Aquellos destacamentos más esclarecidos, más activos, más sistemáticamente herederos de una fértil herencia de lucha común, más desprendidos de la materia del statu quo y más comprometidos con la voluntad social de revolucionar lo existente, hoy como ayer siguen siendo imprescindibles, pero no para «conducir» a la multitud como quien lo hace con un niño en medio de una autopista ni para «mostrar camino» a una supuesta masa inconsciente de sus requerimientos, sino para expandir, para generalizar, para ayudar a interconectar, para contribuir a prever las conveniencias y dificultades de lo que la sociedad laboriosa, sus infinitos grupos y unificaciones hacen, estén donde estén, contra el orden civilizatorio del capital, por el surgimiento de comunidad universal. Las vanguardias deben pues abandonar sus didácticas pretensiones aleccionadoras sobre la sociedad y deben ser más bien educadas por esa misma sociedad en lucha, que es la que en verdad alumbró y engendra las únicas opciones de autodeterminación, porque la emancipación humana o la hacemos todos en todo o no la hace nadie en nada.” (GARCÍA LINERA, 2009b, 28-29; cf. 2009a, 156-170).



“En una palabra: *no se puede superar la filosofía sin realizarla*. En el mismo error, sólo que con los factores *invertidos*, ha incurrido el partido político *teórico*, partiendo de la filosofía.” (MARX, 1982d, 496 [trad. rev.]; cf. 1981d, 384). Efectivamente, el “partido político” *teoricista* (o *intelectualista*) reduce, en cambio, la lucha a la mera crítica *filosófica* de la sociedad existente<sup>15</sup>, pero también soslaya que “la misma *filosofía existente hasta ahora* pertenece a ese mundo y es su *complemento* en el plano ideal”. Por tanto, no advierte que la crítica efectiva del mundo actual no puede dejar de incluir la crítica de la filosofía misma en su elitismo idealista; o sea, que una teoría verdaderamente (auto)crítica debe llevar a cabo la “*negación de la filosofía existente hasta ahora*, de la filosofía como filosofía”, y su transformación en *actividad práctico-crítica masiva*, vale decir, en *revolución*, emancipación social material e intelectual. “Nos reservamos el tratar más a fondo de este partido [<sup>16</sup>]. Su defecto fundamental se puede resumir así: *creer que se puede realizar la filosofía sin superarla*.” (MARX, 1978c, 216 [trad. rev.]; cf. 1981d, 384). De modo que la filosofía *no puede ser superada* (en la práctica), *sin ser realizada* (como práctica guiada por un poderoso *espíritu crítico masivo*<sup>17</sup>), y

---

15 “Pero para levantarse, no basta con levantarse en el *pensamiento*, dejando pendiente sobre la cabeza *real, sensible*, el yugo *real, sensible* [*wirkliche, sinnliche*], al que no se puede apartar por medio de lucubraciones, a fuerza de ideas. No obstante, la *crítica absoluta* [de Bruno Bauer y su grupo] ha aprendido de la *Fenomenología* hegeliana, cuando menos, *el arte de transformar cadenas reales, objetivas, existentes fuera de mí*, en cadenas *meramente ideales*, puramente *subjetivas*, sólo existentes *en mí*, y por ende todas las luchas *externas, sensibles* [*sinnlichen*], en puras luchas de ideas.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 92-93 [trad. rev.]; cf. 1962, 87).

16 En lo fundamental, esa crítica más detallada al teoricismo se llevaría a cabo primero en *La sagrada familia* (1844-1845) y luego —una vez superado también el malentendido respecto de Feuerbach— en *La ideología alemana* (1845-1846), ambas escritas junto a Friedrich Engels.

17 Véase la aguda crítica de Marx al *elitismo intelectual* del grupo liderado por Bruno Bauer. Por ejemplo la que se encuentra al inicio del capítulo 6 de *La sagrada familia*, bajo el título “El «espíritu» y la «masa»”, donde se lee,

viceversa, la filosofía *no puede ser realizada* (como teoría crítica verdaderamente emancipadora) *sin ser superada* (en una lúcida *práctica revolucionaria* popular)<sup>18</sup>.

Ahora bien, Marx también señala que esa revolución, esa emancipación humano-social *radical*, que equivale simultáneamente a la realización y a la superación de la filosofía, sólo puede consistir en la liberación de la “clase atada por *cadena radical*”, de la “clase que es ya la disolución de todas las clases” porque sufre plenamente en sí misma –y, por tanto, *encarna*– la “*negación de la propiedad privada*”: “Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial es el *proletariado*.” (1982d, 501-502; cf. 1981d, 390-391). De este modo, nuestro autor concluye especificando cuál es la clase social en la que la filosofía crítica debe lograr hacerse carne y fuerza práctica revolucionaria, si realmente aspira a *realizarse superándose a sí misma*: “La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado, el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía.” Algo que no ocurrirá hasta que “se hayan cumplido todas las condiciones interiores” (1978c, 223-224 [trad. rev.]; cf. 1981d, 391) esto es, hasta que la teoría crítica haya logrado “prender en las masas” respondiendo a *sus* propias necesidades *profundas*.

---

entre otras cosas, lo siguiente: “Esa relación *descubierta* por el señor Bruno no es otra cosa, en efecto, que la *consumación caricaturada críticamente*, de la *concepción hegeliana de la historia*, que a su vez no es sino la expresión *especulativa* del dogma *cristiano-germánico* relativo a la antítesis entre el *espíritu* y la *materia*, entre *Dios* y el *mundo*. Esta antítesis misma se expresa dentro de la historia, dentro del mundo de los seres humanos, en efecto, en que unos pocos *individuos* escogidos, en calidad de espíritu *activo*, se contraponen al resto de la humanidad en cuanto *masa carente de espíritu*, en cuanto *materia*.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 95; cf. 1962, 89).

18 Karl Korsch ofrece una interpretación bastante diferente de estos pasajes, en tanto no se limita –como Marx– a destacar el estrecho vínculo de la filosofía con la realidad, sino que además reconoce *realidad* a la filosofía misma (cf. KORSCH, 1971).

## IV

La crítica fundada por Marx es, pues, ante todo, la expresión teórica de las necesidades revolucionarias de los *no-propietarios*, vale decir, de los desposeídos, de los expropiados, que representan en sí mismos la necesidad social general de superar la *incoherencia* de la propiedad privada y todas sus segregaciones. Sabe que sus problemas no son puramente intelectuales, sino materiales. Pero también sabe que la práctica masiva es un poder material que sólo puede ser guiado en sentido revolucionario precisamente mediante la asimilación colectiva de una *teoría crítica coherente*, que es lo que ella misma pretende ser. Ahora bien, ¿lo es verdaderamente?

Según vimos, Gramsci en ningún momento duda de que esa teoría crítica – que él llama “filosofía de la praxis”– posea esa coherencia que la vuelve superior al “sentido común” y a cualquier otra “concepción del mundo”. Sin embargo, él mismo reconoce también –en otro lugar de los *Quaderni* (1981a, 1: 131-133 [texto A]; 1999a, 5: 248-251 [texto C]; cf. 1975, 419-421 y 1840-1844)– que Marx no dejó ninguna *exposición sistemática* de su teoría general, y que por tanto la coherencia interna de la misma no está simplemente *dada*, sino que es preciso –tanto desde el punto de vista *lógico* como del *político*– efectuar su *reconstrucción* a partir del estudio riguroso de toda la obra marxiana. En efecto, esa “coherencia esencial debe buscarse no en cada escrito individual o serie de escritos, sino en el desarrollo total del variado trabajo intelectual en el que los elementos de la concepción se hallan implícitos”, y por consiguiente, para acceder a esa supuesta coherencia “hay que hacer preliminarmente un trabajo filológico minucioso y realizado con el máximo escrúpulo de exactitud, de honradez científica, de lealtad intelectual, de ausencia de todo prejuicio y apriorismo

o toma de partido.” (GRAMSCI, 1999a, 5: 248; cf. 1975, 1840-1841).

Ahora bien, esa difícil tarea de especialista no solamente no está al alcance de cualquiera, sino que además los intelectuales seguidores de Marx no la han llevado a cabo con los mismos criterios, y menos aún con el mismo resultado. De ahí la enorme diversidad de los *marxismos* (cf. FERNÁNDEZ BUEY, 1999, 9-23; cf. 2006), que no permite hablar seriamente de “el marxismo” como pensamiento colectivo plenamente coherente, sino a lo sumo de un “sentido común” marxista.

Paradójicamente, pues, la “filosofía de la praxis” debe superar al “sentido común” a partir de una coherencia que ella misma aún no ha logrado alcanzar del todo. Eso significa que su análisis crítico del “sentido común” debe empezar por ella misma y brotar de su propio “núcleo sano [...], lo que precisamente podría llamarse buen sentido y que merece ser desarrollado y vuelto unitario y coherente” (GRAMSCI, 1986, 4: 249; cf. 1975, 1380). Este es el *primer sentido* en el que nos proponemos llevar a cabo una *reconstrucción lógico-política* de la teoría general iniciada por Marx, pues sin una coherencia crítica masificable no puede haber una práctica verdaderamente revolucionaria.

Para emprender ese trabajo filológico, las “cuestiones de método” apuntadas por Gramsci resultan de un inmenso valor:

Ante todo, hay que seguir el proceso de desarrollo intelectual del pensador, para reconstruirlo según los elementos que resulten estables y permanentes, es decir, que hayan sido realmente adoptados por el autor como pensamiento propio, distinto y superior al «material» anteriormente estudiado y por el cual puede haber sentido, en ciertos momentos, simpatía, al punto de haberlo aceptado provisionalmente y haberse servido de él para su labor

crítica o de reconstrucción histórica o científica. Esta advertencia es esencial particularmente cuando se trata de un pensador no sistemático, cuando se trata de una personalidad en la cual la actividad teórica y la actividad práctica están entrelazadas indisolublemente, de un intelecto, por lo tanto, en continua creación y en perpetuo movimiento. [...] La búsqueda del *leitmotiv*, del ritmo del pensamiento, es más importante que las citas individuales aisladas. (GRAMSCI, 1981a, 1: 131; cf. 1975, 419)

Y también podemos servirnos de las indicaciones metodológicas generales sugeridas por el propio Marx para el estudio de la economía de un país, pero que –como él mismo admite– son pertinentes para el análisis de cualquier realidad compleja. Pues bien, en este caso las utilizaremos para guiar una investigación general sobre la *riqueza teórica* de nuestro autor:

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela como falso. La población es una abstracción si de lado, p. ej., las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra huera si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, p. ej., el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. (MARX, 1971a, 1: 21; cf. 1983a, 34-35)

Traduzcamos: Parece justo empezar por el conjunto de la “población” concreta, vale decir, por la *variada multitud de escritos* que constituyen la “producción” total. Sin embargo, esto se revela como falso. Esa obra completa es una abstracción si de lado, p. ej., los diversos períodos en los que fue elaborada. Esos períodos son, a su vez, una palabra huera si

desconozco los temas en los que se centran: la crítica del Estado moderno y de la filosofía del derecho de Hegel, la relevancia de la práctica, el análisis de la ideología alemana en general, el de las revoluciones de 1848, la crítica de la economía política, etc. Estos últimos suponen la adopción de una concepción materialista de la historia, el reconocimiento de la lucha de clases, de la sociedad civil y la propiedad privada como base del Estado moderno, etc. La práctica, por ejemplo, no es nada sin una perspectiva social, histórica, materialista, etc.

Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples: de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. [...] Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. (MARX, 1971a, 1: 21; cf. 1983a, 35)

Nuestra reconstrucción de la teoría de Marx “por el camino del pensamiento” no comenzará, pues, por una “*biografía*, muy minuciosa con

*exposición* de todas las obras, incluso las más desdeñables, en orden cronológico, divididas según los diversos periodos: de formación intelectual, de madurez, de posesión y aplicación serena del nuevo modo de pensar” (GRAMSCI, 1981a, 1: 131; cf. 1975, 419). Este es el único punto en el que no seguimos las propuestas metodológicas gramscianas, precisamente porque entendemos que para la comprensión de las categorías fundamentales, o sea, de los “elementos estables y permanentes”, de los “conceptos más simples” y las “determinaciones más abstractas”, que constituyen el “Leitmotiv” y el “ritmo del pensamiento” de Marx, resulta estéril y hasta contraproducente intentar partir de una descripción de la “población” de sus obras, que –por más detallada y ordenada que intente ser– no puede dejar de aparecer inicialmente como una “representación caótica del conjunto” que será “volatilizada” de inmediato. Nuestra apropiación coherente de la teoría marxiana sólo empieza cuando –siguiendo al mismo Marx– somos capaces de reconocer los elementos más simples, abstractos y generales para, a partir de ellos, ir avanzando gradualmente hacia los más complejos, concretos y singulares.

De ese mismo trabajo de recomposición conceptual acaba desprendiéndose racionalmente una periodización no-superficial de la obra de Marx. Pues únicamente una articulación completa de las líneas fundamentales de su pensamiento nos permite definir distintos períodos en base a la presencia, la disposición y también la ausencia de conceptos clave. Podemos adelantar aquí que, en nuestro caso, sólo consideramos profundamente relevante la diferenciación de dos grandes períodos en la producción teórica original de Marx. Un período de juventud que va, aproximadamente, desde la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) hasta las *Tesis sobre Feuerbach* (primera mitad de 1845), y otro de “madurez” a partir de *La*

*ideología alemana* (segunda mitad de 1845).

El primer período se caracteriza básicamente por la traducción del pensamiento feuerbachiano en términos histórico-sociales, y gira en torno a la *práctica* como configuración *material* de la sociedad. Como mencionamos más arriba, sin tener del todo clara en un principio su propia superación de Feuerbach, Marx desarrolla un uso completamente *original* de sus categorías. Para él, la *enajenación intelectual del género humano en Dios o en la Idea absoluta* no es sino el complemento puramente espiritual de la *enajenación real de la sociedad humana en la propiedad privada y en el Estado*. Por lo tanto, la superación teórico-intelectual eficaz de la primera no puede prescindir de la superación práctico-material de la segunda, bajo la guía de una crítica del derecho y de la economía dominantes.

El “género humano” equivale para Feuerbach a la *mera suma de los individuos* y, por lo tanto, concibe su esencia de manera abstracta y ahistórica. Para Marx, por el contrario, el “género humano” es la *sociedad humana* y su *esencia concreta e histórica* está dada precisamente por “el conjunto de las relaciones sociales” (MARX, 1970, 667 [tesis 6]; cf. 1978e, 6).<sup>19</sup> Esto hace que en Marx la categoría de “enajenación” no sea en absoluto reia de *esencialismo*, como sí lo es en Feuerbach<sup>20</sup>, y que la

---

19 “La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados.” (MARX, 1971a, 1: 204-205; cf. 1983a, 189).

20 “No obstante el cambio que Feuerbach hace de esta categoría al utilizarla en la lucha contra la religión, en él ella pierde, debido a las limitaciones metafísicas de su punto de vista antropológico, el amplio sentido social e histórico que tenía en Hegel, pese a su desfiguración idealista. Marx ya en sus escritos anteriores [a los *Manuscritos económico-filosóficos*], desde *La cuestión judía*, hasta alcanzar su más alto nivel en la crítica de la economía clásica, dio a la categoría de enajenación un sentido cualitativamente nuevo, es decir, histórico-social, y por primera vez concebido de una manera



“emancipación humana” –que para éste se agota en una mera liberación intelectual de los individuos respecto de la religión y de la metafísica especulativa– se traduzca, para el *materialismo práctico en revolución socialista-comunista*.

En el segundo período, en cambio, el “ritmo del pensamiento” de Marx sigue menos el *ritmo de la práctica* que el *ritmo del desarrollo de las fuerzas productivas*, al que queda estrictamente subordinado el primero. Esto provoca un desplazamiento de las luchas sociales al plano de la “superestructura” y, por consiguiente, una tendencial *despolitización* del proceso económico de la sociedad. Podría decirse que, paradójicamente, el viejo revolucionario Marx parece criticar a la “economía política” por el hecho de no ser *pura economía*, sino también *política*<sup>21</sup>.

Aunque en este Marx “maduro” el *materialismo práctico no desaparece*, e incluso *se perfecciona*, lo cierto es que queda férreamente *sometido* a la ley principal de un nuevo *objetivismo histórico*: “Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua” (MARX, 1981f, 518; cf. 1961, 9). De este modo, la revolución socialista-comunista, la reapropiación colectiva del poder social, ya no depende *simplemente* de la capacidad de la teoría crítica de “prender en las masas” respondiendo a sus *necesidades* profundas, convirtiéndose así en poder popular práctico-crítico; pues ahora todo ello aparece casi automáticamente condicionado por una única *Necesidad* supuestamente más fundamental: el desarrollo de

---

científica. Él logró esto [...] en cuanto llevó a cabo una ruptura con el idealismo hegeliano y las limitaciones metafísicas de Feuerbach.” (LUKÁCS, 1977, 200).

las fuerzas productivas. La “ideología” del materialismo práctico, centrada en el poder transformador de la crítica masiva, acaba así siendo finalmente domesticada por la “ciencia”, por la observación de rígidas “leyes dialécticas” del proceso histórico, es decir, del desarrollo *objetivo* de los “modos de producción” y, en particular, del capitalismo<sup>22</sup>.

Marx subraya que la *producción* humana es siempre *social*. Ahora bien, la

---

21 En realidad, conviene recordar que, en la denominación de la disciplina criticada por Marx, el adjetivo “política” no se refiere de ningún modo al reconocimiento de las luchas de poder que atraviesan la sociedad, sino simplemente a que esa ciencia estudia el funcionamiento de la producción, la distribución y el consumo *al nivel del Estado-nación*, y no ya del hogar familiar. Más aún, la *economía política* se diferencia explícitamente a sí misma de la *política* a secas, a la que, por lo demás, concibe tradicionalmente en el sentido estrecho que la restringe a la organización y el gobierno del Estado. Así, Jean-Baptiste Say, por ejemplo, explicaba lo siguiente: “Se ha confundido por mucho tiempo la *Política* propiamente tal, la ciencia de la organización de las sociedades [como Estados], con la *Economía política*, que es la que enseña cómo se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas. Sin embargo, las riquezas son esencialmente independientes de la organización política. En cualquiera forma de gobierno puede prosperar un Estado, con tal que su administración sea buena. [...] Confundiendo en unas mismas investigaciones los principios que constituyen un buen gobierno, y aquellos en que se funda el aumento de las riquezas, ya sean públicas o privadas, no es extraño que se hayan embrollado muchas ideas en vez de ilustrarlas. [...] Me parece que desde Adam Smith se han distinguido constantemente estos dos cuerpos de doctrina, reservando el nombre de *Economía política* a la ciencia que trata de las riquezas, y usando del de *Política* sin ningún aditamento, para designar las relaciones que hay entre el gobierno y el pueblo, y las de los gobiernos entre sí.” Y en una nota al pie explicaba la etimología griega de la construcción *Economía política*: “De *oikos*, casa, y de *nomos*, ley. *Economía*, ley con que se gobierna la casa. Por *casa* entendían los Griegos, todos los bienes que posee la familia. La palabra *política* extiende esto a la familia política, a la nación. La *Economía política* es la *economía de la sociedad* [organizada como *Estado*].” (SAY, 1839, I: 1-3).

22 A pesar del carácter esquemático de la apretada síntesis que acabamos de realizar –o, tal vez, precisamente gracias a él–, ya puede entreverse que nuestra apreciación de esos dos grandes períodos en la obra de Marx constituye casi exactamente el reverso de la de Althusser (cf. 1967, 24-32). En efecto, este autor, al que –en *Pour Marx* y *Lire le Capital*– parece preocuparle más encontrar la “especificidad” de la “ciencia marxista” que su

producción de una determinada sociedad es ante todo eso mismo: *producción de un determinado orden social*<sup>23</sup>, es decir, *política*. En efecto, toda sociedad produce sólo a partir de un *determinado orden* que se da a sí misma como *acto productivo primordial*. Ese orden social concreto es, así, en todo momento, el resultado de un complejo proceso fundamental de *producción política*, que abarca todos los ámbitos de la actividad humana

---

coherencia revolucionaria, considera que en *La ideología alemana* tiene lugar una “ruptura epistemológica” que marca una separación entre el carácter puramente “ideológico” y aún no “marxista” de las obras de juventud, y el carácter “científico” y propiamente “marxista” de la “nueva problemática” que con esa obra se inaugura: “*La ideología alemana* es el primer texto que marca la ruptura consciente y definitiva con la filosofía y la influencia de Feuerbach.” (1967, 35). De este modo, a Althusser se le escapa la profunda “especificidad marxista” del trabajo de *traducción histórico-social* de las categorías feuerbachianas, brillantemente llevado a cabo por el joven Marx a partir de 1843. Despacha rápidamente toda esa novedosa producción crítica marxiana como “de hecho feuerbachiana en su totalidad” (1967, 30). Pero lo verdaderamente reprochable es su ceguera ante el hecho de que esa *original superación marxiana de Feuerbach* no solamente es anterior a su mera verbalización en 1845, sino que además se extiende por todas las obras de “madurez” de Marx —donde se vuelve abiertamente una y otra vez sobre el problema clave de la *enajenación* de los medios de producción y, por ende, también de la actividad laboral misma y sus productos (cf. por ej. 1971b, 2: 394 y ss.; 1983a, 721 y ss.)—, aunque quede en ellas subordinada a la “la nueva problemática” (“científica”) del desarrollo de las fuerzas productivas. No obstante, Althusser percibe con claridad la encrucijada que será su propia perdición: “según si se declara o no verdaderamente marxista la crítica [...] de Hegel expuesta por Marx en los textos del 43, uno se hará una idea muy diferente de la naturaleza última de la filosofía marxista” (1967, 30). Y entonces, seguro de haber hecho la elección correcta, toma distancia crítica de “la obra tan importante, según mi opinión, de Della Volpe y Colletti en Italia”: “Esta obra supone, sin duda, la existencia de una ruptura entre Hegel y Marx, entre Feuerbach y Marx, pero sitúa esta ruptura en el 43, a nivel del prefacio a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Este simple desplazamiento de la ruptura influye profundamente sobre las consecuencias teóricas que se sacan, y no sólo sobre la concepción de la filosofía marxista, sino también, como se verá en una próxima obra, sobre la lectura y la interpretación de *El capital*.” (1967, 30-31). Efectivamente, esto es así. Ahora bien, nuestra coincidencia en este punto con Della Volpe y Colletti no significa de ninguna manera que suscribamos plenamente ese *otro* marxismo cientificista que es propio de

y está atravesado por diversas relaciones de poder entre los miembros de la sociedad. Por lo tanto, la producción social es siempre *política*, porque está constituida por múltiples fuerzas que –consciente o inconscientemente– se debaten entre la reproducción y la transformación del orden existente. De ahí que nos resulte absurdo concebir el desarrollo de las fuerzas productivas como un fenómeno *pre-político* o *apolítico*, puramente *cuantitativo*.

Como comprobamos más arriba al asomarnos a la *Introducción* de 1843, esta concepción amplia de la política, extendida al conjunto de la vida social –y por ende también a la economía–, aparece claramente en el joven Marx, pero no recibe la denominación de “política”, que nuestro autor –siguiendo en esto a Hegel y a la tradición– reserva sólo para lo relativo al Estado. Dicho de otro modo, el primado de lo *político social* –que será luego abandonado por el Marx “científico”– no es en absoluto ajeno al Marx “ideológico”, pero para éste lo explícitamente “político” es más bien lo *político estatal*, esto es, lo político en sentido restringido. Sin embargo, en los escritos de la *Gaceta Renana*, y hasta los primeros meses de 1844, Marx todavía demuestra un profundo interés por la política –siempre entendida como lucha por la organización del Estado–, considerándola como una parte fundamental de la lucha social. Mientras que, en cambio,

---

éstos (cf. FERNÁNDEZ BUEY, 1984).

- 23 Así, en el tomo tercero de *El capital*, por ejemplo, se sostiene que todo proceso de producción social “es tanto un proceso de producción de las condiciones materiales de existencia de la vida humana como un proceso que operándose en específicas relaciones histórico-económicas de producción, produce y reproduce estas relaciones mismas de producción y junto con ello a los portadores de este proceso, sus condiciones materiales de existencia y sus relaciones recíprocas, vale decir su formación económico-social determinada, pues la totalidad de esas relaciones con la naturaleza y entre sí en que se encuentran y en que producen los portadores de esa producción, esa totalidad es justamente la sociedad, considerada según su estructura económica.” (MARX, 2009d, 1042; cf. 1964, 826-827).

como veremos a continuación, nuestro autor acaba luego contraponiendo la lucha *social* a la *política*.

Los problemas comienzan cuando, en la *Crítica del derecho público hegeliano* (verano de 1843), Marx asume polémicamente la moderna separación –ya analizada por Hegel a su manera– entre el “Estado político” y la “sociedad civil”. En contra del idealismo hegeliano, y con lenguaje feuerbachiano, subraya: “Lo mismo que la religión no crea al ser humano sino el ser humano a la religión, lo mismo no es la Constitución quien crea al pueblo sino el pueblo a la Constitución” (1978a, 37 [trad. rev.]; cf. 1981a, 231). Y en el mismo sentido –pero imitando ahora el lenguaje kantiano–, subraya que el pueblo real, o sea, la “sociedad civil”, es lo que constituye el “*contenido* hacia el que el *Estado político* se comporta como la *forma organizativa*; propiamente, como el entendimiento determinante, limitativo, que unas veces afirma y otras niega y que en sí mismo carece de contenido”<sup>24</sup>. De este modo, “el *Estado*, la *ley*, la *Constitución* son lo

---

24 “La familia y la sociedad civil son partes reales del Estado, reales existencias espirituales de la voluntad, ellas son las maneras de ser del Estado; la familia y la sociedad civil *se hacen* Estado. Ellas son el motor. En cambio, según Hegel, son *producto* de la Idea real; no es el propio curso vital de ellas lo que confluye en el Estado, sino el curso vital de la Idea, que las ha discernido de sí, o sea que son la finitud de esta Idea; deben su existencia a otro espíritu que no es el suyo propio; son determinaciones puestas por un tercero y no autodeterminaciones. [...] Pero [en Hegel] la condición se convierte en lo condicionado, lo determinante en lo determinado, lo productivo en producto de su producto; simplemente la Idea real se rebaja a la «finitud» de la familia y de la sociedad civil, disfrutando y produciendo así con la superación de éstas la propia infinitud. [...] La realidad es que el Estado se desprende de la masa formada por los miembros de la familia y por los miembros de la sociedad civil. La especulación expresa esta realidad como obra de la Idea; no como idea de la masa, sino como obra de una Idea subjetiva, distinta de la realidad [...]. De este modo la realidad empírica es tomada como es. También se la declara racional, pero no por su propia razón sino porque el hecho empírico tal y como existe empíricamente tiene otro significado que él mismo. El hecho del que se parte no es concebido como tal, sino como resultado místico. La realidad se convierte en fenómeno, cuando de hecho es

dominante, sin que realmente dominen, es decir, sin que penetren de un modo material el contenido de las demás esferas no políticas” (1982b, 344; cf. 1981a, 232):

La *vida política* en sentido moderno es el *escolasticismo* en la vida del pueblo. La *monarquía* es la perfecta expresión de esta enajenación. La *república* es la negación de la enajenación sin salir de ella. Se comprende por qué la Constitución ha comenzado a existir como tal allí donde el ámbito privado ha alcanzado existencia autónoma. Donde el comercio y la propiedad del suelo todavía no se han liberado, emancipado, tampoco lo ha hecho la Constitución. (1978a, 39; cf. 1981a, 233) <sup>25</sup>

Pero ¿es coherente afirmar así, desde el materialismo práctico, que esas “esferas” autónomas de la “sociedad civil” son “no políticas”, es decir, que “el Estado material no es el Estado político” (MARX, 1982b, 344; cf. 1981a, 233)? Marx se muestra ambiguo en este punto. Es cierto que existen pasajes en esa misma obra en los que intenta –aunque de manera ocasional y poco consecuente– dar un *contenido social real* al término

---

el único contenido de la Idea. Además la Idea tiene un fin exclusivamente lógico, el de «ser Espíritu real, conscientemente infinito». En este párrafo [§ 262] se halla expresado todo el misterio de la *Filosofía del Derecho* y en general de la filosofía de Hegel.” (1978a, 8-10 [trad. rev.]; cf. 1981a, 207-208).

25 Semanas más tarde, en *La cuestión judía*, escribirá asimismo: “Sin embargo la anulación política de la propiedad privada no acaba con ella, sino que incluso la supone. El Estado suprime a su modo las diferencias de *nacimiento, estamento, cultura, ocupación*, declarándolas *apolíticas*, proclamando *por igual* a cada miembro del pueblo participe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones *actúen a su modo* y hagan valer su ser *específico*. Muy lejos de suprimir estas diferencias *de hecho*, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como *Estado político* e imponer su *generalidad*.” (1978b, 185-186; cf. 1981c, 354).

“política”, criticando el formalismo del mero “Estado político” y la consideración de la “sociedad civil” como “apolítica”:

La sociedad civil es la sociedad política *real*. Entonces carece de sentido plantear exigencias cuya única base es la concepción *teológica* de un Estado político separado en la realidad de la sociedad civil.

La *cuestión* de si la sociedad civil debe tomar parte en el Poder Legislativo mediante *diputados* o por la participación directa de «todos y cada uno» es en sí misma un problema dentro de la *abstracción del Estado político*, propio del *Estado político abstracto*; es una cuestión política *abstracta*. (MARX, 1978a, 148 y 145 [trad. rev.]; cf. 1981a, 325 y 322).<sup>26</sup>

Ahora bien, a partir de la segunda mitad de 1844 puede apreciarse claramente cómo lo que aquí se denominaba “política abstracta” o “política formal” –*política enajenada*, podríamos decir– pasa a ser la “política” sin más. *Marx renuncia así definitivamente a hacer un uso social del término “política”, al tiempo que se propone hacer un uso político del término “social”*. Esto último se observa ya manifiestamente en sus críticas al artículo escrito por Ruge con motivo de la revuelta de los tejedores de Silesia a mediados de 1844:

Hay que decir que Alemania revela tanta vocación *clásica* por la revolución *social*, como incapacidad para la revolución *política*. Pues así como la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia *política* de Alemania, la capacidad del proletariado alemán –aun prescindiendo de la teoría alemana– es la capacidad

---

<sup>26</sup> Véase también el siguiente pasaje de *La cuestión judía*: “La contradicción que advertimos entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, es la contradicción entre la política [estatal] y el poder del dinero en general. Mientras que la primera predomina idealmente sobre el segundo, en la práctica se convierte en su vasallo.” (1982c, 487; cf. 1981c, 374).

*social* de Alemania. La despreocupación entre el desarrollo filosófico y el desarrollo político no es, en Alemania, ninguna *anomalía*. Representa una desproporción necesaria. Solamente en el socialismo puede un pueblo filosófico encontrar su práctica adecuada y, por tanto, solamente en el *proletariado* puede encontrar el elemento activo de su liberación. (1982e, 517; cf. 1981e, 405)

No obstante, hacia el final del mismo artículo añade una explicación que –a nuestro entender– revela la naturaleza íntimamente contradictoria de esa opción terminológica:

La *revolución* en general –el *derrocamiento* del poder existente y la *disolución* de las viejas relaciones– es un *acto político*. Y sin *revolución* no puede realizarse el *socialismo*. Este necesita de dicho *acto político*, en cuanto necesita de la *destrucción* y la *disolución*. Pero, allí donde comienza su *actividad organizadora*, allí donde se manifiesta su *fin en sí*, su *alma*, el socialismo se despoja de su envoltura *política*.” (MARX, 1982e, 517 y 520; cf. 1981e, 405 y 409)<sup>27</sup>

En cambio, varios pasajes de los *Quaderni* de Gramsci apuntan explícitamente al concepto ampliado de la política<sup>28</sup> que aquí reafirmamos,

---

27 Compárese este lenguaje con las apologías marxianas de la política que todavía aparecen –no sin ambigüedades– en las famosas cartas enviadas al propio Ruge en mayo y en septiembre de 1843 –es decir, en la época de la *Crítica del derecho público hegeliano* y *La cuestión judía*–, pero publicadas en los *Anuarios franco-alemanes* en febrero de 1844, es decir, sólo unos pocos meses antes del artículo aquí citado, que es de julio-agosto (cf. MARX, 1982a, 445-460; 1981b, 338-346).

28 Además de la ya citada afirmación de que, conscientemente o no, “el actuar es siempre un actuar político” (GRAMSCI, 1986, 4: 248; cf. 1975, 1378-1379), podemos citar, por ejemplo, la de que “se puede identificar la política y la historia y por consiguiente toda la vida y la política” (1999a, 5: 24; cf. 1975, 1569), o bien esta otra: “Todo es política, incluso la filosofía o las filosofías” (1984b, 3: 173-174; cf. 1975, 886). Ya en el editorial que encabeza el número



bajo la convicción de que resulta indispensable para dar a la teoría fundada por Marx una mayor coherencia. Reconocemos así que la política *estatal* (*formal, abstracta, representativa, institucional*) se encuentra abarcada y desbordada por la política *social* (*material, concreta, inmediata, sustancial*) o *sociopolítica*, si se prefiere. Según esta concepción, la economía es ciertamente la base de la política, *pero no porque sea algo distinto de ella, sino porque es su parte fundamental*, la que constituye precisamente la *estructura material* que, en buena medida, condiciona todo el resto de la actividad política, esto es, la configuración de las instituciones y de la cultura en su conjunto (la llamada *superestructura*). Esto nos permite indicar cuál es el *otro sentido* en el que intentaremos efectuar

---

35 de la primera serie de *L'Ordine nuovo* puede leerse: “En el fondo de todo problema de producción está el problema político, esto es, el de las relaciones sociales, el del funcionamiento orgánico de la sociedad. Para organizar seriamente la producción es preciso anteriormente, o mejor, contemporáneamente, organizar en relación con ella a toda la sociedad, que en la producción tiene su expresión más genérica y directa. La producción es el alma de la sociedad, su símbolo más comprensivo e inmediato.” («Produzione e politica» 1920 [trad. nuestra]). Esta última fórmula, la que afirma que la producción es el “símbolo más comprensivo e inmediato” de la organización social —o sea de la política—, curiosamente parece una inversión de la famosa sentencia que V. I. Lenin pronunciaría por primera vez casi un año más tarde, en un discurso del 30 diciembre de 1920, a saber: “la política es la expresión más concentrada de la economía” (1977a, 328; cf. 1977b, 354). Creemos que resulta conveniente enderezar esta máxima según el espíritu ordinovista, subrayando que *la economía es la expresión más concentrada de la política*. Por lo demás, cabe señalar que poco después, en 1923, Trotski traza explícitamente una diferenciación entre “la política en el sentido más estricto e inmediato, en el sentido estrecho del término” y la política “en el sentido amplio, filosófico”, a la vez que ofrece una diferente exégesis de la mencionada frase oracular de Lenin. En ambos casos, sin embargo, la explicación allí brindada nos resulta bastante confusa y poco convincente, entre otras cosas porque entendemos que Lenin, al igual que Marx —con la excepción mencionada— y que Engels, jamás se refirió a la “política” en un “sentido amplio, filosófico”, sino más bien en el estrecho sentido institucional-representativo (cf. TROTSKI, 2004, 9-19). Para un tratamiento más detallado —y a la vez más embrionario— de esta cuestión, nos permitimos remitir a nuestras viejas “Notas sobre el lugar de la política en la fundamentación del materialismo histórico” (CANDIOTI, 2010).

una *reconstrucción lógico-política* de la teoría fundada por Marx, a saber: el de una *crítica de la economía apolítica*, esto es, del mero productivismo (o economicismo), que entendemos que pone en jaque la *coherencia revolucionaria* propia del materialismo práctico. Este materialismo de la práctica –insistimos– sigue desarrollándose en el Marx posterior a 1845, sólo que oprimido por el objetivismo dialéctico del desarrollo de las fuerzas productivas. Creemos que es posible quitarle ese peso muerto de encima.

\* \* \*

Nuestra exposición se articula básicamente en tres largos capítulos. En los dos primeros llevaremos a cabo una reconstrucción de la teoría revolucionaria de Marx –la que denominamos “materialismo práctico”– a partir de nociones que atraviesan los dos grandes períodos arriba mencionados, e incluso también de aportaciones clave que pertenecen sólo a la segunda etapa (por ejemplo: las concernientes a la teoría del valor). No por casualidad, a lo largo de ambos apartados irán apareciendo de a poco las llamadas *Tesis sobre Feuerbach*, que representan una síntesis genial del materialismo revolucionario de Marx, pero a la vez sólo pueden ser adecuadamente comprendidas si no se las lee de manera aislada. Sobre todo en el primer capítulo –“Práctica y conocimiento”– subrayamos la diferencia, fundamental para Marx, entre el conocimiento como actividad meramente intelectual y la práctica como actividad material, y señalamos los problemas de interpretación que a ese respecto han suscitado las *Tesis*. Empieza allí un cuidadoso contraste entre el materialismo de Feuerbach y el de Marx dentro de su común oposición a Hegel. Este análisis se

profundiza en el segundo capítulo –“Práctica y propiedad”– donde se incorpora el concepto de “enajenación” (*Entfremdung*), al que cada uno de los tres autores otorgan un sentido claramente diverso. A partir de la noción de “enajenación real”, que Marx coloca en la base de la enajenación espiritual criticada por Feuerbach, nos internamos en los desarrollos críticos de la propiedad privada y del Estado, para acabar presentando la revolución socialista-comunista como momento de plena *reapropiación social del poder previamente enajenado*. El tercer y último capítulo –“Práctica y ne(ce)sidad(es)”– está, en cambio, dedicado a impugnar lo que antes hemos llamado “objetivismo histórico” de Marx, esto es, el fatalismo economicista que daña la coherencia de su teoría revolucionaria mediante la incorporación del “desarrollo de las fuerzas productivas” como categoría fundamental. Ahora bien, la crítica de este concepto supone también la capacidad de situarlo en el marco de un problemático intento de “inversión materialista” de la dialéctica hegeliana entendida como lectura mistificada del proceso histórico, el cual no consistiría ahora en el *despliegue implacable* de la Idea en toda su infinita riqueza meramente espiritual, sino más bien en el *inevitable* desarrollo del poder productivo –material e intelectual– de la sociedad. Finalmente, recogeremos en unas “Conclusiones” los resultados alcanzados a lo largo de nuestro recorrido, así como también los principales escollos encontrados y algunas posibles líneas de investigación futura que permitan profundizar la coherencia de la teoría crítica iniciada por Marx.



## 1. Práctica y conocimiento: ¿materialismo o idealismo?

Los breves rayos de luz que se encuentran en las *Tesis sobre Feuerbach* encandilan a todos los filósofos que se le acercan, pero todos sabemos que un rayo enceguece en lugar de iluminar, y que nada es más difícil de situar en el espacio de la noche que un estallido de luz que la rompe. Será sin duda necesario hacer visible, algún día, lo enigmático de esas once tesis falsamente transparentes.

LOUIS ALTHUSSER

(1967, 29)

Tengamos en cuenta, además, que es de gran importancia práctica distinguir percepciones de representaciones, por grande que sea la intensidad con que estas últimas se recuerden. Toda nuestra vinculación con el mundo exterior, con la realidad, depende de esta capacidad.

SIGMUND FREUD

(1984, 14: 230; cf. 1946, 10: 422)

## 1.1. El problema de las “Tesis sobre Feuerbach”

En 1888, Engels reedita como libro su reciente *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica Alemana*<sup>29</sup>, y añadiéndole como apéndice once breves notas inéditas de Marx que más tarde serían popularizadas como las *Tesis sobre Feuerbach (TF)*. En realidad, aunque Engels no lo explicitara, se trataba de una versión levemente retocada por su propia pluma. Los apuntes originales –que sólo llevaban por título *Ad Feuerbach*– habían sido escritos por Marx en Bruselas durante la primavera de 1845, inmediatamente antes de redactar junto al propio Engels, entre ese mismo año y el siguiente, el borrador de *La ideología alemana (IA)*. Sin embargo, la publicación de esta última obra, mucho más minuciosa y extensa, no pudo concretarse en su momento y luego fue desestimada por sus propios autores<sup>30</sup>.

Al retomar la reflexión crítica sobre la filosofía clásica alemana, pocos años después de la muerte de Marx, el viejo Engels –que se hallaba

---

29 Publicado por primera vez en *Die Neue Zeit*, año IV, números 4 y 5, 1886. Luego revisado y editado como volumen independiente en Stuttgart, 1888 (cf. ENGELS, 1981b; 1962a).

30 Es lo que Marx explica en su famoso prólogo de 1859: “Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas [...], había llegado por distinto camino [...] al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; en realidad liquidar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito —dos gruesos volúmenes en octavo— llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de esto, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, estaba ya conseguido.” (MARX, 1981f, 519; cf. 1961, 10).

ocupado, entre otras muchas cosas, en preparar la publicación de los tomos segundo y tercero de *El Capital*– no cambia de idea con respecto a *IA*, pero en cambio sí considera oportuno dar a conocer las *TF*. Esto es lo que escribe al respecto en el prólogo a su *Ludwig Feuerbach*:

Desde entonces han pasado más de cuarenta años, y Marx murió sin que a ninguno de los dos se nos presentase ocasión de volver sobre el tema. Acerca de nuestra actitud ante Hegel, nos hemos pronunciado alguna que otra vez, pero nunca de un modo completo y detallado. De Feuerbach, aunque en ciertos aspectos representa un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción, no habíamos vuelto a ocuparnos nunca. [...] Antes de mandar estas líneas a la imprenta, he vuelto a buscar y a repasar el viejo manuscrito de 1845-46. La parte dedicada a Feuerbach no está terminada. La parte acabada se reduce a una exposición de la concepción materialista de la historia, que sólo demuestra cuán incompletos eran todavía por aquel entonces, nuestros conocimientos de historia económica. En el manuscrito no figura la crítica de la doctrina feuerbachiana; no servía, pues, para el objeto deseado. En cambio, he encontrado en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach que se insertan en el apéndice. Trátase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo. (ENGELS, 1981b, 354; cf. 1962a, 263-264)

Así pues, más de cuatro décadas después de que fueran redactadas, Engels dio a conocer las *TF* silenciosamente corregidas por él mismo y, sobre todo, completamente aisladas de la *IA*, cuya publicación desestimó alegando que “en el manuscrito no figura la crítica de la doctrina feuerbachiana”. Hoy

sabemos que esto último es falso, aunque sí sea cierto, en cambio, que “la parte dedicada a Feuerbach no está terminada”. En cualquier caso, debieron pasar *otros* cuarenta años hasta que por fin se publicaran –entre 1924 y 1926– tanto la versión original de las *TF* redactada por Marx como la parte de *IA* que, en la misma época, se ocupaba de Feuerbach<sup>31</sup>. Esto significa que durante unos *ochenta años* –que es casi la mitad del tiempo que lleva vivo el materialismo histórico– tanto sus seguidores como sus detractores se vieron privados de la lectura y la confrontación de estos dos textos mellizos, en los que Marx –acompañado por Engels– llevó a cabo su “ajuste de cuentas” con la “conciencia filosófica anterior” (MARX, 1981f, 519; cf. 1961, 10). Y también significa que durante casi cuatro décadas se accedió únicamente a las *TF* –y en la versión publicada por Engels–, lo cual trajo como consecuencia algunas serias confusiones<sup>32</sup>. Porque, si bien Engels acierta al señalar que este escrito “contiene el germen genial de la

---

31 Ambos textos aparecieron por primera vez en el volumen 1 de la revista *Archiv K. Marksa i F. Engel'sa*, editado en 1924 por el Instituto Marx-Engels de Moscú bajo la dirección de David Riazanov. La versión marxiana de las *TF* se publicó allí en alemán y en ruso (pp. 200-210), mientras que la parte de *IA* que trata sobre el pensamiento de Feuerbach (“I. Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas”) vio la luz primero en ruso, en el citado volumen de 1924 (pp. 212-256), y sólo dos años más tarde en alemán, en el *Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau*, vol. 1 (Frankfurt am Main: Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, 1926, pp. 230-306) (cf. BURKHARD, 1985; LABICA, 1987; CARVER, 2010; GONZÁLEZ VARELA, 2012).

32 No olvidemos que hubo también otros textos de gran importancia que sólo vieron la luz mucho más tarde, como los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844), editados en 1932, o los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-1858) –más conocidos como *Grundrisse*–, que se publicaron por primera vez completos en Moscú en 1939-41, en plena Segunda Guerra Mundial, y luego en Berlín Este en 1953 (cf. MARX, 1971a, 1: VII-VIII). No obstante, cabe destacar que la “Introducción” a los *Grundrisse* ya había sido publicada por Kautsky en *Die Neue Zeit*, en 1903, y aparece asimilada y citada por Lukács, por ejemplo, en 1919 (cf. MUSTO, 2008, XXI; MUSTO, 2010; LUKÁCS, 1985, 82-83).



nueva concepción del mundo”<sup>33</sup>, también reconoce que se trata de “notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación” (ENGELS, 1981b, 354; cf. 1962a, 264). Ahora bien, precisamente por esto último, resulta lamentable que él no pudiera prever los importantes *malentendidos* que tales notas generarían mientras no pudieran ser cotejadas con la sección de *IA* sobre Feuerbach, escrita por Marx en la misma época (cf. MACHEREY, 2008, 24-26).<sup>34</sup>

33 Resulta cuestionable, en cambio, a partir de lo ya adelantado en nuestra Introducción, que las *TF* sean consideradas el “primer documento” en que se contiene ese “germen genial”, dado que la nueva concepción del mundo que ya venía siendo esbozada desde hacía un par de años, bajo inspiración feuerbachiana pero yendo de hecho mucho más allá de los planteamientos del autor de *La esencia del cristianismo*. Lo que ciertamente puede afirmarse de las *TF*, en este sentido, es que constituyen el primer documento en que Marx se distancia *explícitamente* del carácter ahistórico (y apolítico) del materialismo de Feuerbach, y por tanto el primer documento en que se registra la plena *conciencia* de Marx acerca de su propia autonomía teórica.

34 Por lo demás, la existencia de dos versiones de las *TF* no ha sido jamás – hasta donde sabemos– reconocida o suficientemente destacada por quienes han publicado el texto en castellano, empezando por las casas editoras de Moscú, que propagaron también este descuido en otras lenguas. Así, aun luego de que la versión de Marx viera la luz en 1924, ha seguido publicándose la de Engels de manera acrítica, predominante y hasta exclusiva. La primera presentación en castellano del escrito original –y también la única hasta el día de hoy, si dejamos de lado apariciones fragmentarias contenidas en la bibliografía crítica– es la de Wenceslao Roces incluida como apéndice en la primera edición integral de *IA* en nuestra lengua, realizada por la editorial Pueblos Unidos (Montevideo) en 1959 y reproducida más tarde por Crítica-Grijalbo (Barcelona) (cf. MARX Y ENGELS, 1970a, 665-668). Es posible, pues, en principio, remitir a esta edición como traducción de la versión original de las *TF*, y a las diversas ediciones en castellano realizadas en Moscú, como traducción de la versión retocada por Engels (cf. MARX, 1981g; MARX Y ENGELS, 1974a, 7-12). Sin embargo, debe tenerse presente que, como veremos, todas estas traducciones son considerablemente defectuosas. Por este motivo, nosotros optamos muchas veces por revisarlas en base a una clásica edición en alemán (respectivamente: MARX, 1978e; 1978f). Para un cotejo y análisis detallado las diferencias entre la versión marxiana y la versión engelsiana de las *TF*, y una consideración de los motivos que pueden haber llevado a Engels a introducir cambios *en cada una* de las tesis, remitimos principalmente a los

Probablemente el mayor de esos equívocos es el que se ha producido en torno a la definición marxiana de la “práctica” (*Praxis*) como “actividad humana sensible” (*sinnliche menschliche Tätigkeit*) o “actividad sensible-humana” (*menschlich-sinnliche Tätigkeit*), en la primera y en la quinta de las *TF*, respectivamente. Se trata de una actividad sensible que –según se especifica en la primera tesis– es, en cuanto tal, “la actividad real” (*die wirkliche, sinnliche Tätigkeit*) de los seres humanos; una “actividad objetiva” (*gegenständliche Tätigkeit*) que, a la vez, debe ser captada como “subjetiva” (*subjektiv*) (Cf. MARX, 1978e, 5-7). ¿Qué significa todo esto? ¿En qué sentido debe entenderse la practica como una actividad humana que es “sensible” (*sinnliche*)? ¿En tanto actividad humana *que puede ser percibida por medio de los sentidos*, o en tanto actividad *de los propios sentidos*? ¿A qué otra actividad humana se opone como la actividad “real” (*wirkliche*)? ¿Es ella “objetiva” (*gegenständliche*) en el sentido *gnoseológico* o en el sentido *ontológico* del término? Y, finalmente, ¿cómo puede decirse, al mismo tiempo, que es “subjetiva” (*subjektiv*)?

Nadie que haya podido leer otros textos escritos por Marx en la misma época –y sobre todo la parte de *IA* dedicada a Feuerbach– debería dudar de que con esta calificación de la práctica como “actividad humana sensible” que, en tanto tal, es “real” y, a un tiempo, “objetiva” y “subjetiva”, él no se estaba refiriendo a ninguna actividad cognitiva o *interior* –que, como veremos, es lo que muchos han creído–, sino simplemente al conjunto de la práctica social en tanto *actividad humana tangiblemente transformadora del “mundo exterior sensible” (sinnliche Außenwelt) al que pertenece* (MARX, 1978d, 350; cf. 1968a, 512). Lejos de pretender destacar allí una determinada forma de actividad intelectual, teórica, espiritual, lo que hace

---

minuciosos trabajos de Arrigo Bortolotti (1976), Georges Labica (1987) y Pierre Macherey (2008).

Marx es, por el contrario, anteponer a todo acto de conocimiento la *actividad material humana* que lo hace posible y lo condiciona desde el principio. Tomemos como ejemplo el siguiente pasaje de *IA*:

Feuerbach habla especialmente de la **intuición** [*Anschauung*] de la naturaleza por la ciencia, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de las ciencias naturales, a no ser por la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales «puras» sólo adquieren su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad **sensible** [*sinnliche*] de las personas. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear **sensibles** [*sinnliche*], esta producción, la base de todo el mundo **sensible** [*sinnlichen*] tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia **capacidad de intuición** [*Anschauungsvermögen*] y hasta su propia existencia. (MARX Y ENGELS, 1981b, 25; cf. 1978d, 44) <sup>35</sup>

La profunda “revolución teórica” de la que parte Marx consiste precisamente en el reconocimiento de que, al contrario de lo que se había creído hasta entonces, *la actividad intelectual humana siempre está precedida, desbordada y condicionada por la actividad práctica*, aun cuando el conocimiento pueda a su vez orientar luego *parcialmente* esa

---

35 En este pasaje, además de señalar la aparición de los términos *Anschauung* y *sinnlich* hemos sustituido con las palabras en negrita su traducción –en la edición citada– como “contemplación” y “sensorial”/“sensorio”, respectivamente (más abajo explicaremos los motivos de esta modificación). Además, hemos subrayado la expresión “personas” con la que reemplazamos aquí la traducción original de *Menschen* como “hombres”, que podría ser erróneamente interpretada como “varones” (recuérdese la advertencia hecha en “Prólogo” sobre el uso del género gramatical).

acción que tiene lugar fuera de él mismo. En efecto, no puede negarse la existencia de este momento de influjo de la actividad intelectual sobre la material, pero la lección de Marx es que no se trata en absoluto del momento inicial o fundamental, como se había creído hasta él. El pensamiento tradicional sólo había considerado la práctica como totalmente subordinada a la teoría, como una mera aplicación o realización –más o menos directa– de ésta; y tal *teoricismo* (o *intelectualismo*) le impedía por completo concebir la acción material-sensible como lo que es: una *actividad enteramente diferente y prioritaria* frente al mero conocimiento.

Sin embargo, Marx no plantea de ningún modo que exista una *separación de hecho* entre la vida espiritual-teórica y la vida material-práctica, entre el hacer interior y el hacer exterior, que constituyen solamente los *dos lados de la actividad humana*, inescindiblemente ligados entre sí. Lo que él demuestra es más bien la posibilidad y la pertinencia de *distinguirlos analíticamente* reconociendo la especificidad y la importancia propias de cada uno de ellos. Dicho de otro modo, el planteamiento marxiano no supone en absoluto un nuevo *dualismo* entre “cuerpo” y “alma”, o entre “materia” y “espíritu”, etc., sino más bien la afirmación de una *única realidad natural e histórica*, dentro de la cual los seres humanos desarrollan su actividad, que es *práctica* por fuera de su mente, e *intelectual* (cognitiva, teórica, espiritual, etc.) por dentro de ella. La actividad humana total no se reduce, pues, ni a la práctica (exterior) ni al conocimiento (interior): es la unidad permanente de ambos momentos, que se acompañan e interactúan sin perder su diferencia, y siempre bajo la primacía de la práctica, o sea, de la actividad humana *sensible, real, objetiva, material, exterior* y... *subjetiva*. Ha llegado ahora el momento de detenernos a considerar el carácter ambiguo de cada uno de estos

calificativos de la *praxis*.

## 1.2. ¿Actividad sensible o actividad sensorial?

La problemática palabra alemana *sinnlich*, o alguna de sus declinaciones, aparece en las breves *TF* siete veces en total (ocho en la versión de Engels)<sup>36</sup>. Cuando este término cumple la función de adjetivo es susceptible de ser comprendido y traducido al castellano de dos maneras muy diferentes. Por un lado, como “sensible”, es decir, *que puede ser captado por los sentidos*. Por otro, como “sensorial” (o “sensitivo”), esto es, *propio de los sentidos mismos y su actividad cognitiva*. Lo mismo vale para los casos en los que *sinnlich* funciona como adverbio: puede leerse como “sensiblemente” o como “sensorialmente”. En cambio, la forma sustantivada, *Sinnlichkeit*, presenta una ulterior dificultad. Para su traducción al castellano podemos optar simplemente por colocar el artículo neutro “lo” delante de “sensible” o de “sensorial”, con lo cual el único obstáculo que nos queda por superar sigue siendo la necesidad de decidimos por uno de esos dos significados. Pero si, en cambio, pretendemos traducirla utilizando un sustantivo propiamente dicho, nos veremos ahora ante una palabra castellana que presenta *la misma ambigüedad que el término alemán*. En efecto, si descartamos formas forzadas, como “sensoriedad” o “sensorialidad”, y nos limitamos a utilizar “sensibilidad”, notaremos que se trata de un término equívoco que puede significar ya *la capacidad de sentir, ya las cosas sensibles en cuanto tales* (cf. ALTHUSSER, 1960, 6 y 8). Y aunque tal vez esta segunda acepción nos

<sup>36</sup> *Sinnlich(e)* aparece tres veces en la primera tesis y una en la quinta, donde Engels añade otro caso; mientras que *Sinnlichkeit* aparece una vez en la primera, otra en la quinta y una última en la novena (cf. MARX, 1978e; MARX, 1978f).

pueda resultar inusual en castellano, el caso es que Feuerbach y Marx utilizan *Sinnlichkeit* para aludir sobre todo al “mundo sensible” (*sinnliche Welt*), en contraposición con el imaginario orden *suprasensible* de la teología y el idealismo (o metafísica) en general.

Ahora bien, ¿por qué debemos saber distinguir entre lo *sensorial* (o sensitivo) y lo *sensible*, entre los propios sentidos y lo que ellos captan? ¿Acaso no es esto poco “dialéctico”? Pues no, o al menos no desde el punto de vista *materialista*, según el cual la realidad conocida a través de los sentidos no es una mera producción de éstos, sino que los excede. Si de veras admitimos que en la percepción nuestros sentidos captan algo que está más allá de ellos mismos, necesitamos empezar por reconocer resueltamente que hay *dos* lados diferentes implicados en esa experiencia unitaria, y no hacer de ella una mera identidad entre lo *sensorial* y lo *sensible*. No se trata de que sea posible distinguir acabadamente entre lo que aportan a nuestra experiencia los sentidos y lo que ofrece la realidad exterior, sino simplemente de tener presente que el contenido de esa compleja experiencia sensible es siempre una *relación real* entre mundo interior y mundo exterior. Desconocer esa relación como tal conduce a absolutizar uno de sus términos *negando el otro*. El hecho de que nuestra actividad cognitiva se halle inevitablemente situada en el extremo interior no le impide reconocer la existencia de elementos que sólo pueden ser aportados por un extremo exterior. Y el hecho de que aceptemos una parte de exterioridad en lo que percibimos no debe llevarnos a olvidar nuestra propia intervención cognoscente, esto es, la mediación que establece nuestra actividad cognitiva, que vuelve imposible todo acceso puro o absoluto a ese mundo exterior.

Para acabar de mostrar que la distinción entre “sensible” y “sensorial” no constituye una perogrullada, basta con añadir un nuevo elemento: el concepto de *actividad humana*. Resulta entonces evidente que hay una enorme diferencia entre la *actividad sensorial humana*, propia de los sentidos, y la *actividad sensible humana*, sólo perceptible por los sentidos. Pues bien, de estas dos formas de actividad humana, en las *TF* Marx no se refiere en absoluto a la primera –que pertenece al ámbito de la mera actividad intelectual-cognitiva, ampliamente estudiada por la filosofía tradicional (teorista, intelectualista)–, sino *únicamente* a la segunda, que no es otra que la *práctica* en tanto *acción material*, exterior, objetiva, real, que desborda y condiciona a todo conocimiento. Es sólo ésta la actividad humana que, como bien denuncia la primera tesis, el materialismo anterior (incluido el de Feuerbach) no ha sabido reconocer en su carácter específico y fundamental, mientras que el idealismo (hegeliano) sólo ha logrado concebirla de una manera abstracta, distorsionada, como algo completamente subordinado al pensamiento, puramente *espiritual*<sup>37</sup>.

### 1.3. Objetividad ontológica y objetividad gnoseológica.

#### Subjetivismo, objetivismo y materialismo

El término “objetividad” tiene su origen en la clásica distinción entre “sujeto” y “objeto” *en el plano del conocimiento*. Según tal esquema gnoseológico tradicional, el objeto empírico (*ob-iectum*, lo puesto delante)

---

37 Véase, sobre todo, la *Crítica del derecho público hegeliano* (1978a; cf. 1981a), la sección del tercero de los *Manuscritos económico-filosóficos* titulada “Crítica de la dialéctica de Hegel y en general de su filosofía” (1978d, 410-432; cf. 1968a, 568-588), *La sagrada familia* (MARX Y ENGELS, 1978e; cf. 1962), la primera de las *TF* (1970; cf. 1978e), la primera parte de *IA* (MARX Y ENGELS, 1970a; cf. 1978d), el inicio del segundo capítulo de *Miseria de la filosofía* (1987a; cf. 1896) y “El método de la economía política” (1971a, 1: 20-30; cf. 1983a, 34-42).

aparece en principio como lo contra-puesto, lo *o-puesto*, lo que *no es* el sujeto cognitivo; y éste, a su vez, se presenta precisamente como lo *no-objeto*, como *sujeto en estado puro*. Y es que el sujeto –considerado como mero sujeto *cognitivo*– nunca puede ser para sí mismo un objeto empírico, porque su actividad cognoscente no puede disociarse y ser, a la vez, ella misma y su *opuesto*: no puede percibir su propio percibir, sino solo lo percibido. El solo sujeto del conocimiento es, pues, por definición, un puro sujeto ante el cual todo lo demás se opone como su objeto. Se plantea así como autónomo frente a los objetos sensibles que conoce. Ahora bien, respecto de estos objetos mismos cabe preguntar: ¿son ellos a su vez independientes del sujeto en alguna medida? ¿Existen, de algún modo, por fuera de esa relación de conocimiento? ¿Hay una realidad que desborde el acto de ser conocida? A la posición de quienes responden que *no*, se la conoce como *idealismo subjetivo* (o *subjetivismo*, o *metafísica subjetivista*).

Sólo si se responde afirmativamente a tales interrogantes sobre la existencia de un mundo exterior a la subjetividad cognitiva, tiene sentido plantear además la siguiente pregunta: ¿podemos conocer esa realidad tal como subsiste por fuera de nuestra relación de conocimiento con ella, esto es, absolutamente, independientemente de nuestra manera de conocerla? A la perspectiva de quienes vuelven a responder que sí, la llamaremos *idealismo objetivo* (u *objetivismo*, o *metafísica objetivista*).

La tercera y última opción corresponde al *materialismo* (o realismo empírico), que sólo acepta la exterioridad a la conciencia de lo *material*, es decir, de los objetos *sensibles*, del mundo con el que entramos en relación a



través de nuestro conocimiento *empírico*<sup>38</sup>. De hecho, para el materialismo la realidad sensible es la única *realidad*, y todo lo demás –lo imperceptible, lo suprasensible, lo inmaterial– es sólo *abstracción*, *pensamiento*, mera *existencia interior*, pura *subjetividad cognitiva*.

Habiendo formulado brevemente las dos cuestiones más básicas que se suscitan en torno al conocimiento empírico –el problema de la existencia autónoma de los objetos sensibles, y el de la posibilidad de conocerlos de manera absoluta– contamos ya con los elementos necesarios para entender apropiadamente el problema de la “objetividad” como equívoco. El punto es el siguiente: ¿cómo interpretamos la *objetividad* dentro de la relación de conocimiento? ¿En el sentido *ontológico*, como lo que caracteriza al *objeto en tanto realidad exterior*, subsistente por sí misma, independiente de su relación con el sujeto cognitivo? ¿O bien consideramos la objetividad desde el punto de vista *gnoseológico*, colocándola *en el sujeto* como una *cualidad del conocimiento*?

Ambos significados del término son válidos y compatibles entre sí, pero – como intentaremos mostrar a continuación– resulta importante saber distinguirlos correctamente, así como también ser capaz de advertir que las perspectivas teóricas que hemos denominado *subjetivismo*, *objetivismo* y *materialismo* suponen tres maneras diferentes de entender el carácter *objetivo* del conocimiento, es decir, *tres concepciones distintas de la*

---

38 “Porque la *única* «propiedad» de la materia con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia.” “La noción de materia no expresa otra cosa que la realidad objetiva que nos es dada en la sensación.” (LENIN, 1974b, 335 y 344). Estas definiciones de “materia” contenidas en *Materialismo y empiriocriticismo* se cuentan entre las escasas afirmaciones de ese texto que suscribimos, dado que, demasiado a menudo, el “materialismo” que allí defiende Lenin no es más que mero *objetivismo*. Volveremos sobre este problema más adelante.

*objetividad gnoseológica.*

En primer lugar, recordemos que según el idealismo subjetivo no hay una realidad que subsista fuera de nuestra conciencia de ella y, por tanto, no tiene sentido hablar de objetividad *ontológica*. Si no existe ningún afuera del conocimiento, entonces todo lo relativo al objeto queda subsumido en el sujeto cognitivo: todo es mero *objeto de la conciencia*. No obstante, aunque pueda parecer paradójico a simple vista, el subjetivismo sí reconoce, en cambio, la objetividad *gnoseológica*. ¿Cómo la interpreta? ¿Qué puede significar aquí “conocimiento objetivo”? Desde este punto de vista, lo “objetivo” no es más que lo *universalmente subjetivo*, o sea, *lo que conocen de la misma manera todos los sujetos* (y, por tanto, no es atribuible sólo a uno, o a algunos de ellos). Se trata, pues, de un conocimiento compartido, pero que no se fundamenta en la existencia de una realidad exterior (u objetividad ontológica) con la cual todas las conciencias establezcan una relación mediante la experiencia sensible, sino sólo en una coincidencia interior entre todos los sujetos<sup>39</sup>.

En el extremo contrario, el objetivismo se caracteriza por aceptar la objetividad *ontológica*, pero desatendiendo la intervención subjetiva en la

---

39 “Objetivo significa siempre «humanamente objetivo», lo que puede corresponder exactamente a «históricamente subjetivo», o sea que objetivo significaría «universal subjetivo». El hombre conoce objetivamente en cuanto que el conocimiento es real para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica se produce con la desaparición de las contradicciones internas que desgarran la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universales concretas [...]. La ciencia experimental ha sido (ha ofrecido) hasta ahora el terreno en el que semejante unidad cultural ha alcanzado el máximo de extensión: ella ha sido el elemento de conocimiento que más ha contribuido a unificar el «espíritu», a hacerlo ser más universal; ella es la subjetividad más objetivada y universalizada concretamente.” (GRAMSCI, 1986, 4: 276-277; cf. 1975, 1415-1416).

relación de conocimiento. Considera que es posible acceder a la realidad exterior y simplemente “reflejarla” *tal como es* en sí misma, esto es, *conocerla de manera absoluta*. La objetividad *gnoseológica* no es aquí otra cosa, pues, que la supuesta *adecuación perfecta* del conocimiento a la objetividad ontológica. Así, este idealismo inconsciente toma una y otra vez por “objetivos” –ontológica y gnoseológicamente– muchos elementos que, en verdad, son productos del sujeto cognitivo, de su propia manera de sentir y de pensar, que él mismo *proyecta inconscientemente fuera de sí*. El objetivismo desconoce o subestima, pues, los problemas gnoseológicos: su comprensión del conocimiento es más bien *acrítica*<sup>40</sup>. Se coloca así en una posición diametralmente opuesta al otro tipo de idealismo, el subjetivismo. Si para éste sólo existe la objetividad gnoseológica (lo universalmente subjetivo), y la objetividad ontológica es un supuesto carente de sentido, para el objetivismo, en cambio, sólo cuenta la

---

40 No se nos ocurre un ejemplo más ilustrativo de *idealismo objetivista* que la tesis engelsiana (pseudomaterialista) de “concordancia entre pensamiento y ser”: “Mas si se sigue preguntando qué son el pensamiento y la consciencia y de dónde vienen, se halla que son productos del cerebro humano, y que el hombre mismo es un producto de la naturaleza, que se ha desarrollado junto con su medio; con lo que se entiende sin más que los productos del cerebro humano, que son en última instancia precisamente productos de la naturaleza, no contradigan, sino que correspondan el resto de la conexión natural.” (ENGELS, 1968, 22; cf. 1975a, 33) “La dialéctica llamada objetiva domina toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiesta en toda la naturaleza, contradicciones que, en su pugna constante en la que acaba siempre desapareciendo lo uno en lo otro que lo contradice o elevándose ambos términos a una forma superior, son precisamente las que condicionan la vida de la naturaleza.” “El hecho de que nuestro pensamiento subjetivo y el mundo objetivo se rigen por las mismas leyes, razón por la cual no pueden llegar, en última instancia, a resultados contradictorios entre sí, sino que estos resultados tienen que ser coincidentes, domina en absoluto todo nuestro pensar teórico.” (ENGELS, 1961, 178 y 227-228; cf. 1975b, 481 y 529). En el capítulo 3 nos ocuparemos ampliamente de la dialéctica, sus leyes y su *dominio* sobre el pensamiento “marxista”.

objetividad ontológica, cuya (supuesta) inmediatez vuelve casi superflua la cuestión de la objetividad gnoseológica. Una posición *niega al objeto* toda realidad propia, volviéndolo una mera representación del sujeto cognitivo, mientras que la otra *niega al sujeto* del conocimiento su actividad propia, haciendo de él un mero receptor pasivo del “reflejo” directo de la realidad. Sin embargo, Hegel ha demostrado que estas dos formas antitéticas de idealismo pueden reconciliarse en un *idealismo absoluto*, el cual, por un lado, reconoce que, desde el punto de vista de la conciencia individual humana, hay una realidad objetiva que la excede; pero, por otro lado, afirma que esa objetividad ontológica no es –más allá de su apariencia sensible– otra cosa que el despliegue de un Concepto universal divino que, a través de aquella conciencia, sólo *inmediatamente* individual y humana, llega a conocerse a sí mismo como espíritu infinito, como saber absoluto, como Sujeto del (auto)conocimiento completamente libre de toda materialidad, plenamente incondicionado y autosuficiente. Se trata, pues, de una combinación de objetivismo y subjetivismo en la cual este último acaba por prevalecer, ya que el idealismo absoluto no es más que el subjetivismo de esa autoconciencia universal divina en la que acaba por disolverse como mera apariencia toda objetividad y toda conciencia individual humana. Más abajo volveremos a ocuparnos repetidas veces del idealismo de Hegel, que es el que critican tanto Feuerbach como Marx.

Retomando ahora el problema de la variedad de interpretaciones de la objetividad gnoseológica, observamos que el *materialismo* se aparta de todas las versiones del idealismo o metafísica: la subjetivista, la objetivista y la absoluta. De un lado, reconoce que mediante nuestros sentidos captamos una objetividad *ontológica*, esto es, una realidad material que esos sentidos, y nuestro conocimiento en general, no crean por completo, y

que por lo tanto subsiste de algún modo independientemente de ellos, fuera de la relación con ellos. Pero, del otro lado, la objetividad *gnoseológica* tal como la concibe el materialismo no es ni un mero “reflejo” de la objetividad ontológica –como para el objetivismo– ni mera universalidad de lo subjetivo –como para el subjetivismo–, sino un indicador del *carácter empírico del conocimiento*, o sea, de su grado de adecuación a datos del mundo material que los sujetos captan mediante los sentidos. Para el verdadero materialismo, pues, la objetividad *gnoseológica* no es de ningún modo una “copia” perfecta de la ontológica, sino conocimiento –siempre *parcial*– que se fundamenta en lo que las conciencias nunca generan por completo, a saber, la realidad *sensible*<sup>41</sup>.

A diferencia del objetivismo, el materialismo –cuando es auténtico– no toma ingenuamente los conceptos abstractos por entidades exteriores u (ontológicamente) objetivas. Pero, a la vez, en oposición al subjetivismo, niega que la realidad empírica se reduzca a una mera representación del sujeto cognitivo. De este modo, supera las limitaciones de ambas formas de metafísica porque reconoce tanto la actividad del sujeto del conocimiento como la relativa autonomía del objeto empírico. A diferencia de esas dos

---

41 Nuestro planteamiento contrasta así parcialmente con el de Michele Martelli, quien, aunque también advierte que el término “objetividad” posee un significado ontológico y otro *gnoseológico*, no reconoce la posibilidad de concebir este último de diferentes maneras, y esto lo lleva a omitir por completo la perspectiva *subjetivista* del conocimiento objetivo (que, como vimos, es precisamente la que adopta Gramsci): “Il secondo significato è subordinato al primo: se si annulla l'esistenza autonoma della realtà oggettiva, la conoscenza perde ogni carattere di oggettiva verificabilità e comunicabilità” (MARTELLI, 1996, 28). Por lo demás, decimos que el conocimiento siempre es “parcial” en un doble sentido. De un lado, porque no puede evitar ser *incompleto e imperfecto*. Del otro, porque jamás puede ser del todo *imparcial*. Desde el punto de vista del materialismo, pues, la *objetividad* *gnoseológica* no debe ser confundida ni con la *totalidad* ni con la *imparcialidad*. Véase lo que afirmaba sobre ésta última Karl Korsch en “El punto de vista de la concepción materialista de la historia” (1971, 100-101).

perspectivas, pues, se toma en serio que el conocimiento empírico es necesariamente una compleja *relación* entre un lado puramente subjetivo (interior, abstracto, inmaterial, suprasensible) y otro objetivo (exterior, real, material, sensible).

Ahora bien, ¿acaso esto significa que el materialismo es un “dualismo” que admite *dos realidades paralelas*, una espiritual y otra material? De ningún modo. Para el materialismo la realidad es una sola y es material, sensible, objetiva. El conocimiento, la conciencia, lo espiritual no tiene una existencia propiamente *real*, sino sólo una existencia *interior*. ¿Interior a qué? Ya lo sabemos: *al cuerpo humano*, la conciencia *no existe fuera de él*. En efecto, por paradójico y misterioso que pueda resultarnos aún, lo subjetivo-cognitivo-interior-suprasensible sólo existe de algún modo *dentro* de ese particular objeto sensible, exterior, material, real que es la persona humana concreta. Para el materialismo, pues, de manera inversa a lo que ocurre con el subjetivismo, *lo espiritual es inmanente a lo corporal*, lo inmaterial a lo material, lo subjetivo a lo objetivo, lo interior a lo exterior, lo imperceptible a lo sensible. Y, por este mismo motivo, se diferencia también del objetivismo, ya que jamás le otorga a lo puramente interior y abstracto una *realidad propia*, una existencia exterior, autónoma e independiente de la corporalidad humana. Esto último incluye también al propio conocimiento sensible, del que Marx subraya asimismo el carácter relativo a la constitución corporal humana, aun cuando, a simple vista, los objetos reales –a diferencia de las meras abstracciones– sí aparezcan como enteramente independientes de nuestra manera de captarlos: “la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una

cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas.” (MARX, 2009a, 88; cf. 1962a, 86) Un mero concepto abstracto, en cambio, no es ninguna cosa física: nuestra relación con él es puramente interior o *suprasensible*.

Habiendo llegado a este punto cabe preguntar qué significa la “verdad” para el materialismo. ¿Se trata de un sinónimo de *objetividad gnoseológica*? No exactamente. Se le parece, por cierto, puesto que también la verdad es una cualidad del conocimiento y no de los objetos mismos, y también implica la adecuación del pensamiento a los datos de la experiencia del sujeto cognoscente. Sin embargo, en el caso de la verdad no se toma en consideración sólo la experiencia sensible del sujeto, sino *toda su experiencia consciente*, incluyendo los elementos puramente subjetivos. Así, en la medida en que son estos “objetos” (meramente interiores) los que logramos representar de manera adecuada, estaremos alcanzando una *verdad subjetiva*. Mientras que, por el contrario, en tanto y en cuanto un pensamiento logra ajustarse a ciertos datos de la experiencia sensible, constituye una *verdad objetiva*. Por tanto, de esta última –a la que es habitual referirse como “la verdad” a secas– sí que podemos afirmar que es un sinónimo de *objetividad gnoseológica*. De todas maneras, es sumamente importante subrayar que, para el materialismo, la verdad objetiva u objetividad gnoseológica no sólo no “refleja” de manera inmediata la realidad (objetiva) u objetividad ontológica, sino que además es siempre *parcial* y coexiste en el interior de las conciencias entremezclada con múltiples elementos subjetivos: *no se da jamás en estado puro*.

Por lo demás, sobre todo a partir de Feuerbach, el materialismo presenta a veces la relación entre el *pensamiento* y la *realidad* de una manera

inexacta, a saber: como “relación entre el pensar y el ser”.<sup>42</sup> Pero la verdad es que el materialismo *no excluye del ser al pensamiento*, vale decir, no niega que el pensamiento *sea*, sino simplemente opone al *ser del pensamiento* (o ser sólo pensante-pensado, puramente subjetivo e interior) el *ser real* (objetivo, sensible, material, exterior a la conciencia). Este descuido será luego ampliamente reproducido por Engels –y por buena parte del marxismo–: “El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser.” (ENGELS, 1981b, 363; cf. 1962a, 274). E incluso el propio Marx se expresó así algunas veces.<sup>43</sup> En cualquier caso, aunque nunca parezcan percatarse de esta imprecisión, ya el mismo Feuerbach hace explícito alguna vez que el *ser* que él opone al *pensar* es sólo el *ser real* (sensible, material, objetivo),<sup>44</sup> y lo mismo puede decirse de Marx y de

---

42 “Verhältnis vom Denken zum Sein” (cf. FEUERBACH, 1976a, 19-21 [aquí 21]; 1950a, 71-73 [aquí 73]; 1976b, 51, 54-55, 58, 62, 67, 71-81, 87-90, 97, 100, 105-106; 1950b, 107, 111-112, 115, 119, 124, 128-136, 138-139, 145-148, 156, 158, 163-165).

43 Por ejemplo, en *La sagrada familia*: “Pero estos obreros *masivos*, comunistas, que laboran en los talleres de Manchester y Lyon, por ejemplo, no creen que se pueda hacer desaparecer con razonamientos, por medio del «*pensamiento puro*», a sus patronos de industria y a su propia degradación práctica. Experimentan muy dolorosamente la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 56; cf. 1962, 55). O también en los *Manuscritos* de 1844: “Pensar y ser están, pues, *diferenciados* y, al mismo tiempo, en *unidad* el uno con el otro.” (1993, 151; cf. 1968a, 539).

44 Véanse, por ejemplo, los §§ 26 y 28 de los *Principios de la filosofía del futuro*: “Y precisamente por ello, también el ser, tal como lo introduce en su dominio la filosofía especulativa y como reivindica su concepto, es un puro espectro que se contradice absolutamente con el ser real y con lo que el ser humano comprende bajo ser.”; “*La filosofía hegeliana no ha rebasado la contradicción entre el pensar y el ser. El ser con el que comienza la fenomenología no es nada menos que el ser con el que empieza la lógica, en la contradicción más directa con el ser real.*”; “Pero así como la palabra no es la cosa, así tampoco el ser *enunciado o pensado* es el ser real.”; “Y si nos atenemos a la legitimidad de nuestro ser, no dejaremos que él nos sea arrebatado por la lógica. También debe ser reconocido por la lógica a menos



Engels.<sup>45</sup>

#### 1.4. La “*Anschauung*” sensible: elemento clave del materialismo

Como acabamos de ver, el materialismo se caracteriza por reconocer que mediante los sentidos captamos –a nuestro modo– la objetividad ontológica, o sea, lo que subsiste independientemente de nuestra conciencia, lo que la excede: el mundo material o real. A esa recepción de datos sensibles, que hoy nosotros llamamos comúnmente “percepción”, Feuerbach y Marx la denominaban “intuición” (*Anschauung*), siguiendo en esto a Kant. En efecto, el padre de la filosofía clásica alemana sostenía que la “intuición” (*Anschauung*) –la humana, al menos– corresponde a la *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*) entendida como receptividad de lo sensible. De ahí que, en su análisis del conocimiento humano, él diera casi siempre por sobrentendido el carácter *sensible* (*sinnliche*) de la “intuición” o las “intuiciones” (*Anschauungen*), y sólo rara vez se molestara en explicitarlo. Feuerbach y Marx heredan este uso especial del término, aunque ellos, por su parte, no se ocupan de considerar la posibilidad de una “intuición” no-humana, ni de destacar el espacio y el tiempo como “intuiciones puras” (*reinen Anschauungen*) o “formas puras de la intuición sensible” (*reine Formen sinnlicher Anschauung*) (cf. KANT, 2005; 1977). Los dos pensadores materialistas se refieren, pues, a la “intuición” del mismo modo en que hoy nosotros nos referimos a la “percepción”, esto es, sin necesidad

---

que se obstine en contradecirse con el ser real.” (1976b, 74 [trad. rev.], 76-77; cf. 1950b, 132, 134-135).

45 “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de las personas es su proceso de vida real.” (MARX Y ENGELS, 1970a, 26 [trad. rev.]; cf. 1978d, 26).

de especificar su carácter *sensible*<sup>46</sup>. Debe tenerse presente este uso particular, para evitar confundirlo con otro sentido del término que es más habitual –al menos en castellano– y, sobre todo, *completamente opuesto*, a saber: la “intuición” entendida como un conocimiento inmediato a nivel puramente racional o espiritual, *sin intervención alguna de la sensibilidad*<sup>47</sup>.

Por lo demás –nuevamente, de manera similar a lo que ocurre con la palabra “percepción”–, existe también un uso popular y menos riguroso de *Anschauung* para denotar “opinión”, “punto de vista”, “concepción”, “idea” o “visión” de la realidad; de hecho, el verbo *anschauen* significa “mirar” o “ver”. El ejemplo más típico de este uso del término lo brinda la expresión *Weltanschauung*, generalmente traducida como “concepción del mundo” o “cosmovisión”. Feuerbach y Marx también utilizan muchas veces *Anschauung* en este sentido más genérico. Por lo tanto, sólo

---

46 Cabe señalar que el uso de *Anschauung* por parte de Feuerbach y de Marx ha sido a veces vertido al castellano directamente como “percepción”. Para el caso de Feuerbach véase la difundida traducción de *La esencia del cristianismo* realizada por Franz Huber (FEUERBACH, 1963; cf. 1956). En cuanto a Marx, podemos citar como ejemplo los siguientes dos fragmentos (en los que señalamos entre corchetes la aparición de *Anschauung* o sus derivados). En el primero de ellos Marx, riéndose del pensamiento especulativo, escribe: “Sostengo, pues, que a la pera le es inesencial ser pera; a la manzana, inesencial ser manzana. Que lo esencial en estas cosas no es su existencia real, sensorialmente perceptible [*sinnlich anschaubares*], sino la esencia que he abstraído de ellas y les he injertado artificialmente, la esencia de mi idea, «la fruta».” (MARX Y ENGELS, 1978e, 61; cf. 1962, 60). En el otro pasaje, Marx distingue su método del de Hegel: “[...] la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es, en realidad un producto del pensar, del concebir; no es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que se concibe aparte y por encima de la percepción [*Anschauung*] y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción [*Anschauung*] y de la representación en conceptos.” (MARX, 1963b, 89; cf. 1983a, 36). Analizaremos el contenido de estos fragmentos un poco más abajo, en este mismo apartado.

47 Este significado de “intuición”, de origen medieval, es el que encontramos, por ejemplo, en la obra de René Descartes (cf. 1907, 7 [Regula III]).

prestando atención en cada caso al contexto en que emplean el término, se puede llegar a precisar si le están dando este significado amplio o el sentido específico arriba mencionado.

Asimismo, conviene destacar que en las versiones castellanas de Feuerbach y de Marx es habitual encontrar que *Anschauung* también se traduce como “contemplación”. Esta traducción no está exenta de problemas, porque el término “contemplación”, a diferencia de otros similares –como, por ejemplo, “observación” o “visión”–, no sólo denota *receptividad en el conocimiento*, sino también *pasividad en la práctica*. En efecto, alguien que realiza una acción puede perfectamente *observar* (percibir, ver, mirar) lo que está haciendo y lo que ocurre a su alrededor; pero si alguien está *contemplando*, eso significa que *no está haciendo nada más*. Volveremos sobre este punto en seguida, cuando nos ocupemos de analizar las críticas de Marx al materialismo de Feuerbach. Pero conviene tener presente desde ya que, si bien la *Anschauung* pertenece sólo al plano del conocimiento, esto no la vuelve necesariamente ajena a la práctica ni incompatible con ella, y, por tanto, resulta problemático entenderla necesariamente como mera “contemplación”.

Volviendo al uso específico del concepto, es importante subrayar que la *Anschauung* representa un elemento clave del *materialismo* de Feuerbach y de Marx, a saber: la *receptividad* de lo sensible, material, real, ontológicamente objetivo, exterior a la conciencia. En efecto, la *Anschauung* es aquello que se distingue del pensamiento propiamente dicho –es decir, de la representación y el concepto–, y constituye la (única) vía mediante la cual recibimos –en bruto– la información del mundo exterior que es elaborada por el pensamiento. Se trata precisamente de lo que en el conocimiento *no es pura subjetividad*, representación, interioridad, “pues

la *característica esencial* de una existencia objetiva, de una existencia exterior al pensamiento o la representación, es la *sensibilidad*” (FEUERBACH, 1976b, 35-36; cf. 1950b, 91). Por consiguiente, la *Anschauung* no es ni más ni menos que esa *captación de lo dado* a los sentidos, esa *apertura a la realidad autosubsistente* que todo materialista reconoce como tal. Es, en suma, la “intuición” entendida como *percepción de objetos reales* (sensibles, materiales), esto es, como *observación empírica*.

Si negamos la existencia de la *Anschauung* sensible como vía de acceso a una realidad que precede y excede a la conciencia, estamos sencillamente negando el materialismo y abrazando alguna forma de idealismo (o metafísica). En efecto, no hay una tercera opción: o aceptamos que la sensibilidad nos transmite información sobre una realidad exterior a nuestro mero conocimiento, o subordinamos (u homologamos) la sensibilidad al pensamiento, sin distinguirla *realmente* de él. Esto es precisamente lo que hacen el idealismo subjetivo y el absoluto. Ahora bien, si no reconocemos ninguna realidad (u objetividad ontológica) que exista sensiblemente fuera de la conciencia, entonces ¿cómo constataremos si nuestro conocimiento posee o no algún grado de verdad objetiva (u objetividad gnoseológica), esto es, si nuestro pensamiento logra en alguna medida representar algo que es (o fue) *real* y no una mera invención suya o de los sentidos (concebidos a su imagen y semejanza)? ¿Cómo podremos, pues, comprobar de algún modo la validez de nuestras ideas, *verificarlas*?:

Únicamente el pensar que se *determina y rectifica* a través de la *intuición sensible* [*sinnliche Anschauung*] es un pensar [sobre lo] *real*, un pensar [gnoseológicamente] *objetivo* —el pensar de la *verdad objetiva*. (FEUERBACH, 1976b, 101; cf. 1950b, 160)

Así, *sólo por sí mismo* el pensar no llega a ninguna *diferencia y oposición positivas* de sí mismo; pero, precisamente por eso, tampoco tiene otro criterio de la verdad sino que algo no contradice a la idea, no contradice al pensar –por tanto, únicamente tiene un criterio formal, subjetivo, que no decide si la verdad pensada es también una verdad [en tanto representa algo] real. El criterio que decide respecto a esto es únicamente la *intuición [Anschauung]*. *Audiat et altera pars* [que se oiga también la otra parte]. Pero, justamente, la intuición sensible [*sinnliche Anschauung*] es la *parte contraria* del pensar. La intuición [*Anschauung*] toma las cosas en un sentido *amplio*; el pensar, en un sentido más *restringido*; la intuición deja las cosas en su *libertad ilimitada*; el pensar les da *leyes*; pero éstas son, demasiado frecuentemente, despóticas; la intuición ilumina la cabeza pero no *determina* ni *decide* nada, el pensar *determina* pero a menudo también *limita* la cabeza; la intuición para sí no tiene principios, el pensar para sí no tiene *vida*; la *regla* es *asunto del pensar*; la *excepción* de la regla, *asunto de la intuición*. Por eso, así como únicamente la intuición determinada por el pensar es la verdadera intuición, así también, a la inversa, únicamente el pensar *ampliado y abierto* por la intuición es el pensar verdadero, el pensar conforme a la esencia de la realidad. El pensar idéntico a sí mismo y continuo, en *contradicción con la realidad*, deja al mundo girar en torno a su punto central; pero el pensar *interrumpido* por la observación de la irregularidad de ese movimiento, o sea, por la *anomalía* de la intuición, transforma, conforme a la verdad, a este círculo en una elipse. El círculo es el símbolo, el blasón, de la filosofía especulativa, del pensar que sólo se apoya *en sí mismo* [...]; la *elipse*, en cambio, es el símbolo, el

blasón de la filosofía [de lo] *sensible*, del pensar que se apoya en la *intuición* [*Anschauung*]. (FEUERBACH, 1964, 134-135; cf. 1950b, 160-162) <sup>48</sup>

Esta extensa cita de Feuerbach muestra claramente que lo que está en juego cuando aquí hablamos de *Anschauung* no es (todavía) la disyuntiva entre la “contemplación” del mundo y su transformación, sino más bien entre el reconocimiento de su *materialidad objetiva* y su reducción a un mero *producto de la conciencia*.

Por lo demás, aceptar la *Anschauung* sensible como receptividad de un mundo que subsiste fuera de la conciencia implica estar dispuesto a admitir que un cierto grado de *pasividad* es constitutivo *del conocimiento*. El materialista no tiene dificultad alguna en reconocer *esa* pasividad relativa, a través de la cual su conocimiento efectivamente *es afectado* por la realidad objetiva de los demás seres humanos y de la naturaleza en general, o sea, que *resulta también estimulado y movido por aquello que él no es*:

En la intuición [*Anschauung*] soy *determinado* por el objeto; en el pensar soy *yo quien determino* al objeto; en el pensar yo *soy yo*; en la intuición soy *no yo*. Sólo desde la *negación* del pensar, desde el *ser-determinado* por el objeto, desde la *pasión*, desde la fuente de todo deseo y necesidad, se engendra el pensamiento verdadero y objetivo, la filosofía verdadera y objetiva. (FEUERBACH, 1976a, 16; cf. 1950a, 68) <sup>49</sup>

---

48 “A la *metafísica* se le opuso [desde el materialismo francés] la *filosofía*, tal como *Feuerbach*, en su primera campaña resuelta contra *Hegel*, contraponía la *sobria filosofía* a la *embriagada especulación*.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 144; cf. 1962, 132).

49 Algunas líneas más arriba Feuerbach ya había escrito: “El origen y el curso *subjetivos* de la filosofía son también su curso y su origen *objetivos*. Antes de pensar la cualidad, se siente la cualidad. Al pensar le precede el *padecer*.” (1976a, 11; cf. 1950a, 63). Véase también el § 32 de los *Principios* (1976b, 86-87; cf. 1950b, 144-145). Marx, por su parte, directamente inspirado en

De este modo, para el materialismo se trata de saber distinguir entre el pensamiento y la *Anschauung* sensible, y de afirmar resueltamente esta última como la vía a través de la cual incorporamos información sobre el mundo real, material, objetivo (ontológicamente) y exterior (a la conciencia). Pero esto –como también se desprende de las palabras de Feuerbach– no equivale en absoluto a pretender ingenuamente que sea posible *aislar* la *pura sensibilidad*, esto es, a creer que además de diferenciar la *Anschauung* del pensamiento se puede *separarlos de hecho*, rompiendo la unidad que integran en la conciencia (pues “así como únicamente la intuición determinada por el pensar es la verdadera intuición, así también, a la inversa, únicamente el pensar *ampliado* y *abierto* por la intuición es el pensar verdadero”). En todo caso, es el idealismo el que de manera ingenua y unilateral afirma como única “realidad” un *puro pensamiento* que subsume por completo a toda la sensibilidad<sup>50</sup>.

---

Feuerbach, escribía poco tiempo después: “Un ser que no fuese objeto de otro supondría que no existe *ningún* ser objetivo. En cuanto tengo un objeto, lo soy de él. En cambio un ser *sin objeto* es algo irreal, inmaterial, un ser de razón, es decir imaginario, un producto de la abstracción. Ser *sensible*, es decir real, consiste en ser objeto de los sentidos, objeto *sensible*, es decir tener objetos sensibles exteriores, objetos de sus sentidos. Ser sensible es ser *pasivo*.” (MARX, 1978d, 422; cf. 1968a, 578). Como puede apreciarse, también Marx subraya claramente la indispensable dosis de *pasividad* que implica el conocimiento del mundo real, objetivo, exterior, material, sensible. Debe advertirse que en este pasaje de los *Manuscritos* de 1844, muy al contrario de lo que ocurre en las *TF*, Marx se está refiriendo únicamente a esa cierta pasividad que es propia *del conocimiento sensible como tal* –comprendido desde la perspectiva materialista–, pero *no está aludiendo a la práctica*. Seguramente este pasaje produce enorme perplejidad en quien no sabe distinguir entre la actividad cognitiva y la actividad práctica, y por eso tiende a identificar el idealismo filosófico con el activismo político. Volveremos sobre este tema.

- 50 “Si la realidad del pensamiento es la realidad en tanto que *pensada*, entonces la realidad del pensamiento es de nuevo sólo el pensamiento y permanecemos así solamente en la *identidad del pensamiento consigo mismo*, en el idealismo [...] [que] abarca todo el contenido de la realidad y lo convierte en una determinación del pensamiento. Por lo tanto, si *verdaderamente* se toma *en serio* la realidad del pensamiento o de la idea, tiene que añadirse algo

Para subrayar el carácter necesario de la *relación* entre *Anschauung* y pensamiento, de esa *unidad* que no es una *identidad*, Feuerbach utiliza también la expresión “intuición pensante” (*denkende Anschauung*) (FEUERBACH, 1959, 323).<sup>51</sup> Ahora bien, el mismo Marx emplea tal fórmula en un conocido pasaje de *La sagrada familia* donde traduce el *idealismo* alemán al *materialismo* francés:

Si el señor Edgar [Bauer] compara un momento la *igualdad* francesa con la autoconciencia alemana, encontrará que este último principio expresa en *alemán*, esto es, en el pensamiento abstracto, lo que el primero dice *en francés*, es decir en el idioma de la política y de la **intuición pensante** [*denkenden Anschauung*]. La autoconciencia es la igualdad del ser humano consigo mismo en el pensamiento puro. La igualdad es la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo en el elemento de la práctica [o sea, en la realidad sensible], vale decir, pues, la conciencia que tiene el ser humano de otro ser humano como de su igual y el comportamiento

---

*diferente* de lo que él mismo es, o mejor aún: tiene que ser algo *diferente*, como *pensamiento realizado* que como *pensamiento no realizado*, como *mero pensamiento*; tiene que ser objeto (*Gegenstand*) no sólo del pensar sino también del *no-pensar*. El pensamiento se realiza significa justamente: el pensamiento se niega, deja de ser mero pensamiento. Pero, ¿qué es ahora este no-pensar, este algo distinto del pensar? Lo sensible. El pensamiento se realiza significa, por consiguiente: [su contenido] se hace *objeto* (*Objekt*) de los sentidos. La *realidad* de la idea es, por tanto, la *sensibilidad*; pero la realidad es la *verdad* de la idea; por tanto, solamente la sensibilidad es la verdad de la idea.” (FEUERBACH, 1964, 119 [sólo los agregados entre corchetes son nuestros]; cf. 1950b, 142-143).

51 Como se ha señalado acertadamente, “Feuerbach evita incurrir en nuevas dualidades. El materialismo de la sensibilidad tiene, pues, que afirmarse como «materialismo racional» (*vernünftiger Materialismus*), puesto que tiene como fundamento no «la sensibilidad desprovista de pensamiento» (*gedankenlose Sinnlichkeit*), sino la «intuición pensante» (*denkende Anschauung*)” (BARATA-MOURA, 1994, 126).



del ser humano para con otro ser humano como para con su igual.  
(MARX Y ENGELS, 1978e, 39 [trad. rev.; sólo el resaltado en negrita es nuestro]; cf. 1962, 40-41)

A propósito de traducciones, es oportuno señalar que en la versión castellana de este fragmento nos hemos visto obligados a sustituir el par de palabras correspondientes a la locución que nos ocupa, *denkenden Anschauung*, debido a que ésta deviene allí “contemplación intelectual”<sup>52</sup>. He aquí un buen ejemplo de que “contemplación” puede ser una pésima traslación de *Anschauung*. En efecto, ¿qué tiene que ver la “contemplación” con la *política*, y, más aún, con el socialismo y el comunismo franceses de entonces? Por otra parte, la prueba de que aquí Marx está usando *Anschauung* en el sentido específico materialista nos la da el hecho de que más abajo, en el mismo párrafo, se lee:

Por consiguiente, así como la crítica destructiva en Alemania, antes de que se elevara en *Feuerbach* a la **intuición** [*Anschauung*] del *ser humano real*, procuraba disolver [en el pensamiento abstracto] mediante el principio de la *autoconciencia* todo lo determinado y existente, así también la crítica destructiva procuraba hacer otro tanto en Francia [pero en la realidad de la práctica política] mediante el principio de la *igualdad*. (MARX Y ENGELS, 1978e, 39 [trad. rev.]; cf. 1962, 41; 1971, 54)<sup>53</sup>

Como vemos, para Marx hablar del mundo *real* –diferente del mundo abstracto del pensamiento especulativo– equivale siempre a hablar de la

---

52 Hay, sin embargo, dos ediciones castellanas más antiguas en las que sí puede leerse en este punto “intuición pensante” (cf. MARX Y ENGELS, 1971, 54; 1967, 104).

53 Más adelante, en la misma obra, Marx insistirá en que “al igual que *Feuerbach* en el terreno *teórico*, en el terreno de la *práctica* el *socialismo* y *comunismo* de Francia e Inglaterra representan el *materialismo* que coincide con el *humanismo*” (MARX Y ENGELS, 1978e, 144; cf. 1962, 132).

*práctica* que atraviesa esa realidad. Pero antes de introducirnos de lleno a analizar el lugar de la práctica dentro del mundo *material*, conviene que acabemos de *reconocer ese mundo como tal*, o sea, en su existencia objetiva más allá de nuestro mero conocimiento. Insistamos un poco más, pues, en lo que Feuerbach y Marx *comparten* en tanto materialistas, para poder luego comprender mejor lo que los distancia.

En el capítulo quinto de *La sagrada familia*, Marx se ocupa de demoler la particular lectura de *Los misterios de París* que realiza el “crítico crítico” Franz Szeliga<sup>54</sup> (cf. MARX Y ENGELS, 1978e, 58-86; 1962, 57-81). En el primer punto leemos, entre otras cosas, lo siguiente: “El señor Szeliga concibe todas las actuales circunstancias mundiales como misterios. Pero si *Feuerbach* ha desvelado *misterios reales*, el señor *Szeliga* transforma reales *trivialidades* en *misterios*. Su arte no consiste en revelar lo oculto, sino en ocultar lo revelado.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 59; cf. 1962, 58). Sin embargo, es el segundo apartado el que aquí nos interesa particularmente, pues va mucho más allá de las objeciones puntuales al análisis de la famosa novela de Eugène Sue realizado por Szeliga. El mismo Marx lo declara al inicio como sigue: “El misterio de la exposición crítica de los *Mystères de Paris* es el misterio de la *construcción especulativa, hegeliana*.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 61; cf. 1962, 59). Y una líneas más abajo presenta su argumentación de una manera sencilla y muy feuerbachiana:

---

54 Este es el seudónimo de Franz von Zychlinski (cf. MARX Y ENGELS, 2003, 24) a quien Marx también se refiere burlescamente como “Visnú-Szeliga” o “Szeliga-Visnú”, presentándolo así como un “avatar” (encarnación) del dios hindú denominado Visnú o Vishnú (*Wischnu*, en alemán) (cf. «avatar» 2013; «Vishnu» 2013).

Si a partir de las manzanas, peras, fresas o almendras reales formo la idea general «fruta», si avanzo por este camino y me *imagino* que mi idea abstracta «la fruta», obtenida a partir de las frutas reales, es una esencia existente fuera de mí, más aún, la *verdadera* esencia de la pera, de la manzana, etc., proclamo —para expresarme *especulativamente*— que «la fruta» es la «*substancia*» de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Sostengo, pues, que a la pera le es inessential ser pera; a la manzana, inessential ser manzana. Que lo esencial en estas cosas no es su existencia real, **sensiblemente intuible** [*sinnlich anschaubares*], sino la esencia que he abstraído de ellas y les he injertado artificiosamente, la esencia de mi idea, «la fruta». Califico entonces a la manzana, pera, almendra, etc., de meros modos de existencia, *modi* de «la fruta». Mi entendimiento finito, apoyado en los sentidos, *distingue* por cierto una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa declara que esa distinción sensible es inessential e irrelevante. Ve en la manzana *lo mismo* que en la pera y en la pera lo mismo que en la almendra, a saber: «la fruta». Las frutas reales particulares únicamente valen como frutas *aparentes*, cuya verdadera esencia es «la substancia», «la fruta». (MARX Y ENGELS, 1978e, 61-62; cf. 1962, 60) <sup>55</sup>

Pero, al mismo tiempo, el filósofo especulativo tampoco se contenta con una “esencia” o “substancia” tan pobre en determinaciones, tan vacía de contenido:

De ahí que la especulación —que de las diversas frutas reales ha hecho *un* «fruto» de la abstracción, *la* «fruta»— deba intentar de alguna manera [...] retornar de *la* «fruta», de la *substancia*, a las

<sup>55</sup> Hemos resaltado en negrita la expresión con la que reemplazamos la traducción original de *sinnlich anschaubares* como “sensorialmente perceptible”.

*heterogéneas* frutas profanas reales, a la pera, la manzana, la almendra, etc. Pero lo que tiene de fácil engendrar, a partir de las frutas reales, la idea abstracta «la fruta», lo tiene de difícil generar, a partir de la idea abstracta «la fruta», las frutas reales. Es imposible, incluso, llegar de una abstracción a lo *contrario* de la abstracción, salvo que se *abandone* a ésta. Por eso el filósofo especulativo abandona la abstracción de *la* «fruta», pero lo hace de manera *mística, especulativa*, esto es, aparentando *no* abandonarla. En rigor, por eso, sólo en apariencia supera la abstracción. (MARX Y ENGELS, 1978e, 62; cf. 1962, 60)

Veamos cómo funciona este truco especulativo que pone las cosas del revés presentando lo concreto como “fruto” de lo abstracto. ¿Cómo es posible que esa esencia única, “la substancia”, “la fruta” se manifieste de manera tan diversa, como manzana, pera, almendra, etc.?

Todo ello ocurre, responde el filósofo especulativo, porque «la fruta» no es una esencia inanimada, indiferenciada, estática, sino viva, diferenciada en sí misma, dinámica. La diversidad de las frutas profanas tiene importancia no sólo para *mi* entendimiento sensorial sino también para «la fruta» misma, para la razón especulativa. Las diversas frutas profanas son diversas manifestaciones vitales de la «fruta *única*», son cristalizaciones que «la fruta» misma configura. Por eso, a modo de ejemplo, «la fruta» se da en la manzana una existencia manzanesca, en la pera una existencia peril. Ya no habría que decir, pues, como se decía desde el punto de vista de la substancia: la pera es «la fruta», la manzana es «la fruta», la almendra es «la fruta», sino más bien: «la fruta» se pone como pera, «la fruta» se pone como manzana, «la fruta» se pone como almendra, y las diferencias que separan entre sí a manzana, pera, almendra, son precisamente las autodistinciones de «la *fruta*» y hacen de las diversas frutas

particulares, justamente, órganos diversos en el proceso vital de «la fruta». «La fruta», pues, ya no es la unidad indiferenciada, carente de contenido, sino la unidad como *universalidad*, como «totalidad» de las frutas, que configuran una «*secuencia orgánicamente articulada*». (MARX Y ENGELS, 1978e, 62-63; cf. 1962, 61)

He ahí la clave. Para el filósofo especulativo el concepto universal no es una abstracción que se forme y se transforme sólo en nuestro pensamiento, sino una esencia *autónoma*, una substancia *viva*, un *sujeto absoluto* que *existe por sí mismo* y por sí mismo *se desarrolla* enriqueciéndose de un contenido concreto que hace brotar de su mismo interior, mediante un – verdaderamente misterioso– proceso de “autodistinción” o “autodiferenciación”. Y todo ese contenido que el concepto *extrae* y *pone fuera de sí mismo* será finalmente reconocido como mero *fenómeno* suyo y reconducido a su interior<sup>56</sup>.

56 “El interés principal del filósofo especulativo estriba, pues, en generar la *existencia* de las frutas profanas reales y en decir de la manera más misteriosa que existen manzanas, peras, almendras y pasas. Pero las manzanas, peras, almendras y pasas que reencontramos en el mundo especulativo son únicamente manzanas *aparentes*, peras *aparentes*, almendras y pasas *aparentes*, pues todas ellas son fases vitales de «la fruta», de ese *ente intelectual* abstracto, y por tanto ellas mismas *entes intelectuales* abstractos. Por ende, lo que regocija en la especulación es volver a encontrar todas las frutas reales, pero como frutas que revisten una importancia mística superior, que han surgido del éter de tu cerebro y no del suelo material, que son encarnaciones de «la fruta», del *sujeto absoluto*. Por consiguiente, si a partir de la abstracción, del ente intelectual *sobrenatural* denominado «la fruta», retornas a las frutas *naturales* reales, habrás conferido en cambio un significado sobrenatural también a las frutas naturales y las habrás transformado en meras abstracciones.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 63; cf. 1962, 61-62) Lo mismo que aquí se afirma sobre “la fruta”, en los *Manuscritos* de 1844 se aplicaba a la naturaleza en su conjunto, concebida especulativamente como un ente intelectual abstracto que adoptaría una mera apariencia sensible: “Es fácil entender que el pensador abstracto que se ha decidido a la **intuición** [*Anschauung*] la **intuya** [*anschaut*] abstractamente. Como la naturaleza yacía encerrada por el pensador en la figura, para él mismo escondida y misteriosa, de idea absoluta, de cosa pensada, cuando la ha

Este idealismo absoluto se niega a reconocer la simple verdad de que el origen de todo contenido concreto, de todo enriquecimiento cualitativo de que el concepto es capaz, no se halla en el pensamiento mismo sino precisamente en la *Anschauung* y la representación de los objetos reales, sensibles, exteriores, los cuales, por tanto, no son de ningún modo la manifestación de autodeterminaciones abstractas del puro pensamiento universal concebido como *sujeto autónomo*:

Se sobrentiende que el filósofo especulativo sólo puede llevar a efecto esta creación continua al injerir de manera artificiosa, como determinaciones *inventadas* por él, propiedades generalmente conocidas, preexistentes en la intuición [*Anschauung*] real, de la manzana, de la pera, etc.; al dar los *nombres* de las cosas reales a aquello que sólo puede crear la razón abstracta, esto es, a las fórmulas intelectuales abstractas; por último, al declarar que su *propia* actividad, por medio de la cual *pasa* de la idea de la manzana a la idea de la pera, es la *autoactividad* del sujeto absoluto, de «la fruta». En lenguaje especulativo, esta operación se

---

puesto en libertad sólo ha liberado verdaderamente de sí esta *naturaleza abstracta* (pero ahora con el significado de que ella es el ser-otro del pensamiento, la naturaleza real, **intuida** [*angeschaute*], distinta del pensamiento), sólo ha liberado la naturaleza en cuanto cosa *pensada*. O para hablar un lenguaje humano, el pensador abstracto, en su **intuición de la naturaleza** [*Naturanschauung*], aprende que los seres que él quería crear de la nada, de la pura abstracción, de la divina dialéctica, como productos puros del trabajo del pensamiento que se mece en sí mismo y no se asoma jamás a la realidad, no son otra cosa que *abstracciones de determinaciones naturales*. La naturaleza toda le repite, pues, en forma exterior, sensible, las abstracciones lógicas. El *analiza* de nuevo unas y otras abstracciones. Su **intuición de la naturaleza** [*Naturanschauung*] es únicamente el acto confirmatorio de su abstracción de la **intuición de la naturaleza** [*Naturanschauung*], el acto genético, conscientemente repetido por él, de su abstracción.” (MARX, 1993, 209-210 [hemos resaltado en negrita las expresiones con las que reemplazamos la traducción original de «anschauen» y de sus derivados como «contemplar», «contemplación», etc.]; cf. 1968a, 587). Véase también el Capítulo VI, § 3.f de *La sagrada familia* (MARX Y ENGELS, 1978e, 157-165; cf. 1962, 144-151).

denomina comprender la *substancia* como *sujeto*, como *proceso intrínseco*, como *persona absoluta*, y esta comprensión constituye el rasgo esencial del método *hegeliano*. (MARX Y ENGELS, 1978e, 64 [trad. rev.]; cf. 1962, 62)

Ahora obsérvese con atención lo que sobre este método especulativo hegeliano se añade pocas líneas después:

Hegel, con sofisticada maestría, sabe presentar como proceso del propio ente intelectual imaginado, del sujeto absoluto, el proceso a través del cual el filósofo pasa de un objeto a otro por medio **de la intuición sensible y de la representación** [*der sinnlichen Anschauung und der Vorstellung*]. Pero además es muy frecuente que Hegel, en el marco de la exposición *especulativa*, ofrezca una exposición *real* que aprehende la *cosa* misma. Este desenvolvimiento real *dentro* del desenvolvimiento especulativo induce al lector en el error de considerar real el desarrollo especulativo y especulativo el desarrollo real. (MARX Y ENGELS, 1978e, 64-65; cf. 1962, 63)<sup>57</sup>

Y compáreselo con el siguiente fragmento de “El método de la economía política”, escrito por Marx en 1857 (trece años más tarde):

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también **de la intuición y de la representación** [*der Anschauung und der Vorstellung*]. [...] He

---

<sup>57</sup> Para la traducción de las palabras que aparecen entre corchetes, hemos preferido, y resaltado en negrita, la fórmula correspondiente a las otras versiones castellanas consultadas (cf. MARX Y ENGELS, 1971, 76; 1967, 125), con la que sustituimos la siguiente frase: «de la contemplación sensorial y de la idea».

aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo. [...] Por lo tanto [...] la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima **de la intuición y de la representación** [*der Anschauung und Vorstellung*], sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma **intuiciones y representaciones** [*Anschauung und Vorstellung*] en conceptos. (MARX, 1971a, 1: 21-22 [los resaltados en negrita son nuestros]; cf. 1983a, 35-36)

Resulta evidente que Marx está planteando básicamente *lo mismo* en ambos escritos, más allá de todas las diferencias de contexto que se puedan señalar<sup>58</sup>. Su intención es, en los dos casos, explicar la distancia entre, por un lado, su concepción materialista del conocimiento, fundada en la intuición y la representación de la realidad sensible, exterior a la conciencia, y, por el otro lado, el método especulativo hegeliano, basado en la pura autodeterminación conceptual. En efecto, mientras Hegel concibe el proceso de construcción gradual del conocimiento de la realidad –que progresa conceptualmente de lo abstracto a lo concreto– como la creación misma de lo concreto *real* a partir del puro pensamiento –imaginado como

---

58 Althusser defiende a su modo la tesis contraria, que imagina una profunda “ruptura epistemológica” entre el Marx joven y el Marx “científico” (cf. 1967, 151 y ss.).



sujeto absoluto—, el materialismo sabe distinguir entre la *concepción* (o *conceptualización*) de la realidad y la *realidad misma* que, *dada a la intuición sensible*, siempre preexiste como *base* de todo conocimiento acerca de ella.

Marx concede a Hegel, pues, que el conocimiento de una realidad compleja no se logra simplemente por la observación empírica inmediata —la cual sólo me brinda “una representación caótica del conjunto” (MARX, 1971a, 1: 21; cf. 1983a, 35)—, sino a través de una paciente reconstrucción de esa complejidad en el pensamiento, empezando por la abstracción de los elementos más simples o generales. Pero, a la par, tiene siempre presente que esa reconstrucción mental del contenido concreto mediante la razón no puede dejar de nutrirse de la observación de la realidad sensible, vale decir, no puede nunca abandonar por completo el “verdadero punto de partida” *empírico* de su “trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos”, precisamente porque de allí obtiene todo contenido *objetivo*, y porque la verdad del punto de llegada (la totalidad concreta *pensada*) sólo puede comprobarse a través de un cotejo constante con ese punto de partida (la totalidad concreta *real*):

Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica. (MARX Y ENGELS, 1970a, 19; cf. 1978d, 20) <sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> “Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los seres humanos, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable

He ahí, pues, para el materialista, “el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación”. Es por eso que también en los *Manuscritos* de 1844 Marx reconoce frecuentemente la lucidez del análisis crítico de la filosofía especulativa realizado por su predecesor materialista alemán: “Para Feuerbach la negación de la negación, el concepto concreto [hegeliano], es aún pensamiento que quiere superarse con sus propios medios y en cuanto pensamiento trata de ser directamente percepción [*Anschauung*], naturaleza, realidad.” (MARX, 1978d, 413; cf. 1968a, 570 n.)<sup>60</sup>. Tal es la contradicción insalvable del pensamiento de Hegel: aspirar a ser tan concreto como el mundo sensible y, al mismo tiempo, negar sistemáticamente a ese mundo toda realidad autónoma, preexistente y exterior al pensamiento mismo<sup>61</sup>. Para el idealismo hegeliano “el mundo

---

[*anschaulichen*], bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas.” (MARX Y ENGELS, 1970a, 27 [trad. rev.]; cf. 1978d, 27).

60 Efectivamente, Feuerbach escribía en los *Principios* pasajes como este: “El pensar se extiende a su contrario quiere decir: el pensar *reivindica* para sí lo que *no pertenece al pensar, sino* al ser [real, material, sensible, objetivo, exterior, concreto, empírico]. Al *ser* [real, etc.], sin embargo, le pertenece la *singularidad*, la *individualidad*, y al *pensamiento* la *generalidad*. El pensar pues, *reivindica, para sí la singularidad* –convierte la negación de la generalidad, la forma esencial de la sensibilidad, la *singularidad, en un momento del pensar*. De esta suerte el pensar «abstracto» o el concepto, que tiene el ser [real, concreto, etc.] fuera de sí, se convierte en concepto «concreto».” (1976b, 78; cf. 1950b, 135-136). Véanse sobre todo los §§ 29-31. Con respecto a la contraposición feuerbachiana entre pensar y “ser”, recuérdese lo expuesto al final del apartado precedente (1.3).

61 “Al pensamiento únicamente se le pone la exigencia de realizarse, de sensibilizarse, porque *inconscientemente* se *presupone* que la realidad, la sensibilidad *independiente* del pensamiento es la *verdad* del pensamiento. El pensamiento se garantiza a través de la sensibilidad; ¿cómo sería esto posible si *inconscientemente* no se la considerara como la verdad? No obstante, puesto que conscientemente se parte de la verdad del pensamiento, la verdad de la sensibilidad sólo se expresa subsiguientemente, y la sensibilidad se

pensado es como tal la única realidad [...], el movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo” (MARX, 1971a, 1: 22; cf. 1983a, 36).<sup>62</sup> Sin embargo, una vez más, con el puro pensamiento, con la mera abstracción, con el solo concepto no se construye ningún conocimiento concreto o, mejor dicho, *acerca de lo concreto*. Hasta el mismo Hegel necesita imperiosamente “enajenarse” en la intuición sensible:

La Idea abstracta, una vez transformada directamente en *intuición* [*Anschauung*], no es en absoluto más que el pensamiento abstracto renunciando a sí mismo y decidiéndose a la *intuición* [*Anschauung*]. Toda esta transición de la Lógica a la Filosofía de

---

convierte tan solo en un atributo de la idea. Esto es, sin embargo, una contradicción; pues ella sólo es atributo y, no obstante, sólo ella confiere verdad al pensamiento, es, pues, al mismo tiempo la cuestión fundamental y la cuestión secundaria, al mismo tiempo esencia y accidente. De esta contradicción no nos libramos sino cuando convertimos lo real, lo sensible, en *sujeto de sí mismo*; cuando le otorgamos una significación absolutamente autónoma, divina, primaria, y no solamente derivada de la idea.” (FEUERBACH, 1976b, 85-86; cf. 1950b, 143-144).

62 Ya lo decía también Feuerbach en el §30 de sus *Principios*: “La determinación según la cual sólo el concepto «concreto», aquel que es portador en sí mismo de la naturaleza de lo real, es el concepto *verdadero*, expresa el reconocimiento de la *verdad* de lo concreto o realidad. Pero, en la medida en que a su vez se *presupone de antemano* el concepto, esto es, el ser del pensar, como *ser absoluto, el único ser verdadero*, en esta medida, pues, lo real o realmente efectivo sólo puede reconocerse de una manera *indirecta*, sólo como el *adjectivum* esencial y necesario del concepto. Hegel es *realista*, pero un realista *puramente idealista* o más bien un realista *abstracto* —realista en la *abstracción de toda realidad*. Hegel *niega* el pensar, a saber, el pensar abstracto; pero lo *niega de nuevo* en el pensar *abstracto mismo*, de modo que la negación de la abstracción es, a su vez, una abstracción. Para él, sólo «lo que es» constituye el objeto de la filosofía; pero este «es», no es, a su vez, más que un «es» *abstracto, pensado*. Hegel es un pensador que se *rebasea* en el pensar —quiere aprehender la *cosa* misma, mas en el *pensamiento* de la cosa; quiere estar *fuera* del pensar, pero en el seno del *pensamiento* mismo —de ahí las dificultades para comprender el concepto «concreto».” (FEUERBACH, 1976b, 83; cf. 1950b, 141).

la Naturaleza no es otra cosa que el paso de la *abstracción* a la *intuición* [*Anschauung*], pese a lo difícil que al pensador abstracto le resulte de realizar y por tanto a lo extravagantemente que lo describirá. El sentimiento *místico* que empuja al filósofo del pensamiento abstracto a la intuición [*Anschauung*] es el *aburrimiento*, la nostalgia de un contenido. (MARX, 1978d, 429-430; cf. 1968a, 586)

Ahora bien, como vimos más arriba, de lo que se trata es de renunciar a la *pura abstracción*, pero no a un pensamiento (abstracto) que sea capaz de ir enriqueciéndose de contenido concreto a través de la elaboración de intuiciones y representaciones de la objetividad sensible. Esto es algo que Marx entendió mucho mejor que Feuerbach, quien acertó sin duda al señalar en la filosofía especulativa una continuidad con la teología<sup>63</sup>, pero a

---

63 “El «concepto concreto» es Dios transformado en concepto. Pero, ¿cómo llega el ser humano desde el pensar «abstracto» al pensar «concreto» o absoluto? ¿Cómo llega de la filosofía a la teología? La misma historia da la respuesta a esta cuestión en el tránsito de la antigua filosofía pagana a la llamada filosofía *neoplatónica*; pues la filosofía neoplatónica sólo se distingue de la filosofía antigua por ser teología, mientras, que aquella sólo es filosofía. La filosofía antigua tenía como principio la razón, la «idea»; pero «la idea no ha sido establecida por Platón y Aristóteles como lo que *contiene a Todo*». La filosofía antigua dejaba subsistir algo fuera del pensar – un residuo que no era absorbido por el pensar. La imagen de este ser fuera del pensar es la *materia* –el sustrato de la realidad. En la materia la razón encontraba su *límite*.” (FEUERBACH, 1976b, 78 [trad. rev.]; cf. 1950b, 136) El señalamiento de la íntima relación que existe entre la teología y la filosofía especulativa atraviesa todos los *Principios*, y también las *Tesis provisionales*, en donde ya se leía lo siguiente: “*Quien no abandona la filosofía hegeliana, tampoco abandona la teología*. La doctrina hegeliana, según la cual la naturaleza, la realidad, es *puesta* por la idea, no es más que la expresión racional de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto.” (FEUERBACH, 1976a, 20; cf. 1950a, 72). En este punto, Feuerbach recibe, desde el punto de vista *teórico*, todo el reconocimiento de Marx: “La *metafísica* del siglo XVII, que había tenido que ceder el campo a la Ilustración francesa y ante todo al *materialismo francés* del siglo XVIII, experimentó en la *filosofía alemana* y particularmente en la *filosofía especulativa alemana* del siglo XIX su *restauración victoriosa y plena*. Una vez que *Hegel* la hubo combinado de

la vez quedó tan obnubilado con *esa* verdad que no fue capaz de asimilar la parte de verdad contenida en lo que él mismo llamó el “realismo abstracto” de Hegel, y así acabó derrotado por “las dificultades para comprender el concepto «concreto»”<sup>64</sup>. No logró, por consiguiente, *recuperar para el materialismo el desarrollo de un concepto (de lo) concreto* como una imprescindible herramienta para el conocimiento de la realidad material en su complejidad no observable directamente, inmediatamente, *a simple vista*. Feuerbach, pues, en su correcto afán por distinguir entre el *pensamiento*, siempre abstracto en alguna medida, y la *sensibilidad*, como única realidad de lo concreto<sup>65</sup>, acaba por renunciar al conveniente desarrollo de un pensamiento que sea *cada vez menos abstracto* pero sin pretensiones de sustituir a la realidad concreta que trata de conocer y de

---

manera genial con toda la metafísica precedente y con el idealismo alemán, fundando así un reino universal metafísico, al ataque contra la teología correspondió una vez más, como en el siglo XVIII, el ataque contra la *metafísica especulativa* y contra *toda metafísica*. Esta sucumbirá para siempre por obra del *materialismo*, consumado ahora por la labor de la *especulación* misma y coincidente con el *humanismo*. Pero al igual que *Feuerbach* en el terreno *teórico*, en el terreno de la *práctica* el *socialismo* y *comunismo* de Francia e Inglaterra representan el *materialismo* que coincide con el *humanismo*” (MARX Y ENGELS, 1978e, 144; cf. 1962, 132), vale decir, el “naturalismo realizado o humanismo [*durchgeführte Naturalismus oder Humanismus*]”, el “humanismo positivo [*positive Humanismus*]” (MARX, 1993, 198 y 205; cf. 1968a, 577 y 583) o “humanismo real [*reale Humanismus*]” (MARX Y ENGELS, 1978e, 3 y 151; cf. 1962, 7 y 139). “Es Feuerbach, quien consume y critica a *Hegel desde el punto de vista hegeliano* al disolver el metafísico espíritu *absoluto* en el «*ser humano real sobre la base de la naturaleza*», el que por vez primera consume la *crítica de la religión*, trazando a la vez los *rasgos fundamentales* –grandiosos y magistrales– para la *crítica de la especulación hegeliana* y por consiguiente de *toda metafísica*.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 160-161 [trad. rev.]; cf. 1962, 147).

64 Cf. el § 30 de los *Principios*, que acabamos de citar en nota al pie.

65 “Las cosas, en Dios, no son como son fuera de Dios; por el contrario, son tan distintas de las cosas reales, como distintas son las cosas en tanto que objeto de la lógica, de las cosas en tanto que objeto de la intuición [*Anschauung*] real.” (FEUERBACH, 1976b, 43-44; cf. 1950b, 99-100).

cuyo contenido se nutre constantemente. Por eso, en las *Tesis provisionales*, se afirma de manera tajante y unilateral lo siguiente:

El camino de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, ha sido hasta ahora un camino invertido. Por esta vía nunca se llega a la realidad *verdadera, objetiva*, sino siempre y únicamente a la *realización de sus propias abstracciones*, y, justamente a causa de esto, nunca se llega a la verdadera *libertad* del espíritu; pues sólo la *intuición [Anschauung] de las cosas y seres en su realidad objetiva hace libre al ser humano y le absuelve de todos los prejuicios*. El paso de lo ideal a lo real sólo tiene cabida en la filosofía práctica. (FEUERBACH, 1976a, 12 [trad. rev.]; cf. 1950a, 54)

Este fragmento nos muestra claramente la incompreensión feuerbachiana de lo que Marx llamaría luego el “método científico correcto” –“que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto” (MARX, 1971a, 1: 21-22; cf. 1983a, 35)–, y, a la vez, nos invita a que pasemos ahora a considerar el problema de la *práctica* desde el punto de vista materialista.

## 1.5. *Anschauung* y práctica

### 1.5.1. “Lo *sensible* no es lo *inmediato*”

Como acabamos de ver, el empeño de Feuerbach por restaurar la primacía del mundo sensible y de la *Anschauung* –frente a la teología y el idealismo absoluto– lo condujo al extremo de desconocer la necesidad de la abstracción como *medio* imprescindible para el conocimiento de realidad material en su complejidad. Feuerbach acaba aspirando al conocimiento sensible *inmediato*, esto es, *no-mediado* por el concepto. Pero para

Feuerbach esa inmediatez sensible no es, a diferencia de lo que creía la filosofía especulativa, lo inmediatamente dado –en el sentido de lo que es directamente accesible para cualquiera–, sino más bien el punto de llegada de un trabajo de *anti-mediación*, por así decir, o sea, de un esfuerzo por liberar la *Anschauung* sensible de las mediaciones de la abstracción, la representación, la imaginación, entendidas como prejuicios, como interferencias subjetivas indeseables y evitables:

Lo *sensible* no es lo *inmediato* en el sentido de la filosofía especulativa, en el *sentido* de que es lo *profano*, lo que se halla *al alcance de la mano*, lo que *carece de pensamiento*, lo que es *de suyo evidente*. La intuición [*Anschauung*] sensible inmediata es más bien *posterior* a la representación y la fantasía. *La primera intuición* [*Anschauung*] del ser humano no es sino la *intuición de la representación y la fantasía*. La tarea de la filosofía, de la ciencia en general, *no* consiste por eso en *apartarse* de las cosas *sensibles, esto es, reales*, sino en *llegar a ellas* —no consiste en transformar los *objetos en pensamientos y representaciones*, sino en *poner a la vista*, es decir, *hacer objetivo* lo que para el ojo común no es visible. (FEUERBACH, 1976b, 96 [trad. rev.]; cf. 1950b, 154-155)

Para Feuerbach, pues, el conocimiento espontáneo y directo no es *objetivo*, sino lo que nosotros hemos denominado *idealista objetivo* (u *objetivista*)<sup>66</sup>. Sin tener conciencia de ello, ese conocimiento originario es más abstracto y subjetivo que sensible y objetivo:

Al comienzo los seres humanos sólo ven las cosas tal como ellas *les aparecen*, no tal como ellas son; no ven en las cosas las cosas mismas, sino sólo sus ideas sobre ellas; [...] no distinguen entre el

---

66 Véase 1.3.

objeto y la representación de este objeto. El ser humano inculto, subjetivo, está *más cerca* de la *representación* que de la *intuición* [*Anschauung*]; pues en la intuición se ve arrancado *de sí* mismo, mientras que en la representación *permanece dentro de sí*. Pero, lo mismo que sucede con la representación, sucede también con el pensamiento. Las personas se ocupan antes y por más tiempo de las cosas celestes, divinas, que de las terrenas, humanas, es decir, se ocupan antes y por más tiempo de las cosas *vertidas al pensamiento*, que de las *cosas* en el *original*, en su *idioma original*. Sólo en los tiempos modernos la humanidad ha vuelto, como otrora en Grecia tras la antesala del onírico mundo oriental, a la intuición [*Anschauung*] *sensible*, es decir, *verídica, objetiva*, de lo sensible, esto es, de lo real; y sólo en virtud de ello ha vuelto de nuevo *a sí misma*; pues un ser humano que sólo se entregue a seres de la imaginación o del pensamiento abstracto, no es, él mismo, más que un ser abstracto y fantástico, pero no un ser *real* y auténticamente humano. (FEUERBACH, 1976b, 96-97 [trad. rev.]; cf. 1950b, 155)

Ahora bien, Feuerbach no advierte que sus buenas intenciones realistas y humanistas son, a su vez, completamente quiméricas si no se cuenta con la abstracción como instrumento indispensable para organizar el conocimiento objetivo de lo concreto, de lo empírico. Una observación sensible completamente despojada de la mediación conceptual –suponiendo que esto fuera posible– sólo sería capaz de proporcionar “una representación caótica del conjunto” (MARX, 1971a, 1: 21; cf. 1983a, 35). Y, en rigor, ni siquiera eso, pues para poder reunir en cualquier *conjunto* los objetos que percibimos de manera discontinua, fragmentaria y sucesiva, resulta indispensable agruparlos mediante la abstracción de elementos generales. Sólo por medio de conceptos es posible, pues, hasta cierto punto,



reconstruir en el pensamiento la complejidad de un todo concreto. La *Anschauung* sensible *inmediata* de lo real, aunque –en efecto– no sea verdaderamente la primera forma del conocimiento, de ningún modo puede constituir su forma acabada, porque es totalmente incapaz de avanzar más allá de esa minúscula parte de realidad circundante que le es directamente dada en cada momento. Paradójicamente, como veremos a continuación, esta “estrechez de miras” del materialismo feuerbachiano necesariamente acaba por hacerlo recurrir, sin darse cuenta de ello, al uso de torpes abstracciones mediante las cuales cae inconscientemente en el mismo error que pretendía combatir: el ocultamiento y la postergación de la realidad concreta. Por lo tanto, si Feuerbach podía objetar con razón a Hegel que “lo *sensible* no es lo *inmediato*”, en el sentido de que no es el conocimiento más *al alcance de la mano*, Marx puede asimismo replicar a Feuerbach que “lo *sensible* no es lo *inmediato*”, en el sentido de que el conocimiento de la compleja realidad sensible *no puede prescindir de la mediación conceptual*, lo que de ningún modo equivale a reducir esa realidad a su conceptualización<sup>67</sup>.

Donde se pone de manifiesto más notoriamente la miopía teórica del materialismo feuerbachiano, su carácter estrecho, incompleto y

---

67 Recuérdese que para Marx: “[...] la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación [*der Anschauung und Vorstellung*], sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones [*Anschauung und Vorstellung*] en conceptos. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible”, esto es, conceptualizándolo; pero el mundo *real* “mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica.” (MARX, 1971a, 1: 22; cf. 1983a, 36).

contradictorio, es –como muestra Marx– en su concepción de la *práctica*. El limitado alcance de su *Anschauung* sensible adversa a los conceptos, sumado a su admiración por la filosofía griega clásica, llevan a Feuerbach a adoptar en este punto una posición tradicional, caracterizada básicamente por los siguientes tres elementos: 1) la separación tajante entre la práctica y la *teoría*, que conlleva el menosprecio de la primera; 2) la reducción de la práctica a la “conciencia práctica” –o “razón práctica”–; y 3) el consiguiente desconocimiento de la verdadera práctica como *actividad humana objetivamente transformadora del mundo*, o sea, como el lado real, objetivo, exterior, sensible y material de la *subjetividad*.

### 1.5.2. Divorcio entre práctica y teoría

En *La Esencia del cristianismo* Feuerbach muestra que el Dios judeocristiano consiste en un particular concepto que es ingenuamente considerado por muchos seres humanos como un ente *objetivo*, real, autónomo, no-humano e independiente de la humanidad. Ese particular concepto, inconscientemente fantaseado por los judíos y los cristianos, no es otro que el de la propia subjetividad humana pero imaginada como perfecta, eterna, infinitamente feliz, omnisciente y todopoderosa, es decir, pensada como una subjetividad no-humana, superior, sobrehumana y, ante todo, sobrenatural. En efecto, la clave de esa subjetividad divinizada –soñada– es su poder absoluto sobre la naturaleza, el completo sometimiento de ésta a su voluntad, hasta el punto de que el mundo sólo existe porque el Sujeto-Dios quiso crearlo a partir de la nada<sup>68</sup> y, curiosamente, para

68 “La cima suprema del principio de subjetividad es la creación de la nada. [...] La creación de la nada es la expresión suprema de la omnipotencia. Pero la omnipotencia no es más que la subjetividad desligándose de todas las determinaciones y limitaciones, objetivas, celebrando su liberación como el poder y esencia suprema, la fuerza de poder poner todo lo real subjetivamente

provecho exclusivo del ser humano, que es *su* criatura preferida<sup>69</sup>:

Pero si el ser humano es el fin de la creación entonces es también su verdadero fundamento [...]. La diferencia entre el ser humano como fin de la creación y el ser humano como fundamento de la misma consiste simplemente en que el fundamento es la esencia abstracta y derivada del ser humano, mientras que el fin es el ser humano real, individual; el ser humano se conoce como fin de la creación, pero no como su fundamento, porque él separa de sí el fundamento, la esencia, como un ser personal diferente. Sólo que este ser diferente, personal y creador, no es, en realidad, más que la personalidad humana considerada fuera de toda conexión con el mundo, que se da la seguridad de su realidad exclusiva mediante la creación, es decir, la posición del mundo, de lo objetivo, del

---

como algo irreal, todo lo representable como algo posible —el poder de la imaginación, o de la voluntad, idéntica a la imaginación, el poder de la arbitrariedad—. La expresión más fuerte y característica de la arbitrariedad subjetiva es el gusto y la complacencia —«Dios ha querido llamar a la existencia un mundo corporal y espiritual»—, es la prueba más irrefutable de que la propia subjetividad, la propia arbitrariedad, es puesta como ser supremo, como principio omnipotente del mundo. La creación de la nada como una obra de la voluntad omnipotente concuerda, por esta razón, en la misma categoría que el milagro o, más bien, es el primer milagro, no sólo según el tiempo, sino también según la importancia: es el principio a partir del cual todos los demás milagros se producen. La demostración es la historia misma. Todo milagro se ha justificado, explicado e ilustrado por la omnipotencia que ha creado el mundo de la nada.” (FEUERBACH, 1995, 149-150; cf. 1956, 172).

69 “La providencia es una ventaja del ser humano; expresa el valor del ser humano a diferencia de los otros seres y cosas naturales; lo sustrae a la conexión del mundo como totalidad. La providencia es el convencimiento del ser humano del valor infinito de su existencia —un convencimiento que renuncia a la creencia en la verdad de las cosas exteriores—, el idealismo de la religión [...]” (FEUERBACH, 1995, 152-153 [trad. rev.]; cf. 1956, 176). “Dios se preocupa de mí; intenta mi felicidad, mi salvación; quiere que llegue a ser bienaventurado, pero lo mismo quiero yo también, mi propio interés es el interés de Dios, mi propia voluntad es la voluntad de Dios, mi objetivo final es el objetivo de Dios: el amor de Dios por mí no es más que mi amor de mí mismo divinizado.” (FEUERBACH, 1995, 153 [trad. rev.]; cf. 1956, 177).

otro, de una existencia dependiente, finita y nula. En la creación no se trata de la verdad y de la realidad de la naturaleza o del mundo, sino de la verdad y de la realidad de la personalidad, de la subjetividad como distintas del mundo. (FEUERBACH, 1995, 154 [trad. rev.]; cf. 1956, 178) <sup>70</sup>

A continuación, en la misma obra, Feuerbach intenta explicar el origen específicamente judío del creacionismo, añadiendo que éste último no se basa en la subjetividad en general, sino más precisamente en el *egoísmo práctico*, que sería originariamente algo característico de los judíos –luego heredado por los cristianos– en contraste con el talante *teórico* desinteresado al que se habrían elevado los antiguos griegos:

La doctrina de la creación en su significado característico, se origina solamente a partir del punto de vista en el que el ser humano somete prácticamente la naturaleza a su voluntad y a su necesidad, y la reduce, por lo tanto, en su representación al estado de pura y simple materia prima, a ser un producto de la voluntad. Entonces se explica su existencia en tanto en cuanto el ser humano se la explica y la interpreta a partir de sí mismo. La pregunta ¿de dónde proviene la naturaleza o el mundo? presupone propiamente la admiración ante el hecho de que exista; o, bien, que se plantee la cuestión ¿por qué existe? Pero esta admiración y esta cuestión surgen sólo allí donde el ser humano ya se ha separado de la naturaleza, y la ha convertido en mero objeto de la voluntad. El autor del libro de la Sabiduría [...] dice con razón que «los paganos no se habían elevado hasta el concepto de un creador a causa de la belleza del mundo». Para quien la naturaleza es un ser hermoso, aparece como fin de sí misma, y teniendo el fundamento de su existencia en sí misma, no llega a plantearse la cuestión de

---

<sup>70</sup> Véanse también los §§ 41-49, 52, 53 y 55 de *La esencia de la religión* (FEUERBACH, 2005; cf. 1982).

por qué existe. El concepto de naturaleza y de divinidad no se separan en su conciencia de su intuición [*Anschauung*] del mundo. La naturaleza, tal como se presenta a sus sentidos, la puede concebir como originada, engendrada, pero no como creada en sentido propio, en el sentido de la religión, es decir, no hecha como un producto arbitrario. [...] La fuerza generadora es para él la fuerza primera: él pone como fundamento de la naturaleza una fuerza de la naturaleza, una fuerza presente que actúa como fundamento de las cosas en su intuición sensible [*sinnlichen Anschauung*]. Así piensa el ser humano que se relaciona con el mundo estética o teóricamente —pues la intuición [*Anschauung*] teórica es originariamente estética y la estética es la *prima philosophia*— y aquel para quien el concepto del mundo es el concepto de cosmos, de la gloria y de la divinidad misma. Sólo allí donde una tal intuición [*Anschauung*] animaba al ser humano, podían ser concebidos y expresados pensamientos como los de Anaxágoras: el ser humano ha nacido *para la observación* [*Anschauung*] *del mundo*. (FEUERBACH, 1995, 159-160 [trad. rev.]; cf. 1956, 186-187)

Para Feuerbach, pues, la auténtica *teoría* supone siempre conocimiento predominantemente *objetivo*, es decir, volcado activamente hacia el objeto, pero libre de los intereses subjetivos *prácticos* que buscan someter a ese objeto a los propios deseos. La actividad teórica, por tanto, aspira al conocimiento del objeto sólo por el placer de conocerlo, de comprenderlo, pero no de dominarlo y ponerlo al servicio de la satisfacción de necesidades prácticas. Cuando esto último ocurre, cuando la teoría se encuentra subordinada a la práctica, entonces ya no se trata de verdadera teoría, de conocimiento tendencialmente objetivo, pues la conciencia práctica, ciegamente subjetiva y egoísta, ha ocupado su lugar:

El punto de vista de la teoría es el punto de vista de la *armonía* con el mundo. La actividad *subjetiva*, aquella en la que el ser humano encuentra satisfacción y campo libre, es aquí únicamente la imaginación sensible. Satisfecho, deja, al mismo tiempo, subsistir en paz a la naturaleza, mientras que construye sus castillos en el aire, sus cosmogonías poéticas a partir únicamente de *materiales naturales*. Por el contrario, cuando el ser humano se sitúa sólo en el punto de vista práctico y considera desde allí el mundo convirtiendo el punto de vista práctico en teórico se enemista con la naturaleza y la convierte en la *sierva más humilde* de su propio interés, de su egoísmo práctico. La *expresión teórica de esta intuición egoísta y práctica* según la cual la naturaleza, *en y por sí misma, es nada*, reza del modo siguiente: la naturaleza o el mundo ha sido creado, es el *producto de una orden*. Dios habló: que el mundo sea, y el mundo se hizo, es decir, Dios *ordenó*: que el mundo sea, y sin demora se originó según aquella orden. El *utilitarismo*, la utilidad, es el principio supremo del judaísmo; la creencia en una providencia divina especial es la creencia característica del judaísmo; la fe en la providencia, la fe en los milagros, pero la creencia en los milagros significa que la naturaleza es sólo contemplada como objeto de lo arbitrario y del egoísmo, que utiliza precisamente la naturaleza para fines arbitrarios. (FEUERBACH, 1995, 160 [trad. rev.; las cursivas añadidas a esta versión castellana, aquí y en lo que sigue, corresponden a las de la ed. alemana]; cf. 1956, 187-188) <sup>71</sup>

---

71 “Y todos estos fenómenos contrarios a la naturaleza suceden para utilidad de Israel, únicamente por orden de Jehová, que no se preocupa de otra cosa sino de Israel y que no es más que el egoísmo personificado del pueblo israelita, con exclusión de todos los pueblos, la intolerancia absoluta. Éste es el misterio del monoteísmo.” (FEUERBACH, 1995, 161; cf. 1956, 188). “Para los judíos era la naturaleza un mero medio para sus fines, un mero objeto de la voluntad. El ideal, el ídolo de la voluntad egoísta, es la voluntad que manda ilimitadamente, que para alcanzar su fin, para realizar su objeto, no necesita de ningún medio, que lo que él quiere lo realiza por sí mismo, es decir, llama

Afortunadamente, según Feuerbach, los antiguos griegos constituyen la prueba de que la *pura teoría*, el conocimiento completamente *desinteresado*, absolutamente libre de toda necesidad práctica, es posible y deseable<sup>72</sup>. En conclusión: para Feuerbach la teoría *puede y debe* apartarse de la práctica, la cual es por él estrechamente entendida como una egoísta *conciencia práctica*<sup>73</sup>.

---

a la existencia por su simple querer. El egoísta sufre porque la satisfacción de sus deseos y necesidades necesita de mediación, porque existe un abismo entre el objeto y el deseo, entre el fin en la realidad y el fin en la representación, por eso, para curar este dolor, para liberarse de los límites de la realidad, pone como ser verdadero, como ser supremo, el ser que mediante el mero «yo quiero» produce el objeto. Por esta razón, para el hebreo la naturaleza, el mundo, era el producto de una palabra dictatorial, de un imperativo categórico, de un decreto mágico.” (FEUERBACH, 1995, 162; cf. 1956, 190-191).

72 “Los griegos consideraban la naturaleza con sentido teórico; percibían la música celeste en el curso armónico de las estrellas; veían surgir al océano, padre de todos los seres, la naturaleza bajo la forma de Venus Anadiomena. Los israelitas, por el contrario, abrieron a la naturaleza únicamente sus sentidos gástricos, sólo por medio del paladar encontraban gusto en la naturaleza; sólo mediante el goce del maná percibían a su Dios. El griego practicaba las humanidades, las artes liberales, la filosofía; el israelita no se elevaba más allá del estudio del pan de la teología. [...] Los judíos han conservado hasta hoy mismo su manera de ser. Su principio, su Dios, es el principio práctico del mundo; el egoísmo, y en concreto, el egoísmo bajo la forma de la religión. El egoísmo es el Dios que no permite que sucumban sus servidores. El egoísmo es esencialmente monoteísta, pues sólo tiene una finalidad: sí mismo. El egoísmo reúne y concentra al ser humano sobre sí mismo; le da un principio de vida firme y sólida; pero lo hace teóricamente limitado, porque es indiferente a todo lo que no se relaciona inmediatamente con su propio bienestar. La ciencia, como el arte, surgen, por lo tanto, solamente del politeísmo, pues el politeísmo es el sentido abierto y carente de envidia para todo lo bueno y bello sin distinción, el sentido del mundo y del universo.” (FEUERBACH, 1995, 161-162 [trad. rev.]; cf. 1956, 188-189). Véase también el § 55 de *La esencia de la religión* (cf. 2005, 104-107; 1982, 75-78).

73 Cabe destacar que, luego de haber mostrado, a lo largo del capítulo XII de *La esencia del cristianismo*, tanta saña contra el “egoísmo judío” como si se tratase de un fenómeno excepcional, en el capítulo XX se refiere Feuerbach en términos muy similares a la esencia de *toda* religión monoteísta: “El punto de vista esencial de la religión es *práctico*, es decir, aquí, *subjetivo*. El

### 1.5.3. Reducción de la práctica a “conciencia práctica”

Como acabamos de ver, Feuerbach separa la teoría de la práctica y las opone entre sí. Sin embargo, paradójicamente, para él la “práctica” es una particular forma de *conciencia o conocimiento* que se caracteriza por estar al servicio de la satisfacción de necesidades subjetivas, algo que –según Feuerbach– equivale, sin más, al *egoísmo*. Ahora bien, este énfasis en la conciencia (orientada hacia la) práctica deja de lado la *práctica misma*, esto es, la *acción realmente ejecutada*, lo que los individuos *hacen*

---

fin de la religión es el bienestar, la salvación y la felicidad del ser humano, la relación del ser humano con Dios no es más que la relación del mismo con su salvación; Dios es la realización de la salvación del alma o el poder ilimitado de realizar la salvación y la felicidad del ser humano [...] Dios es esencialmente un objeto de la religión, no de la filosofía; del sentimiento, no de la razón; de la necesidad del corazón, no de la libertad del pensamiento; en una palabra, es un objeto, es un ser que no expresa la esencia desde el punto de vista teórico sino desde el punto de vista práctico. // La religión enlaza en sus doctrinas la maldición y la bendición, la condenación y la gloria. Feliz es quien cree; desgraciado, perdido y condenado, quien no cree en ella. Apela no a la razón, sino al sentimiento, a los impulsos de felicidad, a las emociones de temor y esperanza. No se coloca en un punto de vista teórico; de lo contrario debería tener libertad para expresar sus doctrinas, sin fundar en ellas consecuencias prácticas, sin, en cierta manera, forzar a la fe; pues si se dice: «me condeno si no creo», esto implica una sutil coerción a la conciencia para que crea; el terror del infierno me obliga a creer.” (FEUERBACH, 1995, 231-232 [trad. rev.]; cf. 1956, 290-291). Y es en el párrafo final del mismo capítulo XX donde califica a la conciencia práctica *en general* de “sucía” o “sórdida” (*schmutzige*): “La visión [*Anschauung*] práctica es una visión sórdida [*schmutzige*], manchada por el egoísmo, porque en ella me relaciono con las cosas sólo por amor de mí mismo; una visión [*Anschauung*] no satisfecha de sí misma, porque ella me relaciona con un objeto que no es de mi linaje.” (FEUERBACH, 1995, 241; cf. 1956, 305). Será el propio Marx quien asocie luego lo “sucio” o “sórdido” con el judaísmo práctico –aunque Feuerbach no haya empleado realmente este calificativo en el capítulo XII, donde se refería a la religión judía en particular– al señalar que “en *La esencia del cristianismo*, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia [*schmutzig*] forma judía de manifestarse” (MARX, 1970, 665-666; cf. 1978e, 5).



*objetivamente, por fuera de su mente*, es decir, *más allá de su conciencia-voluntad*, más allá de lo que crean o quieran hacer para satisfacer sus deseos. Una de las principales lecciones de Marx es —como veremos— que no se puede reducir la práctica a la conciencia, porque es más bien ésta la que primeramente se explica a partir de aquélla. La acción real, material, *objetiva* que los seres humanos efectúan —siempre movidos por sus necesidades subjetivas— *excede a su conciencia*. Pero no sólo en el sentido (psicológico) de que es *parcialmente inconsciente*, sino ante todo en el sentido (ontológico materialista) de que es *extraconsciente, extramental*: es la actividad humana que tiene lugar en el mundo *exterior, fuera de la conciencia*. La práctica propiamente dicha siempre rebasa, pues, el plano de la intención, de la voluntad, del interés consciente, y por tanto desborda lo que Feuerbach llama el “punto de vista práctico o subjetivo”:

Puesto que el punto de vista de la religión es únicamente el punto de vista práctico o subjetivo, puesto que para ella el ser humano total, esencial, es sólo el ser humano práctico, el que actúa premeditadamente en función de fines conscientes físicos o morales y que considera el mundo no en sí, sino en relación a estos fines y necesidades, entonces todo lo que está *detrás* de la conciencia práctica, pero que constituye el objeto esencial de la teoría —teoría en el sentido más original y general, en el sentido de la intuición [*Anschauung*] y experiencia objetiva, de la razón y de la ciencia en general—, cae para la religión *fuera del ser humano y de la naturaleza*, para llegar a ser un ser personal particular. Todo lo que es bueno, principalmente todo lo que involuntariamente conmueve al ser humano, que no concuerda con premeditaciones e intenciones y que traspasa los límites de la conciencia práctica, viene de *Dios*; todo lo que es malo, diabólico y perjudicial, principalmente lo que involuntariamente ataca las

resoluciones morales o religiosas o las arrastra con terrible violencia, viene del *diablo*. (FEUERBACH, 1995, 232-233 [trad. rev.]; cf. 1956, 292)

Como aquí puede apreciarse nuevamente, cuando Feuerbach habla de “práctica” no hace más que referirse a la “conciencia práctica” y a su interesado “punto de vista práctico o subjetivo”<sup>74</sup>, pero no dice ni una sola palabra de la práctica misma –o sea, de las acciones materiales de los sujetos tomadas objetivamente, por fuera de su propia conciencia-voluntad–; ni siquiera cuando él mismo adopta el *punto de vista teórico u objetivo* que supuestamente es capaz de reconocer “todo lo que está *detrás* de la conciencia práctica”, todo lo que supera sus límites y es por eso infantilmente atribuido por ella a Dios o al diablo.

Por lo tanto, lo que en verdad Feuerbach opone no es la práctica a la teoría, sino más bien el *conocimiento interesado* (subjetivo) al *conocimiento desinteresado* (objetivo). Lo que equivale a decir que él distingue entre una *teoría subjetiva (ideológica, dirán otros)*, estrechamente ligada a intereses prácticos, y una *teoría objetiva (científica, como también la llama él mismo)*, totalmente desinteresada. Ahora bien, por lo demás, no se trata para Feuerbach de renegar por completo de la (conciencia) práctica sino, a la manera filosófica tradicional, de procurar subordinarla por completo a la teoría (que para él es siempre *objetiva*), en calidad de “aplicación” correcta de ésta. Por eso puede afirmar que la teoría (objetiva) “es la fuente de la [conciencia] práctica objetiva verdadera porque el ser humano sólo puede en la medida en que sabe: *tantum potest quantum scit.*” (FEUERBACH, 1995, 233 n [trad. rev.]; cf. 1956, 292 n). Si Feuerbach se estuviese refiriendo

---

74 “La expresión «el punto de vista subjetivo» quiere decir nada menos que lo siguiente: el punto de vista de la incultura y de la ignorancia es el punto de vista de la religión.” (FEUERBACH, 1995, 233 n; cf. 1956, 292 n).

aquí realmente a “la práctica objetiva verdadera” –como literalmente escribe–, y no sólo a una “conciencia práctica” que sea (gnoseológicamente) objetiva y verdadera, no suscribiría ese viejo aforismo de Bacon, sino que más bien lo corregiría así: *el ser humano puede más de lo que sabe*. Pero Feuerbach ignora en realidad “la práctica objetiva verdadera” y el hecho de que *es ella la fuente de toda conciencia, de toda teoría* (incluso de la más objetiva, es decir –como veremos–, la menos subjetiva).

#### **1.5.4. Desconocimiento de la práctica verdadera como actividad humana objetivamente transformadora del mundo**

Por un lado, el materialismo de Feuerbach reconoce siempre que el ser humano constituye una parte relevante de la naturaleza, y viceversa:

[...] lo mismo que el ser humano pertenece a la esencia de la naturaleza –lo que va contra el materialismo vulgar– también la naturaleza pertenece a la esencia del ser humano –esto contra el idealismo subjetivo–, que es el secreto de nuestra filosofía «absoluta» [hegeliana], por lo menos en su relación con la naturaleza. Sólo por la unión del ser humano y de la naturaleza podemos vencer el egoísmo sobrenaturalista del cristianismo. (FEUERBACH, 1995, 311 n. [trad. rev.]; cf. 1956, 408 n.)

Por otro lado, el materialismo de Feuerbach reprocha a la religión –y luego también al idealismo absoluto como prolongación de ésta– que no sea capaz de reconocer una *actividad autónoma real* (*wirkliche Selbsttätigkeit*), independiente respecto de la conciencia humana y de la

supuesta conciencia divina, o sea, una actividad sensible, objetiva, real, material, exterior. Sin embargo, con esto él no se refiere en absoluto a la particular objetividad de la *práctica*, o sea, a la actividad sensible, objetiva, real, material y exterior que es *humana*, sino a la actividad de las “cosas naturales”, de los *objetos* sensibles en general, entre los cuales el ser humano aparece aquí como *uno más*. Veamos:

La religión tiene conocimiento por la intuición [*Anschauung*] sensible, natural, irreligiosa o, por lo menos, *no* religiosa de la existencia de *causas segundas*, es decir, de las cosas que existen *entre Dios y el ser humano* –visión [*Anschauung*] que invierte inmediatamente en tanto que convierte los efectos de la naturaleza en efecto de Dios–. Pero a esta idea religiosa se opone el entendimiento y el sentido natural que atribuye a las cosas naturales una *real actividad autónoma* [*wirkliche Selbsttätigkeit*]. La religión resuelve esta *contradicción* entre la visión de los sentidos y la visión religiosa transformando la incontestable efectividad de las cosas en efectividad de Dios por mediación de estas cosas. Aquí es Dios lo esencial y principal; lo no esencial y secundario es el mundo. (FEUERBACH, 1995, 236 [trad. rev.]; cf. 1956, 297)

Es precisamente este el punto en el que el materialismo de Marx –que ha surgido de Feuerbach<sup>75</sup>– ataca, completa y supera al de su maestro,

<sup>75</sup> Debe tenerse presente que Marx reconoce desde el principio a Feuerbach el mérito de haber recuperado –frente Hegel– la primacía de la *objetividad* material, sensible, exterior –es decir, del mundo que existe más allá del puro sujeto de conocimiento–, y también el de subrayar el lugar central que ocupan dentro de esa objetividad el ser humano y las relaciones interpersonales. En relación con esto último cf. sobre todo los §§ 59-63 de los *Principios de la filosofía del futuro*. Citemos como ejemplo el § 59: “El ser humano particular *para sí* no tiene la *esencia* del ser humano *ni en sí como ser moral, ni en sí como ser pensante*. La *esencia* del ser humano reside únicamente en la comunidad, *en la unidad del ser humano con el ser humano* —una unidad que, empero, no reposa sino en la *realidad* de la *diferencia* entre el *Yo* y el

señalando que la intuición (*Anschauung*) del mundo sensible –objetivo, material, exterior a la conciencia– es palpablemente insuficiente si no logra reconocer dentro de él esa *específica* actividad sensible *humana* que lo atraviesa profundamente, y que es lo que merece propiamente el nombre de *práctica*:

Feuerbach habla especialmente de la **intuición** [*Anschauung*] de la naturaleza por la ciencia, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de las ciencias naturales, a no ser por la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales «puras» sólo adquieren su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad **sensible** [*sinnliche*] de las personas. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear **sensibles** [*sinnliche*], esta producción, la base de todo el mundo **sensible** [*sinnlichen*] tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia **capacidad de observación** [*Anschauungsvermögen*] y hasta su propia existencia. (MARX Y ENGELS, 1981b, 25 [trad. rev.]; cf. 1978d, 44) <sup>76</sup>

A la estrecha *Anschauung* sensible de Feuerbach no se le escapa, pues, que la naturaleza tiene vida propia y que el ser humano ocupa un lugar

*Tú.*” (FEUERBACH, 1976b, 109-110 [trad. rev.]; cf. 1950b, 168). Marx toma a Feuerbach como su propio punto de partida, hasta tal punto que, en los *Manuscritos* de 1844 llega a atribuirle nada menos que el “haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia real, al convertir la relación social «del ser humano con el ser humano» en el principio fundamental de la teoría” (1978d, 412 [trad. rev.]). Sin embargo –como ya hemos anticipado en la Introducción–, nuestro autor advierte pronto que este materialismo humanista feuerbachiano no es *falso*, pero sí extremadamente *incompleto* o *abstracto*, porque es *puramente moral*, vale decir, ahistórico y apolítico.

<sup>76</sup> Hemos sustituido con las palabras en negrita la traducción de *Anschauung* y *sinnlich* como “contemplación” y “sensorial”/“sensorio”, respectivamente.

privilegiado dentro de ella, pero paradójicamente pierde de vista la relevancia de la auténtica *práctica* como ese movimiento real estrictamente *humano-social* que, a lo largo de la historia, altera profundamente el mundo sensible del que forma parte:

No ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensible» [*sinnlichen Gewißheit*] más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, tan sólo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensible» [*sinnlichen Gewißheit*] de Feuerbach. (MARX Y ENGELS, 1970a, 47; cf. 1978d, 43) <sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Hemos modificado la traducción original de *sinnlichen Gewißheit* como “certeza sensorial”. A partir de lo expuesto más arriba (sobre todo en 1.4 y 1.5.1), resulta evidente que el uso burlón que aquí hace de la categoría hegeliana “certeza sensible” para criticar la angostura de la *Anschaung* materialista feuerbachiana no significa de ningún modo que Marx comparta sin más la posición de Hegel ante la sensibilidad (cf. HEGEL, 1966, 63-70; 2010, 163-177). De hecho, un poco más arriba en la misma obra, Marx se lamentaba de que los alemanes son incapaces de estudiar la historia desde la “base *terrenal*” de la producción material de la vida, esto es, de “dar a la historiografía una base materialista” (28): “es evidente que en Alemania no se puede escribir este tipo de historia, ya que los alemanes carecen, no sólo de la capacidad de concepción y del material necesarios, sino también de la «certeza sensible», y que de aquel lado del Rin no es posible reunir experiencias, por la sencilla razón de que allí no ocurre ya historia alguna.” (MARX Y ENGELS, 1970a, 28 y 30-31 [trad. rev.]; cf. 1978d, 28 y 30).

En otros términos, Feuerbach acierta cuando subraya –en su combate contra la religión y contra el idealismo absoluto– la primacía de un mundo sensible que es *exterior e independiente* respecto de toda *conciencia* y de toda actividad meramente cognitiva o especulativa. Pero su grave error consiste en no advertir que ese mundo sensible no es, en cambio, *exterior e independiente* con respecto a la *práctica*, porque ésta es precisamente la actividad humana que *forma parte directa de él y lo transforma todo el tiempo*, más allá de la conciencia-voluntad que –desde el interior de los sujetos– logra orientarla sólo parcialmente<sup>78</sup>.

La *práctica* así entendida, como la actividad humana *real*, que precede y excede a la conciencia, es el *hallazgo propio del materialismo de Marx*, y equivale al descubrimiento del lado exterior, objetivo, sensible, material de la subjetividad humana como fundamental y prioritario en relación con ese otro lado –interior, espiritual, *puramente* subjetivo– que la filosofía había siempre considerado como *toda* la subjetividad o como su centro. No es otro el contenido principal de la primera, la quinta y la novena de las *TF* – que, como veremos más adelante, han sido con frecuencia gravemente malinterpretadas–:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa [*Gegenstand*], la realidad, lo sensible [*Sinnlichkeit*], bajo la forma del *objeto* [*Objekt*] o de la *intuición* [*Anschauung*], pero no como *actividad humana sensible, práctica* [*sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis*]; no como algo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición

---

<sup>78</sup> Cuando afirmamos que esta orientación es “parcial” damos a este término el mismo *doble sentido* que más arriba hemos considerado a propósito de la objetividad gnoseológica. Al igual que ésta, la guía consciente de la práctica nunca es *completa* ni *imparcial*.

al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, en cuanto tal. Feuerbach aspira a objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales, pero no concibe la actividad humana misma como una actividad *objetiva* [*gegenständliche*]. Por eso, en *La esencia del cristianismo*, sólo se considera como auténticamente humano el comportamiento teórico, y en cambio la práctica sólo se capta y se plasma bajo su sucia forma judía de manifestarse. De ahí que Feuerbach no comprenda la importancia de la actividad «revolucionaria», «práctico-crítica» [der «revolutionären», der «praktisch-kritischen» Tätigkeit]. (MARX, 1970, 665-666 [tesis 1, trad. rev.]; cf. 1978e, 5)

Feuerbach, no satisfecho con el *pensamiento abstracto*, quiere la intuición [*Anschauung*]; pero no capta lo sensible [die *Sinnlichkeit*] como actividad *práctica* humano-sensible [*praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit*]. (MARX, 1970, 667 [tesis 5, trad. rev.]; cf. 1978e, 6)

A lo más que llega el materialismo [solamente] intuitivo [*anschauende Materialismus*], es decir, el materialismo que no concibe lo sensible [*Sinnlichkeit*] como actividad práctica [*praktische Tätigkeit*], es a la intuición [*Anschauung*] de los individuos sueltos y de la sociedad civil [*bürgerliche Gesellschaft*]. (MARX, 1970, 668 [tesis 9, trad. rev.]; cf. 1978e, 7)<sup>79</sup>

El *desconocimiento de la verdadera práctica* –es decir, de la actividad humana sensible, material, exterior a la conciencia– se corresponde, pues, con el *distanciamiento real* de ella, con la permanencia en la pura teoría, en un *materialismo solamente intuitivo, teórico* y, por tanto, *incompleto*,

---

<sup>79</sup> Para una justificación de la traducción de *bürgerliche Gesellschaft* como “sociedad civil” en los textos de Marx anteriores al *Manifiesto del partido comunista*, véase Bortolotti (1976, 95-97).



*abstracto*.<sup>80</sup> Por el contrario, el reconocimiento del carácter fundamental de la práctica lleva de inmediato a *asumir la propia práctica*, a actuar conscientemente desde un *materialismo práctico*, esto es, desde una teoría materialista que es ahora completa y concreta precisamente porque *ya no se abstrae de la práctica, de la acción sociohistórica que tiene lugar fuera de la propia cabeza filosófica*. El materialismo práctico de Marx constituye así la *única posibilidad de que teoría y práctica formen una unidad consciente de su propia diferencia*:

Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas «puros» la gran ventaja de que ve cómo también el ser humano es un «objeto sensible»; pero, aun aparte de que sólo lo capta como «objeto sensible» y no como «actividad sensible», manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin entender a los seres humanos dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el ser humano realmente existente, hasta el ser humano activo, sino que se detiene en el concepto abstracto «el ser humano», y sólo consigue reconocer en la sensación al «ser humano real, individual, corpóreo»; es decir, no conoce más «relaciones humanas» «entre el ser humano y el ser humano» que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad sensible y viva total de los individuos que lo forman*, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de personas sanas,

---

80 En el caso de Feuerbach, pues, en quien la *Anschauung* se separa y se opone a la práctica, sí puede hablarse de “contemplación” y de “materialismo contemplativo”. Pero insistimos en que constituye una traducción poco rigurosa, porque puede llevar al error de considerar toda *Anschauung* como necesariamente ajena a la práctica, lo cual constituye la antesala de la interpretación subjetivista de la práctica.

un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una «**intuición superior**» [*höheren Anschauung*] y a la ideal «compensación dentro del género»; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social. (MARX Y ENGELS, 1970a, 48-49 [trad. rev.]; cf. 1978d, 44-45)<sup>81</sup>

Feuerbach no reconoce ni asume el peso real que tiene la actividad práctica social en la configuración del mundo material tal como es dado a la *Anschauung*, al conocimiento empírico. Y esto ocurre en parte, como vimos más arriba, porque se aferra a una *Anschauung* estrecha, rechazando de plano el uso de conceptos abstractos, sin percatarse de que sólo a través de éstos podría ampliar su conocimiento objetivo más allá de lo inmediatamente dado. Pero, paradójicamente, cuando a Feuerbach no le gusta lo que la *Anschauung* le muestra de la manera más directa –“por ejemplo, en vez de personas sanas, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos”– él mismo *no encuentra otro remedio* que remontarse más allá de lo inmediatamente dado abrazando la *abstracción*, pero lo hace de manera torpe e inconsciente, tomándola no como una abstracción sino más bien como una “*intuición superior*” (“*höheren Anschauung*”), que permite al filósofo penetrar hasta la *verdadera esencia* de las cosas –del género humano, por ejemplo–, y así superar –de manera puramente idealista– la *apariencia inadmisibile* que ellas puedan presentar. Debe insistirse en que Feuerbach no reconoce de ningún modo esta *intuición superior* –propia de su “nueva filosofía”– como una abstracción, sino precisamente como la *Anschauung*

---

81 Hemos resaltado en negrita la expresión con la que reemplazamos la traducción original de *höheren Anschauung* como «concepción más alta».

*sensible más pura, profunda y objetiva –no-mediada por ideas (subjetivas) y, por eso mismo, contrariamente a lo sostenido por Hegel, no inmediatamente accesible a cualquiera–, tal como la presenta en el ya citado § 43 de sus Principios de la filosofía del futuro*<sup>82</sup>. Marx alude de manera implícita pero evidente a ese pasaje cuando escribe sobre Feuerbach lo siguiente:

[...] en la *intuición [Anschauung]* del mundo sensible, tropieza necesariamente con cosas que contradicen a su conciencia y a su sentimiento, que trastornan la armonía por él presupuesta de todas las partes del mundo sensible y, principalmente, del ser humano con la naturaleza. Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble intuición [*doppelten Anschauung*], oscilando entre una intuición profana, que sólo ve «lo que se halla al alcance de la mano» [*das «auf platter Hand Liegende»*], y otra superior [*höheren*], filosófica, que contempla la «verdadera esencia» de las cosas. (MARX Y ENGELS, 1970a, 46-47 [trad. rev.]; cf. 1978d, 42-43)

Y en nota aparte añade:

N.B. El error de Feuerbach no consiste en subordinar lo que se halla al alcance de la mano [*das auf platter Hand Liegende*], la apariencia sensible, a la realidad sensible comprobada mediante la

82 “Lo *sensible* no es lo *inmediato* en el sentido de la filosofía especulativa, en el *sentido* de que es lo *profano*, lo que se halla *al alcance de la mano* [*das auf platter Hand Liegende*], lo que *carece de pensamiento*, lo que es *de suyo evidente*. La intuición [*Anschauung*] sensible inmediata es más bien *posterior* a la representación y la fantasía. La *primera* intuición [*Anschauung*] del ser humano no es sino la *intuición de la representación y la fantasía*. La tarea de la filosofía, de la ciencia en general, *no* consiste por eso en *apartarse* de las cosas *sensibles, esto es, reales*, sino en *llegar a ellas* —no consiste en transformar los *objetos en pensamientos y representaciones*, sino en *poner a la vista*, es decir, *hacer objetivo* lo que para el ojo común no es visible.” (FEUERBACH, 1976b, 96 [trad. rev.]; cf. 1950b, 154-155)

indagación más exacta de los hechos sensibles, sino en que él, en última instancia, no puede hacer frente a lo sensible sin mirarlo con los «ojos», es decir, a través de las «gafas» del *filósofo*. (MARX Y ENGELS, 1970a, 46 [trad. rev.]; cf. 1978d, 43)

En otras palabras, el problema para Marx ya no reside *sólo* en el grado de precisión de nuestra *Anschauung* de lo sensible, de nuestro conocimiento empírico del mundo, sino también, y ante todo, en limitarse a conocerlo ignorando su *transformación objetiva* por medio de la *subjetividad material* humana, precisamente “cuando de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos” (MARX Y ENGELS, 1970a, 46; cf. 1978d, 42).<sup>83</sup>

Por eso mismo, en la segunda de las *TF*, señala Marx que la *verdad objetiva* de un pensamiento –que constituye su *fuerza*, su *poder*, su *eficacia*– depende estrictamente de la *práctica*, esto es, de la adecuación del contenido concreto de ese pensamiento a lo que *se hace materialmente*, esto es, a lo que *se realiza*. En otros términos, la vieja prueba de la verdad objetiva de un discurso por su correspondencia con “*los hechos reales*”, sólo puede ser válida si por esto último se entiende también *lo hecho real(mente)* por los sujetos objetivos, reales, prácticos, materiales. Querer determinar la verdad de una idea sobre el mundo haciendo abstracción de la práctica, desde la mera teoría, constituye, pues, un empeño vano, “*puramente escolástico*”<sup>84</sup>.

---

83 Seguramente se recordará que la última –y la más famosa– de las *TF* afirma casi lo mismo: “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.” (MARX, 1970, 668 [tesis 11]; cf. 1978e, 7)

Finalmente, aunque destaque a los seres humanos entre los objetos naturales, un materialismo que –como el de Feuerbach– ignora la relevancia de la *práctica* real es un materialismo que ignora la *historia* real y la realidad *histórica* de los “seres humanos históricos reales”<sup>85</sup>:

---

84 “El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es [sólo] un problema teórico, sino [también] un problema *práctico*. Es en la práctica donde el ser humano debe demostrar la verdad, es decir, la [concordancia con la] realidad y [por tanto] el poder [, la utilidad concreta], la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del [contenido del] pensamiento —aislado de la práctica — es un problema puramente *escolástico*.” (MARX, 1970, 666 [tesis 2, trad. rev.]; cf. 1978e, 5). Creemos que Lenin interpretó correctamente esta tesis al valerse de ella para defender el *materialismo* contra el “empiriocriticismo”: “La práctica humana demuestra la justeza de la teoría materialista del conocimiento —decían Marx y Engels, calificando de «escolástica» y de «subterfugios filosóficos» los intentos de resolver la cuestión gnoseológica fundamental al margen de la práctica. Para Mach la práctica es una cosa y la teoría del conocimiento es otra completamente distinta; se las puede colocar una al lado de la otra sin que la primera condicione a la segunda. [...] Si incluimos el criterio de la práctica en la base de la teoría del conocimiento, esto nos lleva inevitablemente al materialismo —dicen los marxistas—. La práctica puede ser materialista, pero la teoría es capítulo aparte —dice Mach.” (1974b, 170 y 171) Sin embargo, nuestra conformidad con lo expresado aquí no significa de ningún modo que estemos de acuerdo con *todo* lo afirmado en *Materialismo y empiriocriticismo*, que —como ya señalamos más arriba, al rescatar también una precisa definición de “materia”— es un texto que oscila entre el materialismo y el *objetivismo*. Veamos un ejemplo: “El conocimiento puede ser biológicamente útil, útil en la práctica del hombre, en la conservación de la vida, en la conservación de la especie, únicamente cuando refleja la verdad objetiva, independiente del hombre.” (1974b, 170-171). Ciertamente, el conocimiento es útil en la práctica cuando es verdadero, y es verdadero cuando no se abstrae de la práctica. Pero la afirmación de que ese conocimiento “refleja la verdad objetiva, independiente del hombre” es completamente insostenible por los siguientes motivos: (1) el conocimiento empírico —como vimos— no es un “reflejo”, sino una relación mucho más compleja con el objeto; (2) por tanto, y dado que sólo el conocimiento puede ser verdadero, lo “independiente” no es jamás la “verdad objetiva”, sino la realidad material (u objetividad ontológica); (3) por último, únicamente puede decirse de esta realidad que es “independiente del hombre” en tanto

En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto. (MARX Y ENGELS, 1970a, 49; cf. 1978d, 45)

El materialismo *práctico*, en cambio, necesariamente es también un materialismo *histórico*. Sin embargo, como veremos en el capítulo tercero, el reverso de esta afirmación es falso, pues *el materialismo histórico no siempre reconoce la prioridad de la práctica*. Pero no nos anticipemos: de momento nos basta con subrayar que la práctica es, para Marx, inseparable de la historia.

De este modo, el nuevo materialismo marxiano completa, enriquece y también *descentra* el esquema materialista clásico. En efecto, para Marx *ya no se trata sólo de discernir entre pensamiento e intuición sensible, sino ante todo de diferenciar entre la actividad cognitiva (pensamiento + percepción) y la actividad práctica que la precede, excede y condiciona originariamente*. Ya no se trata, pues, únicamente de superar el idealismo con el materialismo, sino de superar el *teoricismo* tradicional –que incluye tanto al idealismo subjetivista u objetivista como al materialismo abstracto– con un inédito *materialismo centrado en la práctica*, esto es,

---

subsiste fuera de la *conciencia* (o subjetividad intelectual), pero –como afirman las *TF*– de ningún modo que es independiente con respecto a la práctica (o subjetividad material), que la atraviesa y la transforma profunda y permanentemente. Mao Tse-tung (1968a) ofrece una lectura de las *TF* muy similar a la de Lenin.

85 “La «concepción» [*Auffassung*] feuerbachiana del mundo sensible se limita, por una parte, a la mera intuición [*Anschauung*] de éste, y, por otra parte, a la mera sensación [*Empfindung*]: dice «el ser humano» en vez de los «seres humanos históricos reales». «El ser humano» [para él] es *realiter* «el alemán» [de su época].” (MARX Y ENGELS, 1970a, 46 [trad. rev.]; cf. 1978d, 42).

con un pensamiento que se reconoce condicionado por la actividad humano-social exterior a la conciencia y que, en consecuencia, se pone al servicio de una transformación material autoemancipadora. Sólo a partir del momento en que el conocimiento comprueba empíricamente el poder de la práctica y su propia dependencia respecto de ella –comprobación que Feuerbach no hizo–, sólo entonces la conciencia puede intentar, a su vez, influir sobre esa actividad material humana para guiarla en sentido revolucionario.

Marx advierte que el mundo y la actividad humana en su totalidad –tomada como un conjunto indistinto– habían sido reducidos por el idealismo a pura actividad cognitiva, y que frente a eso el materialismo de Feuerbach, en lugar de destacar la *actividad humana práctica* –material, objetiva, exterior, sensible–, que es diferente y prioritaria con respecto al conocimiento, se ha quedado a mitad de camino: sólo ha llegado a reafirmar la primacía de la *realidad* material, sensible, exterior y objetiva, sobre la actividad del pensamiento especulativo. De este modo, si bien Feuerbach, por un lado, objeta al idealismo la incapacidad de aceptar la *Anschauung* de un mundo sensible que evidentemente excede al pensamiento, por otro lado, aún le concede que la única actividad humana propiamente dicha es la *teoría*, pues considera que la *práctica* –reducida a mera conciencia práctica– es una actividad secundaria, egoísta y despreciable. Es en este último punto, el de la estrechez de miras en relación con la práctica y su importancia, donde Marx se aparta decididamente de su segundo gran maestro. Porque un materialismo que no logra captar la actividad práctica humana en toda su magnitud histórica, es un materialismo todavía *incompleto, abstracto, teorístico, contemplativo,*

y por tanto incapaz de superar del todo al idealismo<sup>86</sup>.

Advirtamos aquí una vez más la ambigüedad que presentan los adjetivos “exterior” e “independiente” referidos a lo que es propio del mundo material. Todo materialismo acepta en cuanto tal la existencia de una realidad que es objetiva (ontológicamente) precisamente porque es exterior e independiente (o autónoma) respecto de la *conciencia*. Ahora bien, el materialismo práctico-histórico fundado por Marx, reconoce precisamente en la práctica una actividad humana que es ella misma *sensible, objetiva, material* y, por tanto, una *parte (activa) de esa realidad exterior e independiente con relación a la conciencia*. Esa íntima pertenencia de la práctica al mundo material autosubsistente –y en continua transformación– vuelve absurdo hablar, en este caso, de una “exterioridad” o “independencia”. Por consiguiente, estos términos sólo son aplicables a la situación de la realidad frente al mero conocimiento. Una situación que *no es reversible*. En efecto, contra el idealismo subjetivo, el materialismo no sólo sostiene que hay una realidad material que existe de manera exterior/independiente con relación a la conciencia, sino que *a la vez niega que el conocimiento sea independiente/exterior respecto de aquélla*.

---

86 Refiriéndose precisamente a esta *incompletud* de un materialismo que se limita a la *Anschauung* sensible de lo dado, sin lograr captar ni sumarse conscientemente a la práctica histórica transformadora, la novena de las *TF* reza, como vimos: “A lo más que llega el materialismo [solamente] intuitivo [*anschauende Materialismus*], es decir, el materialismo que no concibe lo sensible [*Sinnlichkeit*] como actividad práctica [*praktische Tätigkeit*], es a la intuición [*Anschauung*] de los individuos sueltos y de la sociedad civil.” (MARX, 1970, 668 [trad. rev.]; cf. 1978e, 7) De manera análoga, en *El Capital* –más de veinte años después–, Marx volverá a distinguir oportunamente su propio “método materialista, y por consiguiente científico” de otros que no lo son suficientemente: “Las fallas del materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que hace caso omiso del *proceso histórico*, se ponen de manifiesto en las representaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos tan pronto como se aventuran fuera de los límites de su especialidad.” (MARX, 2009a, 453 n. cf. 1962a, 393 n.).



Como ya vimos (1.3), la actividad espiritual o cognitiva sólo existe al *interior* de los cuerpos humanos individuales, es *inmanente* a ellos y está profundamente condicionada por las necesidades subjetivas, o mejor aún: es una manifestación más de ellas. El mundo material –que Marx verá atravesado por la práctica y sus necesidades– constituye así la única realidad autosubsistente. La subjetividad es interior/inmanente a la objetividad, no al revés. Lo que equivale a decir que la *transformación consciente de la realidad* –o sea, la *práctica*– tiene lugar *fuera de la conciencia*; pero –como ya señalamos– no por ser una actividad *parcialmente inconsciente* (en sentido psicológico), sino porque es *extraconsciente* o *extramental* (desde el punto de vista ontológico materialista). En síntesis, si bien la objetividad (ontológica) es *exterior/independiente respecto de la conciencia*, de ningún modo es *exterior/independiente respecto de la práctica* (que constituye un núcleo fundamental de esa materialidad). La práctica representa, pues, la única actividad humana que habita de manera directa y cambia profundamente el mundo real, el cual sólo es externo/autónomo con respecto a la pura conciencia, a la mera interioridad cognitiva. Es por eso que debería evitarse caer en la trampa conceptual que nos tiende el uso desprevenido de fórmulas ambiguas como “realidad autónoma”, “mundo externo”, “objeto separado del sujeto”, “naturaleza extrahumana”, “exterior a” o “independiente de” el ser humano, etc, las cuales no distinguen entre las dos formas genéricas de la actividad humana, o sea, entre los *dos diferentes lados de la subjetividad*: la práctica y el conocimiento.

### 1.5.5. Lo que Feuerbach ya pudo entrever sobre la primacía de la práctica

La primera de las *TF* parece indicar que las críticas de Marx a Feuerbach apuntan sobre todo a la *La esencia del cristianismo* (1841), en donde – como hemos visto– se reduce la *práctica* a mera “conciencia práctica” y ésta, a su vez, a puro *egoísmo*. Ahora bien, esto nos permite suponer que el mismo Marx reconocía la existencia de reflexiones feuerbachianas sobre la práctica más afortunadas que las contenidas en aquella obra. Y, en efecto, si comparamos lo que Feuerbach escribía entre 1839 y 1841, con las posteriores *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y, sobre todo, con los *Principios de la filosofía del futuro* (1843), podemos percibir que en éstos últimos textos –que Marx también conocía perfectamente<sup>87</sup>– predomina, en cambio, una concepción *positiva* de la práctica. Esta concepción no llega todavía a ser la marxiana, ciertamente, pero contiene algunos elementos que probablemente han servido de inspiración al fundador del *materialismo práctico*. Veamos algunos ejemplos.

En los *Principios* se lee lo siguiente:

El empirismo o realismo, en el cual comprendemos aquí las llamadas ciencias reales y especialmente las ciencias naturales, niega a la teología, pero no teórica sino *prácticamente, mediante* el acto, pues el realista convierte en quehacer esencial de su vida,

---

87 Y respetaba mucho. En los *Manuscritos* de París escribe sin rodeos que “Feuerbach (tanto en sus «Tesis» de los *Anekdotas* como, detalladamente en la *Filosofía del futuro*) ha demolido el núcleo de la vieja dialéctica y la vieja filosofía” (MARX, 1993, 187; cf. 1968a, 569). Y un poco más abajo, enumera los grandes méritos que le reconoce a Feuerbach, sin escatimar elogios (cf. 1993, 188-189; 1968a, 569-571).

en objeto esencial de su actividad, lo que es negación de Dios o, por lo menos, lo que no es Dios. Pero quien concentra espíritu y corazón solamente en lo material, en lo sensible, rehúsa de hecho su realidad a lo suprasensible, pues sólo es real, para el ser humano por lo menos, lo que es objeto de una actividad real y efectiva. «Ojos que no ven, corazón que no siente». La frase: nada puede saberse de lo suprasensible, es sólo un subterfugio. Sólo no se sabe nada de Dios y de las cosas divinas cuando uno no quiere saber nada de ellos. (FEUERBACH, 1964, 91-92 [trad. rev.]; cf. 1950b, 109)

Como puede observarse, aquí ya no se presenta la práctica bajo el signo del egoísmo, desde un estrecho punto de vista moral. Antes bien, se *describe* la conciencia práctica “de los tiempos modernos” (FEUERBACH, 1964, 91; cf. 1950b, 109) que, en los hechos, al preocuparse principalmente por el mundo sensible, constituye en sí misma una negación y una superación extra-teórica de la trascendencia religiosa, de lo suprasensible, de lo puramente espiritual<sup>88</sup>. Por lo demás, Feuerbach no se refiere solamente al científico, sino al individuo moderno en general, cuyos verdaderos intereses prácticos desmienten a la teología. Y ésta es una idea que curiosamente ya aparece, de manera ocasional, en *La esencia del cristianismo*:

La indeterminabilidad de Dios y su consecuencia, la incognoscibilidad, es un fruto de tiempos recientes, un producto de la incredulidad moderna. [...] sólo puede declararse y fijarse como un dogma la indeterminabilidad y la incognoscibilidad de Dios allí donde este objeto no tiene *ningún interés para el conocimiento*,

---

88 “¡Cuánto no se sabía de Dios, cuánto no de los diablos y ángeles mientras estos seres suprasensibles fueron objeto de una fe verdadera! Por lo que uno se *interesa*, para ello tiene también *capacidad*. Los místicos y escolásticos de la Edad Media carecieron de capacidad y habilidad para las ciencias naturales sólo porque no tenían interés alguno por la naturaleza.” (FEUERBACH, 1964, 92; cf. 1950b, 109).

donde sólo la realidad ocupa a las personas, donde sólo lo real posee para él significado de objeto esencial, absoluto, divino, pero donde, sin embargo, existe todavía, en *contradicción* con esta pura corriente mundana, un resto de religiosidad. El ser humano disculpa con la incognoscibilidad de Dios su olvido de él y su inmersión en el mundo ante lo que todavía le queda de conciencia religiosa; niega a Dios, prácticamente, con los hechos —pues es el mundo el que absorbe todos sus pensamientos y sentidos—, pero no lo niega *teóricamente*, no discute su existencia, la admite. Pero esta existencia no le afecta, no le incomoda; es una existencia *negativa*, una existencia *inexistente*, una existencia que se contradice consigo misma. Es una existencia cuyos efectos no pueden distinguirse de la no-existencia. (FEUERBACH, 1995, 66-67 [trad. rev.]; cf. 1956, 53-54)<sup>89</sup>

No cabe duda de que estos pasajes tienen que haber producido un

---

89 Véase también lo que escribe hacia el final del capítulo XV: “Hasta los áridos y tan arbitrariamente críticos protestantes ortodoxos consideraban todavía la concepción de la virgen madre de Dios como un gran misterio de la fe suprarracional, santo, digno de admiración y de honra. Pero para los protestantes que limitaban y reducían a los cristianos al mundo de la fe, abandonándoles en la vida a ser humanos, este misterio adquiriría sólo una significación *dogmática*, pero no *práctica*. No se dejaban desviar por este misterio en sus deseos de matrimonio. Sin embargo, para los católicos, sobre todo para los antiguos, que eran cristianos incondicionales y acrílicos, lo que era *misterio de la fe* era también *misterio de la vida y de la moral*. La moral católica es cristiana y mística mientras que la moral protestante fue ya desde su comienzo mismo *racionalista*. [...] El protestantismo es la contradicción radical entre *fe* y *vida*; por eso se ha convertido en la fuente o en la condición de la *libertad*. Precisamente porque el misterio de la virgen madre de Dios existía simplemente para los protestantes en la teoría, en la dogmática, pero no en la vida, decían que no se podía expresar este tema con la suficiente reserva y cautela y que, por lo tanto, no se podía convertir en objeto de *especulación*. Lo que se niega prácticamente no tiene verdadero fundamento, y si subsiste en el ser humano es solamente un fantasma de la imaginación. Por eso mismo se oculta y se substrahe al entendimiento. Los fantasmas no soportan la luz del día.” (FEUERBACH, 1995, 184-185 [trad. rev.]; cf. 1956, 223).

considerable impacto en el joven Marx, quien seguramente los tiene presentes cuando escribe, por ejemplo, en la sección de *La sagrada familia* dedicada a esbozar la historia del pensamiento materialista francés, que éste se afirmó en la *práctica* antes que en la *teoría*:

*Voltaire* ha observado que la indiferencia de los franceses del siglo XVIII por las querellas de jesuitas y jansenistas obedecían menos a las especulaciones filosóficas que a las especulaciones financieras de *Law*. De esta suerte, la ruina de la metafísica del siglo XVII sólo se puede explicar a partir de la teoría materialista del siglo XVIII, en tanto que este movimiento teórico mismo se explica a partir de la configuración práctica de la vida francesa de ese entonces. Esta vida estaba orientada hacia el presente inmediato, hacia el disfrute mundano y los intereses seculares, hacia el mundo *terreno*. Era forzoso que a su práctica antiteológica, antimetafísica, a su práctica materialista, correspondieran teorías antiteológicas, antimetafísicas, materialistas. En la *práctica*, la metafísica había perdido todo su crédito. En este lugar hemos tan sólo de esbozar brevemente el desenvolvimiento *teórico* [del materialismo francés]. (MARX Y ENGELS, 1978e, 145-146; cf. 1962, 133-134)

Otro ejemplo de cómo Feuerbach, sin dejar de reducir la práctica a conciencia práctica, es sin embargo capaz de concebirla también de un modo positivo contraponiéndola a la filosofía especulativa, es el § 28 de los *Principios*. Allí Feuerbach advierte que el mero concepto del “ser”, que constituye el comienzo de la *Fenomenología* (y de la *Lógica*) de Hegel, no supera de ninguna manera la distinción entre el pensamiento y el ser *real*, material, sensible, singular, concreto, del mismo modo que el contenido de las palabras jamás se basta a sí mismo, pues todas ellas –y no sólo los deícticos– sólo pueden señalar algo que las excede, pero no ocupar por

completo su lugar<sup>90</sup>. Es entonces cuando Feuerbach afirma resueltamente – distanciándose de manera evidente, aunque implícita, de su propia postura en *La esencia del cristianismo*– que el *ser* es, ante todo, un asunto *práctico*. Veamos:

Al comienzo de la fenomenología nos encontramos únicamente con la contradicción entre la *palabra*, que es general, y la *cosa*, que siempre es particular. Y el pensamiento que solamente reposa sobre la palabra no rebasa esta contradicción. Pero así como la palabra no es la cosa, así tampoco el ser *enunciado o pensado* es el ser real. Si se objeta que en Hegel no se plantea la cuestión del ser desde el punto de vista práctico, sino únicamente desde el punto de vista teórico, debe responderse que aquel punto de vista es aquí enteramente pertinente. La pregunta por el ser es precisamente una pregunta práctica, una pregunta en que está comprometido nuestro ser, una pregunta de vida o muerte. Y si nos atenemos a la legitimidad de nuestro ser, no dejaremos que él nos sea arrebatado por la lógica. También debe ser reconocido por la lógica a menos que se obstine en contradecirse con el ser real. Por lo demás, incluso el punto de vista práctico —el punto de vista del comer y el beber— es invocado por la fenomenología para refutar la verdad del ser sensible, esto es, del ser singular. Aquí tampoco debo yo mi existencia, ahora y siempre, al pan lingüístico o lógico —al pan en sí— sino siempre y únicamente a *este* pan, al pan «indecible». El ser, fundado en multitud de indecibilidades semejantes, es por ello

---

90 “*Esta mujer*, por ejemplo, *es mi mujer*; *esta* casa es *mi* casa, por mucho que cada cual diga de su casa y de su mujer, al igual que yo: esta casa, esta mujer. La indiferencia e indistinción del «esto» lógico las interrumpe y suprime aquí el sentido del derecho. Si al «esto» lógico le otorgáramos validez en el derecho natural accederíamos directamente a la comunidad de los bienes y de las mujeres, en donde no existe diferencia alguna entre aquél y éste, y en que cada cual tiene a cada una —o más bien precisamente a la supresión de todo derecho; pues el derecho únicamente reposa sobre la realidad de la diferencia entre éste y aquél.” (FEUERBACH, 1976b, 76; cf. 1950b, 134).

él mismo algo indecible. Más aun, lo indecible. Sólo allí donde terminan las palabras comienza la vida, sólo allí se revela el misterio del ser. (FEUERBACH, 1976b, 77; cf. 1950b, 134-135)

En el párrafo siguiente, Feuerbach indica que el origen del idealismo absoluto se remonta sobre todo al *neoplatonismo*, que constituye la transformación completa de la filosofía en teología y, por tanto, en negación de la vida sensible, corporal y práctica *real*:

Para los neoplatónicos [...] la materia, el mundo material, real, ya no es ninguna instancia, ninguna realidad. La patria, la familia, los lazos y bienes mundanos en general, que la filosofía peripatética consideraba como la dicha del ser humano —todo ello es nada para el sabio neoplatónico. Incluso la muerte es para él mejor que la vida corporal; no considera el cuerpo como perteneciente a su esencia; desplaza la dicha únicamente al alma separándose de todas las cosas corporales, en suma, de las cosas exteriores. Mas, cuando el ser humano no tiene ya nada fuera de sí, busca y encuentra *Todo en sí*, pone en el lugar del mundo real el mundo imaginario, inteligible, en el cual hay todo lo que existe en el mundo real, pero de una manera *abstracta, representada*. (FEUERBACH, 1976b, 79 [trad. rev.]; cf. 1959, 136-137)

Y un poco más abajo añade:

Allí donde el ser humano se desencarna, allí donde niega el cuerpo, este *obstáculo racional* de la subjetividad, allí también cae en una práctica fantástica y trascendente, relacionándose con encarnadas apariciones divinas y espirituales y, por tanto, suprimiendo *prácticamente* la diferencia entre la imaginación y la intuición [*Anschauung*]; y así también se pierde *teóricamente la diferencia entre el pensar y el ser [real], entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo sensible y lo no-sensible*, allí donde la *materia*

*ya no es una realidad para él ni, por consiguiente, tampoco un límite para la razón pensante, allí donde la razón, el ser intelectual, el ser de la subjetividad en general, en esta su ilimitación, es el ser único y absoluto para él.* (FEUERBACH, 1976b, 80 [trad. rev.]; cf. 1950b, 138)

Como se sabe, también Marx adhiere sin reparos a esta idea de que es la miseria de la vida práctica real lo que se traduce en los excesos de la fantasía, la abstracción, la especulación. De hecho, precisamente desde esta perspectiva realiza sus primeras críticas de la situación teórica y práctica de Alemania (cf. por ej. MARX, 1978c; 1981d); críticas de las que el mismo Feuerbach acaba siendo objeto, sobre todo a partir de las *TF* y de *IA*.

Aunque es cierto que concibió la práctica sólo como conciencia práctica individual, preocupada por la satisfacción de las necesidades subjetivas, y no como actividad social objetivamente transformadora del mundo sensible, también es verdad –como el mismo Marx admite– que Feuerbach, a diferencia del materialismo superficial, reconoce al ser humano un lugar privilegiado entre los demás objetos sensibles. Ahora bien, en los *Principios*, el propio Feuerbach llega a formular esta distinción en un lenguaje que se asemeja bastante al de la primera *TF*, pues también señala que los sentidos nos permiten captar a los seres humanos no sólo como *objetos*, sino también como *sujetos*:

En el pensar, soy sujeto absoluto, dejo que todo valga como objeto o predicado mío, dejo que todo valga sólo como objeto o predicado del pensante, soy intolerante; en la actividad de los sentidos [*Sinnentätigkeit*], en cambio, soy liberal, dejo que el objeto sea lo que yo mismo soy: sujeto, ser *efectivo que* actúa por sí mismo. Sólo los sentidos, sólo la intuición [*Anschauung*], me dan algo como sujeto. (FEUERBACH, 1964, 109-110; cf. 1950b, 131)



Cabe destacar aquí, ante todo, que es sólo Feuerbach quien se refiere a la “actividad de los sentidos” (*Sinnentätigkeit*), la cual no debe confundirse con la “actividad sensible” (*sinnliche Tätigkeit*), práctica, objetiva, percibida por los sentidos, que es la *única* que resalta Marx en las *TF*<sup>91</sup>. Por otra parte, Feuerbach pone el acento más en la *autonomía* de la acción del otro –en el “por sí mismo”, digamos– que en *la acción propiamente dicha*, la cual no es captada, pues, como *transformación objetiva*, sino sólo como acto *voluntario*, como movimiento *consciente*. Es lo que ocurre también en este otro pasaje que *también* presenta en un momento una innegable *similitud formal* con el de la primera de las *TF*:

Dios es espíritu puro, ser [inmaterial] puro, actividad [intelectual] pura —*actus purus*—, sin pasiones, sin determinaciones exteriores, sin sensibilidad, sin materia. La filosofía especulativa es *este espíritu puro, esta actividad pura, realizados como acto del pensar —es el ser absoluto en tanto que pensar absoluto. [...]* El comienzo de la filosofía cartesiana, la abstracción de la sensibilidad, de la materia, es también el comienzo de la filosofía especulativa moderna. Pero Descartes y Leibniz sólo consideraban esta abstracción como una condición subjetiva para conocer el inmaterial ser divino; representaban la inmaterialidad de Dios como un atributo *objetivo, independiente* de la abstracción y del pensamiento; se hallaban todavía en el punto de vista del teísmo, **convertían al ser inmaterial solamente en objeto (*Objekt*), pero no en sujeto, en principio activo, en esencia real de la filosofía misma.** Con todo, también en Descartes y en Leibniz, Dios es el principio de la filosofía; pero sólo como un objeto *distinto* del pensar [...]. (FEUERBACH, 1976b, 40-41 [el resaltado en negrita es nuestro]; cf. 1950b, 96-97)

---

91 Véase más arriba el punto 1.2.

Una vez más comprobamos que, así como la “práctica” se reduce en Feuerbach a mera *conciencia práctica*, el “sujeto” como “principio activo” se reduce a la pura *subjetividad interior* o espiritual, que no sólo es la concepción propia de la filosofía especulativa, sino también la de toda la filosofía tradicional, *incluida la suya*, como lo muestra aún más claramente el siguiente pasaje:

No sólo sentimos piedras y maderas, no sólo sentimos carne y huesos, también sentimos sentimientos al apretar las manos o los labios de un ser que siente; percibimos por los oídos no sólo el murmullo del agua y el susurro de las hojas, sino también la voz llena de alma del amor y de la sabiduría; no sólo vemos superficies reflectantes y espectros coloreados, miramos también en la mirada del ser humano. Por tanto, no sólo lo exterior sino también lo *interior*, no sólo la carne sino también el *espíritu*, no sólo la cosa sino también el *yo*, es objeto de los sentidos. Por eso, todo es perceptible por los sentidos, aun cuando no inmediatamente por lo menos mediatamente, aun cuando no con los sentidos vulgares e incultos por lo menos por los sentidos cultos, aun cuando no con los ojos del anatomista o del químico, por lo menos con los ojos del filósofo. Por eso, con razón, deriva también el empirismo el origen de nuestras ideas de los sentidos, sólo que olvida que el más importante y más esencial objeto sensible del ser humano es el *ser humano mismo*, que sólo en la mirada del ser humano dirigida ser humano adentro se enciende la luz de la conciencia y del entendimiento. (FEUERBACH, 1964, 128 [trad. rev.]; cf. 1950b, 152-153)

Vemos aquí nuevamente en acción a la “intuición superior” (*höheren Anschauung*) del filósofo, que sería capaz de acceder al conocimiento

directo de la *esencia* humana<sup>92</sup>. Pero al filósofo se le escapa precisamente el lado *exterior*, objetivo, sensible, material de la subjetividad humana, ese que da forma al mundo real y que, por tanto, es el que resulta verdaderamente decisivo. Así, en lugar de reconocer –en la transformación práctica de la realidad– la auténtica *subjetividad objetiva*, Feuerbach acaba más bien por recaer inconscientemente en la metafísica, al pretender recuperar y colocar en el centro de su materialismo humanista nada menos que el dogma idealista de la *identidad entre el sujeto y el objeto de conocimiento*:

*El ser humano sólo se da a sí mismo a través de los sentidos —él es objeto para sí mismo en tanto que objeto de los sentidos. La identidad del sujeto y el objeto, que en la autoconciencia no es más que una idea abstracta, sólo es verdad y realidad en la intuición sensible del ser humano por el ser humano. (FEUERBACH, 1976b, 94 [trad. rev.]; cf. 1950b, 152)*

En otros términos: para Feuerbach el *espíritu humano genérico se conoce a sí mismo* penetrando, con la *Anschauung* superior, más allá de la inmediata exterioridad sensible de los individuos humanos concretos. Aquí Hegel encontraría auténticos motivos para mofarse de su crítico sensualista y materialista.

Por más que haya devuelto al ser humano real y corpóreo su subjetividad racional abstraída y divinizada, creyendo así haber logrado por fin el cuadro “real”, “completo” y “total” del autoconocimiento humano<sup>93</sup>,

92 Véase la sección anterior.

93 “Lo *real en su realidad y totalidad, el objeto de la nueva* filosofía, únicamente es objeto también para un ser *real y completo*. La nueva filosofía tiene por ello como *principio epistemológico, como sujeto, no el Yo, no el espíritu absoluto*, esto es, abstracto, en una palabra, *no la razón por sí sola, sino el ser humano real y total. La realidad, el sujeto de la razón sólo es el ser humano*. Sólo el ser humano piensa, no el Yo, no la *razón*. La nueva

Feuerbach aún sigue, pues, sin reconocer la especificidad y el carácter fundamental de la *subjetividad material* o *práctica* propiamente dicha. Ahora bien, a pesar de todas sus limitaciones, no puede negarse que al menos existe en el autor de las *Tesis provisionales* y de los *Principios* una consideración marcadamente positiva de la (conciencia) práctica, e incluso una priorización de la (conciencia) práctica frente a la pura teoría. La (conciencia) práctica ya no es allí reducida a egoísmo ni concebida como necesariamente contrapuesta a la teoría, pues se reconoce que hasta “la pregunta por el ser es precisamente una pregunta práctica, una pregunta en que está comprometido nuestro ser, una pregunta de vida o muerte”. El “punto de vista práctico”, el que mira a la satisfacción de las *necesidades subjetivas*, ya no es confundido con el burdo utilitarismo; en este sentido, el materialismo se vuelve más coherente, y se concede a las necesidades verdadero peso ontológico<sup>94</sup>. Es la miseria de la vida práctica lo que conduce a la completa negación idealista del cuerpo y del mundo dado a los sentidos, entre cuyos objetos se cuentan los demás *sujetos* humanos en

---

filosofía no se funda, pues, en la divinidad, es decir, en la verdad de la razón sólo para sí misma, sino que se funda en la *divinidad*, esto es, en la *verdad de la totalidad del ser humano*. En otras palabras, ella se funda por supuesto en la razón, pero en la razón cuya *esencia* es la *esencia humana*; por consiguiente, no en una razón *carente de esencia, de color y de nombre*, sino en una razón *embebida de la sangre del ser humano*. De ahí que donde la vieja filosofía decía: sólo lo *racional* es lo *verdadero y real*, la nueva filosofía diga, por el contrario: sólo lo *humano es lo verdadero y lo real*; pues sólo lo humano es lo racional; *el ser humano es la medida de la razón*.” (FEUERBACH, 1976b, 104 [§ 50, trad. rev.]; cf. 1950b, 162-163).

94 Incluso exagerado: “Sólo el ser *necesitado* (*notleidend*) es el ser *necesario* (*notwendig*). La existencia carente de necesidades es una existencia superflua. Lo que está libre de necesidades en general, tampoco tiene necesidad de existencia. Lo mismo da si es como si no es —tanto para sí mismo, como para otro. Un ser *innecesitado* es un ser *infundado*. Sólo lo que puede padecer merece existir. Sólo el ser lleno de *dolor* es *ser divino*: un ser sin *padecimiento* es un ser *sin ser*. Un ser sin padecimiento no es distinto de un ser *sin sensibilidad, sin materia*.” (FEUERBACH, 1976a, 15; cf. 1950a, 65-66).

tanto seres reales *que actúan por sí mismos*. Los seres humanos son así afirmados como sujetos *autónomos*, pero no como *autosuficientes*, puesto que necesitan y *se necesitan mutuamente*<sup>95</sup>. Es por todo esto que incluso el Marx más crítico de Feuerbach también supo reservar para él palabras de reconocimiento:

Toda la deducción de Feuerbach en lo tocante a las relaciones entre las personas tiende simplemente a demostrar que los seres humanos se necesitan los unos a los otros y *siempre se han necesitado*. De lo que trata es de establecer la conciencia en torno a este hecho; Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho *existente*, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe. Reconocemos plenamente, por lo demás, que Feuerbach, al esforzarse por crear precisamente la conciencia de *este* hecho, llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un [mero] teórico y un filósofo. (MARX Y ENGELS, 1970a, 45 [trad. rev.]; cf. 1978d, 42)

Y, un poco más abajo, nuestro autor escribe algo que sintetiza perfectamente el sentido de la presente sección, en la que hemos intentado señalar la fecundidad de algunas observaciones puntuales de Feuerbach que tienden a descubrir la relevancia de la práctica en tanto subjetividad

---

95 “*La Trinidad* fue el *misterio supremo, el punto central de la filosofía y religión absolutas*. Pero su secreto, como ha sido demostrado histórica y filosóficamente en *La esencia del cristianismo*, es el secreto de la *vida colectiva, social* —el secreto de la *necesidad del tú para el yo*— su secreto es la verdad de que *ningún ser*, ya sea o se llame humano o Dios o espíritu o Yo, es *para sí mismo solo* un ser *verdadero, perfecto y absoluto*; su secreto es que *verdad y perfección* son únicamente *vinculación, unidad*, de seres de igual esencia. El principio supremo y último de la filosofía es por eso la *unidad del ser humano con el ser humano*. Todas las relaciones esenciales — los principios de las diferentes ciencias— sólo son *especies y modos diferentes de esta unidad*.” (FEUERBACH, 1964, 142 [§ 63, trad. rev.]; cf. 1950b, 169-170)

humana *objetiva* y *social*:

Allí donde encontramos en Feuerbach semejantes intuiciones, no pasan nunca de corazonadas [*Ahnungen*] sueltas, que influyen demasiado poco en su modo general de ver para que podamos considerarlas más que como simples gérmenes, susceptibles de desarrollo. (MARX Y ENGELS, 1970a, 46 [trad. rev.]; cf. 1978d, 42)

## 1.6. Práctica y trabajo

Habiendo llegado a este punto, es oportuno abordar otro malentendido habitual, a saber: la creencia de que para Marx “práctica” y “trabajo” son siempre sinónimos. La verdad es que, aunque se solapan en parte, ambos conceptos se desbordan mutuamente, porque suponen enfoques diferentes de la actividad humana. La *práctica* es, como vimos, la actividad subjetiva desde el punto de vista *objetivo*, sensible, material, concreto, *exterior a la mente*:

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que las personas dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del ser humano predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, a la persona de carne y hueso; se parte del ser humano que actúa realmente y, arrancando de su proceso de vida real [material, práctico], se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los seres humanos son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra

ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los seres humanos que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. (MARX Y ENGELS, 1970a, 26; cf. 1978d, 26-27)

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica. (MARX, 1970, 667 [tesis 8]; cf. 1978e, 7)

El concepto de *trabajo* propiamente dicho, en cambio, abarca toda actividad humana que implique un *esfuerzo consciente* por producir un resultado deseado. En efecto, a diferencia de la idea de “práctica”, que pone el énfasis en el carácter *material* de la actividad subjetiva –haciendo abstracción del consumo de energía humana que exige y de la voluntad que intenta guiarla–, la noción de “trabajo” supone siempre la consideración de una actividad *intelectual* y de un *gasto de fuerza subjetiva*. De hecho, como es sabido, el trabajo puede ser meramente *teórico* (intelectual, cognitivo), sin por eso dejar de ser trabajo. Además del *esfuerzo* en general, pues, la actividad *consciente* siempre es inherente al trabajo humano como tal, ya sea que lo predominante en él sea esa misma actividad *intelectual* (interior, inmaterial), o bien una actividad *práctica* (exterior, material) coordinada con ella:

No hemos de referirnos aquí a las primeras formas instintivas, de índole animal, que reviste el trabajo. [...] Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al ser humano*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una

abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. [...] Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin*, la cual se manifiesta como *atención*. Y tanto más se requiere esa atención cuanto menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo, por su propio contenido y la forma y manera de su ejecución; cuanto menos, pues, disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales. (MARX, 2009a, 216; cf. 1962a, 193)

Obviamente esto no significa que el concepto de “práctica”, a diferencia del de “trabajo”, sí remita necesariamente a “formas instintivas, de índole animal”, ajenas a toda orientación intelectual, sino sencillamente que hace abstracción del plano consciente y aborda la actividad humana por su lado exterior, objetivo, material, etc.

Las nociones de “trabajo” y de “práctica” constituyen, pues, categorías diversas, recortes diferentes de la actividad humana. Lo *práctico*-material-exterior se distingue analíticamente –aunque no se separe realmente– de lo *teórico*-intelectual-interior. Mientras que el *trabajo*, en cambio, sólo se define por oposición al *ocio* –es decir, al tiempo de *no-trabajo* o tiempo “libre”– y, al igual que este último, puede incluir una actividad puramente *espiritual* o también una *práctica*. Lo más frecuente es que el trabajo combine en alguna medida el hacer intelectual y el hacer material. Cuando resulta predominante o exclusiva la actividad mental lo llamamos “trabajo intelectual”, “cognitivo” o “teórico”. En cambio, si lo que se destaca es la actividad material solemos hablar de “trabajo manual”, “físico” o



“práctico”, aunque –como vimos– ningún trabajo sea *pura práctica*.

Por lo demás, la *práctica laboral*, o sea, el *costado material del trabajo*, no agota el concepto marxiano de “práctica”, el cual –como ya sabemos– abarca también el *costado material de la crítica*, esto es, la *práctica revolucionaria*.

La *práctica laboral* es la base de la vida económica de la sociedad dentro de los límites impuestos por un determinado orden *político* de relaciones de producción, o sea, en el marco de una distribución específica de la *propiedad* (o *posesión*)<sup>96</sup> de los medios de producción y los productos, que constituye al mismo tiempo una distribución del *poder*. Sin modificar esa estructura basal<sup>97</sup>, es decir, *reproduciéndola*, la práctica laboral actúa sobre la materialidad –natural y humana– satisfaciendo diversas necesidades sociales.

En cambio, lo que la *práctica revolucionaria* modifica es la propia estructura social, o sea, las relaciones de producción/propiedad fundamentales, y con ellas las relaciones de poder que atraviesan toda la sociedad. Se trata también de una práctica *productiva*, pues, pero en sentido estrictamente *político*: lo que genera es un *nuevo ordenamiento de la sociedad*, mientras que –como acabamos de subrayar– la productividad de la práctica laboral se limita, en este plano, a la mera *reproducción política* de la forma social dada.

---

96 Aquí siempre tomaremos estos dos términos como equivalentes.

97 “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política [estatal] y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general.” (MARX, 1981f, 517-518; cf. 1961, 8-9)

Ahora bien, cabe observar que el concepto de “práctica revolucionaria”, al igual que el de “trabajo”, implica siempre la consideración de un *esfuerzo consciente*. En efecto, a diferencia de lo que ocurre con la idea genérica de “práctica”, en el caso específico de la *práctica revolucionaria* es imposible hacer abstracción del empeño intelectual que la acompaña, cuya peculiaridad es la de ser una voluntad *crítica*. Por eso podemos decir que tanto la práctica revolucionaria como el impulso teórico-crítico que le es inherente constituyen un excepcional *trabajo revolucionario*, orientado a producir una nueva sociedad transformando la existente.

## 1.7. Práctica y conocimiento (con)fundidos

Hasta aquí hemos visto que la práctica y el conocimiento, más allá de sus insoslayables diferencias, son las dos grandes modalidades que conforman la *unidad* de la actividad humana. La pretensión de separar realmente ambas actividades impulsa a abrazar sólo una de ellas, vale decir, conduce al *teoricismo/intelectualismo* o al *practicismo/pragmatismo*. El primero representa la actitud típica de la filosofía tradicional, que cree que es posible *elevarse por encima de la práctica y consagrarse al puro conocimiento*. El segundo, en cambio, considera que se puede y se debe *abandonar la teoría para pasar a la pura práctica* (posición que muchas veces se apoya precisamente en una *interpretación* superficial y necia de la última de las *TF*<sup>98</sup>).

A continuación analizaremos el error inverso a esa escisión entre práctica y conocimiento, error que consiste en la indistinción entre ambos elementos, o sea, en el desconocimiento de la *especificidad* de cada una de esas formas

---

98 “Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.” (MARX, 1970, 668 [tesis 11]; cf. 1978e, 7).

de actividad, lo cual se traduce forzosamente en una *reducción* de la práctica a conocimiento, o viceversa.

### 1.7.1. Reducción de la práctica a conocimiento

Tomaremos aquí el caso –verdaderamente paradigmático– de la traducción y el análisis perfectamente *subjetivista* de las *TF* efectuados por el neoidealista Giovanni Gentile en un ensayo titulado “La filosofía della prassi” (1899), que gozó de gran fortuna en Italia (cf. GENTILE, 1974, 59-165).<sup>99</sup> Analizando esta lectura estaremos así brindando, al mismo tiempo, un ejemplo privilegiado de los graves problemas de interpretación de ese escrito de Marx, mencionados al inicio de este capítulo.

Como hemos podido verificar ampliamente en lo expuesto hasta aquí, la definición marxiana de la *práctica* (*Praxis*) como “actividad humana sensible” o “actividad sensiblemente humana” (*sinnliche menschliche Tätigkeit*) sólo admite ser comprendida como la *subjetividad material*, *empíricamente registrable*. Y es por eso mismo que Marx la califica también como la actividad “subjetiva” (*subjektiv*) que es “real” (*wirkliche*) y “objetiva” (*gegenständliche*). Sin embargo, Gentile toma un camino muy diferente. Comienza por interpretar y traducir aquella primera expresión como “*actividad sensitiva humana*”, lo que equivale a hacer de la *praxis* (“prassi”) –como el prefiere llamarla– una actividad *de los sentidos*, es

---

<sup>99</sup> Recordemos que la definición de la teoría de Marx como “filosofía della praxis” ya había sido planteada dos años antes por Antonio Labriola (1973b, 702), pero sin que existiera aún una edición italiana de las *TF* (totalmente centradas en la *Praxis*). La primera traducción y la primera “explicación” de este texto publicadas en Italia fueron las de Gentile (cf. BORTOLOTTI, 1976, 100-103), un autor decididamente contrario al materialismo y al marxismo. Recordemos además que hasta 1924-26 sólo se conoció la versión de las *TF* revisada por Engels, y permaneció inédita también la parte de la *IA* que se ocupa de Feuerbach.

decir, un mero acto de conocimiento *sensorial*. Esto lo lleva enseguida a *aclara*r –por si nos quedara alguna duda– que por “actividad objetiva” debe entenderse la “*actividad que hace, pone, crea al objeto sensible*” (1974, 69).<sup>100</sup> Desde la primera de las *TF*, pues, Marx se convierte de pronto en un tradicional filósofo *subjetivista*, en un crítico la objetividad ontológica, esto es, de la “creencia” en un mundo material exterior a la conciencia. Es el conocimiento mismo lo que *produce por completo la realidad* que conoce, y por tanto es inadmisibile la existencia de una materialidad que subsista independiente de él. La única realidad es, por tanto, la propia “praxis” del sujeto *cognitivo*, o sea, la “actividad real sensitiva” (que es como Gentile traduce la expresión “*wirkliche, sinnliche Tätigkeit*”) una actividad puramente subjetiva que “hace, pone, crea al objeto sensible” como “el término del pensamiento” (que es como Gentile traduce “*Gegenstand*”) (1974, 68-69). Según Gentile, pues, lo que Marx sostiene en las *TF* es “el carácter productivo de la actividad sensitiva, formadora de toda la realidad” (1974, 81), o sea, de todo el mundo llamado “material”, incluyendo “los hechos económicos, que son los productos de la actividad sensitiva humana” (1974, 156). Lo que Marx llama “praxis” se reduce, en suma, a una todopoderosa actividad de los sentidos, esto es, a absoluto *conocimiento sensorial*.

Desde el inicio, pues, queda completamente transfigurada la revolucionaria aportación al *materialismo* que Marx explicita en las *TF*, a saber: el reconocimiento de la *especificidad de la práctica* como la actividad humana que *participa del mundo material transformándolo y condicionándolo* profundamente, decisivamente, pero *no creándolo ex nihilo*. Gentile no accede ni de lejos a esa comprensión de la verdadera

---

100 En todos los casos la traducción de las palabras de Gentile al castellano es nuestra.

práctica, pues está del todo atrapado dentro del *idealismo* y, por tanto, del mero *teoricismo*. Totalmente incapaz de superar él mismo esa limitación intenta, pues, forzar al propio Marx echando el “vino nuevo” en los “odres viejos” de la filosofía tradicional, intelectualmente *ajena* a la práctica real (=material) que la condiciona en todo momento.

De este modo, sin distinguir entre producción *cognitiva* (intelectual) y producción *práctica* (material), asimilando y subordinando ésta a aquélla, Gentile puede escribir pasajes como el que sigue:

En verdad, ¿cuál era, en el fondo, el reproche que él [Marx] dirigía al materialismo, en la teoría del conocimiento? Este: el de creer que el objeto, la intuición sensible, la realidad externa es algo *dado*, en vez de algo *producido*; de modo que el sujeto, entrando en relación con aquél, debía limitarse a una pura visión, o más bien a un simple reflejo, permaneciendo en un estado de simple pasividad [cognitiva]. (1974, 76)

Gentile admite que su interpretación se restringe a la teoría del conocimiento, y atribuye a Marx una supuesta crítica a la pasividad de la *Anschauung* sensible, cuando –como sabemos– lo que nuestro autor reprocha al materialismo tradicional no es de ningún modo ese conocimiento *receptivo* de la objetividad, sino, por el contrario, su incapacidad de *captar la práctica* y de *participar activamente de ella*, superando precisamente la vieja *pasividad teoricista*, espiritualmente ajena a la *acción real*. Marx reclama *percibir mejor el objeto* hasta llegar a reconocer *dentro de esa misma objetividad* a la *subjetividad humana que la transforma prácticamente*, a la cual el materialismo debe sumarse con conciencia revolucionaria, dejando atrás la *pasividad práctica* de la filosofía tradicional –subjetivismo incluido–, esto es, su abstracción frente

al lado fundamental de la actividad subjetiva: el que *habita el mundo objetivo (percibido) y lo modifica radicalmente*.

Un poco más adelante, Gentile agrega:

Así [en Marx] lo abstracto es sustituido por lo concreto. El objeto, producto de la actividad humana, fantaseado como independiente del hombre, es sustituido por el objeto ligado intrínsecamente a la humanidad activa [...]. Se inicia el verdadero realismo. (1974, 82)

Aquí podemos ver en acción la tramposa ambigüedad de la expresión “independiente del hombre” señalada más arriba<sup>101</sup>. No es en absoluto lo mismo admitir que el objeto sensible tiene una realidad independiente *respecto del conocimiento humano* –aunque éste necesariamente lo conozca de humana manera–, que fantasear que sea independiente *respecto de la práctica (material) humana* que lo transforma desde su misma objetividad sensible. Pero para Gentile, como queda dicho, no hay más actividad humana que el conocimiento, y la “praxis” no es otra cosa que una *acción de los sentidos*, la cual, además, no consiste en el conocimiento sensorial de un objeto *exterior al conocimiento*, sino en una *pura producción cognitiva*: una “*actividad que hace, pone, crea al objeto sensible*”. Por lo tanto, según este supuesto *subjetivismo sensista* de Marx, no hay otra *realidad concreta* que esa misma “*praxis*” *sensorial*. Y con este reconocimiento se accede al “verdadero realismo”, es decir, a la *posición* que precisamente *niega que haya una realidad autosubsistente por fuera de la conciencia*<sup>102</sup>:

---

101 Al final de 1.5.4.

102 Este supuesto “materialismo realista” de Marx vendría así a corregir al materialismo tradicional, que sería un “materialismo abstracto” (1974, 83) o un “materialismo metafísico” (1974, 6, 55, 158), pues desde la perspectiva subjetivista de Gentile está todo puesto del revés: lo “material” se agota en lo “sensorial”, mientras que “abstracto” y “metafísico” remiten precisamente al

Esta profunda incompreensión y tergiversación de las *TF* por parte de Gentile le permitirá finalmente acusar a Marx –que insiste en proclamarse materialista– de ser un *idealista inconsciente*, y por tanto *inconsecuente*. En efecto, el filósofo italiano, luego de convertir el pensamiento marxiano en un *subjetivismo sensista* –esto es, un idealismo subjetivo que tiene la particularidad de privilegiar lo “sensitivo” por sobre lo conceptual<sup>103</sup>– dedica toda la última parte de su ensayo a criticar de diversas maneras esta posición teórica. Y acaba entonces por “demostrar” que, al igual que la dialéctica hegeliana de la cual pretende diferenciarse, la teoría de Marx está necesariamente asentada sobre *conceptos*, y que estos son siempre *a priori* aunque sólo sean reconocidos *a posteriori*. Según Gentile, pues, lo “sensitivo” está siempre lógicamente subordinado a lo conceptual, y no al revés. Al desconocer este abecé del idealismo, Marx demuestra ser –además de un falso materialista– un idealista incoherente. De este modo, el autor acaba revelándonos gentilmente la clave última de la torpeza filosófica de Marx, que concibió su propia teoría como un “materialismo histórico” sin advertir que en realidad nunca llegó a abandonar el idealismo hegeliano de su primera juventud, pues *la historicidad y la actividad sólo pueden ser atributos del espíritu, no de la materia*<sup>104</sup>.

---

reconocimiento de la *objetividad ontológica, extramental*.

103 “La realidad, pues, según él [Marx], es una producción subjetiva del hombre; pero una producción de la actividad sensitiva (*sinnliche Tätigkeit*); no del pensamiento, como creían Hegel y los otros idealistas”. (GENTILE, 1974, 78).

104 “Pero, entonces, ¿qué materialismo es este? Como todo materialismo no quiere reconocer como real sino lo que es sensible; pero lo sensible, que es estático para cualquier otro materialismo, para este es dinámico, está en perpetuo *feri* [proceso]; de ahí su denominación de *materialismo histórico*. Y así este materialismo, para ser histórico, está obligado a negar en su construcción especulativa su propio fundamento: que no hay otra realidad fuera de la sensible [...]. Este es, en suma, un materialismo que por ser histórico ya no es un materialismo. Una intrínseca, profunda e insanable contradicción lo atormenta. Y es que, en verdad, ¿no había ya dicho Hegel

En conclusión, para Gentile la noción marxiana de “praxis” queda subsumida bajo la actividad cognitiva, confundida con ella. Como buen idealista, este filósofo *totaliza el conocimiento* –he ahí todo el secreto de su “actualismo”– porque desconoce la especificidad de la *actividad práctica* que es propia de la subjetividad humana en tanto objeto material sensible, y que se distingue, por tanto, de todo “acto puro” del *puro sujeto cognoscente* (cf. GENTILE, 1937; 1991; HOLMES, 1937; GREGOR, 1963; SIGNORINI, 1966; VIGNA, 1977; BADALONI Y MUSCETTA, 1981; PICCIONI, CROCE, Y GENTILE, 1983; LO SCHIAVO, 1986; P. DI GIOVANNI, 1988; NATOLI, 1989; 2003; LABICA Y TEXIER, 1988, 165-178; DEL NOCE, 1990; CILIBERTO, 1993; TOSEL, 1995; BRIANESE, 1996; FUSARO, 2009; 2013).

### 1.7.2. Reducción del conocimiento a práctica

Louis Althusser, en un escrito titulado “Sur la dialectique matérialiste” – publicado primero en 1963 como artículo, y dos años más tarde incluido en su famoso libro *Pour Marx* (1967, 132-181)– introduce por primera vez la curiosa categoría de “práctica teórica”, en la cual se centrará nuestra crítica dentro de la presente sección.

El autor coloca como epígrafe de su escrito la octava de las *TF*<sup>105</sup>, aunque

---

que el espíritu es historia? El espíritu, no la materia. ¿Puede, como pretendió Marx, transportarse la historia desde el espíritu a la materia? No lo creyó así –y tenía sus buenas razones para ello– el materialismo del siglo pasado [XVIII], que fue en efecto la sincera expresión del siglo antihistórico por excelencia. Porque ese materialismo entendía la materia como tal; y la materia como tal es siempre idéntica a sí misma, no cambia jamás.” (GENTILE, 1974, 161-162)

105 “Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.” (MARX, 1970, 667; cf. 1978e, 7).



mutilando la primera oración, acaso por intolerancia hacia el término *wesentlich* (“esencial” o “esencialmente”) –de aroma feuerbachiano–, o por no saber bien qué hacer con él. Y luego comienza con una “Advertencia” sobre la terminología adoptada, donde acaba declarando solemnemente lo siguiente:

Espero que el lector comprenda que me esfuerzo, en la medida de mis posibilidades, en dar a los conceptos que empleo un sentido riguroso: que, para entender estos conceptos, es necesario tener en cuenta este rigor, y en la medida en que no es imaginario, hacerlo propio. No es necesario recordar aquí que sin el rigor que requiere su objeto no puede haber teoría, es decir práctica teórica en el sentido riguroso del término. (ALTHUSSER, 1967, 134)

De entrada, ya resulta paradójico y significativo que en este breve pasaje, en el que –haciendo valer la redundancia– emplea dos veces “rigor” y otras dos “riguroso”, Althusser acabe utilizando precisamente la expresión “práctica teórica”, *dando simplemente por sentado* “el sentido riguroso del término”. Decimos que resulta paradójico porque para nosotros, a partir de todo lo expuesto más arriba, y como subrayaremos a continuación, la fórmula “práctica teórica” se revela sencillamente como *absurda* –desde el punto de vista de la terminología de Marx– y como muestra de un “rigor imaginario” que ciertamente no estamos dispuestos a “hacer propio”.

Al menos Althusser tuvo la honestidad de declarar abiertamente que en el fondo no había llegado a comprender las “enigmáticas” *TF*<sup>106</sup>. Pues, si hubiera entendido mínimamente lo que allí planteaba Marx, jamás habría podido concebir –desde el punto de vista “rigurosamente marxista”– al *conocimiento* mismo como una *práctica*. Desde el inicio hasta el final,

---

106 Véase el fragmento de *Pour Marx* que hemos utilizado como epígrafe del presente capítulo.

como vimos, las notas marxianas están dedicadas precisamente a enfatizar la *fundamental diferencia* entre ambos tipos de actividad humana. Pero, irónicamente, el denodado explorador de la “especificidad propia de la filosofía marxista” (ALTHUSSER, 1967, 30), fue completamente incapaz de captar la especificidad de la actividad que para Marx constituye la esencia de la vida social: el hacer *material* que la condiciona y que da sentido a todo conocimiento: “Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana [–o sea, fuera de la mera teoría–] y en la comprensión [teórica] de esta práctica [*no-teórica*, por definición].” (MARX, 1970, 667 [tesis 8]; cf. 1978e, 7).

Observamos así que el defensor de las “interpretaciones serias, sistemáticas, que descansan en conocimientos filosóficos, epistemológicos e históricos reales, y sobre métodos de lectura rigurosos, y no de simples opiniones, de las que también pueden escribirse libros” (ALTHUSSER, 1967, 30), comienza por pasar por alto nada menos que la verdadera “revolución teórica” (1967, 37, 142, 189-190) de Marx, a saber: la fundación del *materialismo práctico*, superador del viejo *teoricismo* filosófico y científico.

Se podría decir que Althusser confunde “práctica” con “actividad humana” en general. Si Gentile totalizaba el conocimiento –dentro del cual englobaba a la “praxis”–, en cambio, el filósofo francés *totaliza la práctica*, la cual pierde así por completo su especificidad marxiana. No es ya sólo la *parte fundamental* de la actividad humana, el lado objetivo y material de la subjetividad, sino que se amplía hasta abarcar también el bien distinto ámbito de la actividad *cognitiva*, de lo *teórico* (ya sea “científico” o “ideológico”).

Pero, en *rigor*, eso no sería del todo exacto. En verdad, Althusser confunde

la “práctica” no tanto con la *actividad humana*, en general, sino más bien con el *trabajo*, en particular. De hecho, utiliza indistintamente las expresiones “trabajo teórico” y “práctica teórica”, aunque resulta evidente su preferencia por esta última<sup>107</sup>, quizá por ser más *novedosa*. Lo cual es una verdadera lástima, porque sólo la primera es verdaderamente *rigurosa*. En efecto, como hemos visto (1.6), mientras que para Marx la “práctica” es siempre una actividad *material*, el “trabajo”, en cambio, sí puede ser *meramente cognitivo* y, en cualquier caso, nunca es *puramente práctico*. El concepto de “trabajo” involucra siempre la actividad *consciente*, ya sea que esta esté o no coordinada con una actividad *exterior* a ella. Mientras que la noción marxiana de “práctica”, insistimos, aborda sólo la actividad humana *material* (excepto en el caso de la “práctica revolucionaria”, que es también considerada necesariamente como *crítica*).

Vayamos, pues, a la definición althusseriana de “práctica” y comprobemos la flagrante equiparación de ese término con el de *trabajo*:

Por *práctica* en general entenderemos todo proceso de *transformación* de una materia prima determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado utilizando medios (de producción) determinados. En toda práctica así concebida el momento (o el elemento) determinante del proceso no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método de utilización de los medios. (1967, 136)

---

107 Hemos contado sólo cinco menciones de “trabajo teórico” en *Pour Marx* (cf. 1967, 18, 31, 135, 142 y 150), frente a más de *sesenta* apariciones de “práctica teórica”.

Existe, por lo tanto, una práctica de la teoría. La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un *producto* propio: un *conocimiento*. Considerado en sí mismo, todo trabajo teórico supone, en consecuencia una materia dada y «medios de producción» (los conceptos de las «teorías» y su modo de empleo: el método). La materia prima tratada por el trabajo teórico puede ser muy “ideológica”, en el caso de una ciencia naciente; en el caso de una ciencia ya constituida y desarrollada, puede ser una materia ya elaborada teóricamente, conceptos científicos ya formados. (1967, 142)

El problema es que para Marx la “práctica en sentido estricto” sencillamente *no es cualquier transformación*, cualquier *producción*, sino la modificación *material* “en sentido estricto”, y no en el sentido puramente *metafórico* –y *nada riguroso*– de una “materia prima” *intelectual* (“ideológica” o “científica”). Por lo tanto, en Marx las cosas están exactamente *al revés* de como las plantea Althusser: lo determinante en el proceso de la *práctica* en sentido riguroso sí que es precisamente el carácter verdaderamente *material*, objetivo, real, extramental, etc. de la objeto transformado y, por tanto, también de la transformación misma y de su producto.

Sin embargo, a partir de esa deformación del concepto marxiano de práctica, o sea, a partir de la “práctica así concebida”, Althusser se siente habilitado para introducir también otro elemento completamente *ausente* de la obra de Marx, a saber: la conjugación de la práctica *en plural*, la *diversidad de las prácticas*:

Esta definición general de la práctica encierra en sí la posibilidad de la particularidad: existen prácticas diferentes, realmente distintas aunque pertenecientes orgánicamente a una misma

totalidad compleja. La «práctica social», la unidad compleja de las prácticas que existen en una sociedad determinada, contiene en sí un número elevado de prácticas distintas. (1967, 136; cf. ALTHUSSER Y BALIBAR, 1969, 148)

Y ya sabemos cuál es la principal *diferencia* a la que apunta Althusser (que al menos no es Gentile): la que existe precisamente entre la denominada “práctica teórica” (o sea, el *trabajo* teórico) y las “prácticas no-teóricas” (ALTHUSSER Y BALIBAR, 1969, 4):

La práctica teórica cae bajo la definición general de la práctica. Trabaja sobre una materia (representaciones, conceptos, hechos) que le es proporcionada por otras prácticas, ya sea «empíricas», «técnicas» o «ideológicas». En su forma más general la práctica teórica no comprende sólo la práctica teórica científica, sino también la práctica teórica precientífica, es decir, «ideológica» (las formas de «conocimiento» que constituyen la prehistoria de una ciencia y sus «filosofías»). (1967, 137)

Tenemos así, pues, una “práctica teórica” que, aunque trabaja sobre una “materia” *cognitiva*, es decir, *inmaterial*, igualmente “cae bajo la definición general de la práctica”, porque esta incluye, “en rigor”, todo tipo de “prácticas, ya sea «empíricas», «técnicas» o «ideológicas»”. La práctica se ha convertido así en un *passe-partout* completamente ajeno a la teoría de Marx.

Pero aún más asombroso es el lugar que en este cuadro, o mejor dicho, *fuera de él*, le reserva Althusser a la “filosofía marxista”, esto es, al “materialismo dialéctico”<sup>108</sup> o “dialéctica materialista”, que *no es ni una*

---

108 Recordemos que, según el rigor imaginario de Althusser, la teoría marxista es *bifronte*, se *disocia* en: por un lado, una “teoría de la historia” o “materialismo histórico”, que constituye la “ciencia marxista” propiamente dicha; y, por otro lado, en el “materialismo dialéctico”, que es la “teoría

“*práctica teórica*” ni una “*práctica no-teórica*”, sino una pura “Teoría” que, en su generalidad, se eleva por encima de toda práctica, incluso de la *política* misma, la cual sería *sólo una “práctica” más*<sup>109</sup>):

Llamaremos Teoría ([con T] mayúscula) a la teoría general, es decir a la Teoría de la práctica en general, elaborada a partir de la Teoría de las prácticas teóricas existentes (de las ciencias), que transforman en «conocimientos» (verdades científicas), el producto ideológico de las prácticas «empíricas» (actividad concreta de los hombres) existentes. Esta Teoría es la dialéctica materialista que es la misma cosa que el materialismo dialéctico. (1967, 137-138)

Obsérvese la jerarquía perfectamente *teoricista* que se halla contenida en este pasaje, en el cual “las prácticas «empíricas» (actividad concreta de los hombres) existentes” claramente ocupan *no la posición ontológica fundamental*, sino sólo *el nivel gnoseológico más bajo*: el impuro ámbito de la “ideología”. Ahora bien, todo esto se parece demasiado al divorcio entre la teoría y la (conciencia) práctica que –como vimos (1.5.2)– sostenía precisamente el “ideológico” Feuerbach en *La esencia del cristianismo*, mereciendo las duras críticas de Marx en las *TF*. Resulta, en efecto,

---

filosófica” o “filosofía marxista”, cuya principal función es *epistemológica*: “distinguir la ciencia de la ideología” (1967, 32): “Fundando la teoría de la historia (materialismo histórico), Marx, en un solo y mismo movimiento, rompió con su conciencia filosófica ideológica anterior y fundó una nueva filosofía (materialismo dialéctico).” (1967, 26).

109 “La práctica social encierra, además de la producción [económica], *otros* niveles esenciales: la *práctica política* que, en los partidos marxistas ya no considerada como espontánea, sino que es organizada sobre la base de la teoría científica del materialismo histórico, y que transforma su materia prima, las relaciones sociales, en un producto determinado (nuevas relaciones sociales); la *práctica ideológica* (la idolología ya sea religiosa, política, moral, jurídica o artística, transforma también su objeto: la “conciencia” de los hombres), y, por último, la *práctica teórica*.” (ALTHUSSER, 1967, 136 [cursivas nuestras]).

verdaderamente paradójica esta familiaridad de Althusser con Feuerbach. Sin embargo, no debería sorprendernos tanto si la consideramos en el marco de la larga tradición del *teoricismo* filosófico occidental, que abarca –y excede ampliamente– a ambos autores. También a Gentile, por cierto, de quien ilusamente creíamos que las diversas “prácticas” de Althusser nos llevarían muy lejos<sup>110</sup>.

Lo que ocurre es que la incapacidad de reconocer la especificidad de la práctica en los términos verdaderamente *rigurosos* en que la plantea Marx equivale a la imposibilidad de librarse de la “ideología” *teorista*, o sea, de la falsa concepción del conocimiento como independiente de la práctica *empírica* y superior a ella. Por lo demás, gracias a Gentile y al Althusser de *Pour Marx*, ahora sabemos que el teoricismo también puede tomar un rodeo y presentar al conocimiento como una supuesta “práctica” (o “praxis”) que acaba siempre *eclipsando* a la práctica *real*.

Aquí no podemos dedicar más espacio a este problema. Pero no sería correcto cerrar esta sección sin al menos mencionar que Althusser siguió más tarde otros caminos y desarrolló una *autocrítica* –parcial– de sus excesos teoricistas y cientificistas, aun cuando la misma haya dejado intacta la desafortunada categoría de “práctica teórica” (cf. ALTHUSSER Y BALIBAR, 1969, 3-17; ALTHUSSER, 1970; 1974; 1975a; 1975b; 1984; 2004; KARSZ ET AL., 1970; ROIES, 1971; KARSZ, 1974; MANDEL, 1975; RANCIÈRE, 1975; SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 1978; 1980, 263 n.; FOUGEYROLLAS, 1983;

---

110 De hecho, hay ecos de la “prassi” teórica gentiliana en la insistente crítica que –desde el “materialismo dialéctico”– Althusser dirige a “la ideología empirista y sensualista”: “Es la tesis que Marx rechaza cuando condena a Feuerbach por haber concebido «lo sensible bajo la forma de objeto», es decir, bajo la forma de una *intuición sin práctica*.” (ALTHUSSER, 1967, 158 [las cursivas son nuestras]). Pero ¿a qué “práctica” se refería Marx allí –en la primera *TF*–, a la “teórica” o simplemente a *la práctica*?

HARNECKER, 1985; BENTON, 1985; LABICA, 1987, 100; RESCH, 1992; LEVINE, 2003; BALIBAR, 2004; BENÍTEZ MARTÍN, 2007; DE ÍPOLA, 2007).



## 2. Práctica y propiedad: enajenación intelectual y enajenación material

¡Así la filosofía absoluta extraña [*entäußert*] y enajena [*entfremdet*] del ser humano su propia [*eigenes*] esencia, su propia actividad!

LUDWIG FEUERBACH

(1964, 106 [trad. rev.]; cf. 1950b, 127)

Los enemigos del progreso *fuera* de la masa no son sino los *productos* dotados de vida propia, autonomizados, del *autoenvilecimiento*, de la *autorrecusación*, de la *autoenajenación* [*Selbstentäußerung*] de la *masa*. La masa, por consiguiente, se alza contra sus *propias* carencias cuando se alza contra los *productos*, autónomamente existentes, de su *autoenvilecimiento*, tal como el ser humano que se vuelve contra la existencia de Dios se vuelve contra su *propia religiosidad*. Pero como esas autoenajenaciones *prácticas* de la masa existen en el mundo real de una manera exterior, la masa debe combatirlas a la vez de una manera *exterior*. En modo alguno debe considerar esos productos de su autoenajenación como fantasmagorías meramente *ideales*, como meros *extrañamientos de la autoconciencia*, ni querer aniquilar la enajenación [*Entfremdung*] *material* por medio de una acción puramente *interior y espiritualista*.

KARL MARX

(MARX Y ENGELS, 1978e, 92 [trad. rev.]; cf. 1962, 86-87)

## 2.1. Tres concepciones diferentes de la enajenación cognitiva: Hegel, Feuerbach y Marx

Es sabido que el concepto de *enajenación* (o “alienación”<sup>111</sup>) ocupa un lugar destacado en el pensamiento de Hegel, el de Feuerbach y el de Marx, aun cuando cada uno de estos autores lo interprete y utilice de manera *diferente*. Una breve aproximación a tales discrepancias hará posible que incorporemos resueltamente a nuestro lenguaje una categoría que reviste importancia crucial a lo largo de *toda la obra* de Marx (cf. BEDESCHI, 1975; 1968), y también nos permitirá reforzar la comprensión de lo expuesto hasta aquí.

A partir de la *Fenomenología del espíritu* –es decir, en sus obras de madurez, a las cuales limitaremos nuestro examen–, Hegel se refiere a la *enajenación* con los términos *Entfremdung* y *Entäußerung* (este último

---

111 Aunque no puede obviarse la considerable difusión que ha recibido esta palabra en nuestra lengua, nosotros preferimos utilizar “enajenación” en base al siguiente criterio de traducción: “De manera análoga [a lo que ocurre con “plusvalor” y otros términos utilizados por Marx] hemos mantenido en castellano la importante relación entre *fremd* y *Entfremdung* (*ajeno* y *enajenación*), que queda innecesariamente oscurecida cuando se traduce esta última palabra alemana por “alienación”. Oscurecimiento inevitable en francés (*d’autrui-alienation*) y otras lenguas románicas que, a diferencia del español, no conservaron ningún adjetivo derivado del latín *alienus* (*ajeno*) y sólo han podido construir, sobre la base de *alienare*, *alienatio*, términos cultos y opacos del tipo de “alienar”, “alienación” (compárese los con sus equivalentes castellanos *transparentes* “enajenar” y “enajenación”).” (SCARON, 2009, XIX [sólo el agregado entre corchetes es nuestro]). No obstante, cabe destacar que existen varias “otras lenguas románicas” que no sólo conservaron *también* un “adjetivo derivado del latín *alienus*”, sino que *además* ese adjetivo es más próximo al término latino que “ajeno”. En esos casos, por tanto, el mismo criterio arriba apuntado sirve, al contrario, para validar el uso de un término similar a “alienación”. Nos referimos a los siguientes idiomas: el *catalán* (*aliè/aliena* → *alienació*), el *gallego* (*alleo/a* → *alienación*), el *italiano* (*alieno/a* → *alienazione*) y el *portugués* (*alheio/a* → *alienação*).

también aparece a veces como *Veräußerung*). Para no complicar inútilmente nuestra exposición, y, sobre todo, *siguiendo al mismo Marx*, tomaremos en general estos dos conceptos hegelianos como sinónimos, aunque sea posible distinguir matices entre ellos (cf. 1969; D'ABBIERO, 1970; BODEL, 1987). A lo sumo, cuando el contexto nos obligue a diferenciarlos de algún modo, optaremos por traducir el primero –que contiene *fremd* (ajeno)– como “enajenación”, mientras que al otro –que encierra la partícula *aus* (fuera)– será vertido como “extrañación”/“extrañamiento”<sup>112</sup>, o bien como “exteriorización de sí mismo” en tanto *separación de lo que es propio*.

Más arriba (1.3) nos hemos referido al *idealismo absoluto* de Hegel como una conjugación de objetivismo y subjetivismo bajo la primacía de este último. Según este autor hay, por un lado, una realidad objetiva que excede la conciencia individual humana, pero, por otro lado, esa realidad autosubsistente (*sustancia*) se revela –detrás de su apariencia material– como el desarrollo de un concepto universal divino que hace que aquella conciencia descubra que ella misma no es, en verdad, meramente humana e individual, sino la mismísima autoconciencia de esa totalidad espiritual, el autoconocimiento de Dios como saber absoluto desplegado (*puro Sujeto*)<sup>113</sup>. Y también mencionamos al pasar, cuando reflexionamos sobre la importancia de la *Anschauung* sensible (1.4), que el idealismo de Hegel

---

112 “EXTRAÑO, h. 1140. Del lat. *EXTRANĒUS*, «exterior», «ajeno», «extranjero», deriv de *EXTRA* «fuera».” (COROMINAS, 1967, 264).

113 “En *Hegel* se hallan tres elementos: la *sustancia spinozista*, la *autoconciencia fichteana* y la *unidad hegeliana*, contradictorio-necesaria, de ambas, el *espíritu absoluto*. El primer elemento es la *naturaleza*, metafísicamente disfrazada en la *separación* [*Trennung*] con respecto al ser humano, el segundo es el *espíritu* metafísicamente disfrazado en la *separación* con respecto a la naturaleza, el tercero es la *unidad* de ambos metafísicamente disfrazada, [o sea, aún enajenada d]el *ser humano real* y el *género humano real*.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 160 [trad. rev.]; cf. 1962, 147).

concibe la sensibilidad como una *enajenación* del pensamiento, pero, al mismo tiempo, como una pérdida de sí que le resulta *necesaria y positiva*, porque de ella depende todo enriquecimiento de contenido concreto. Volvamos ahora a examinar concisamente el “misterio de la construcción especulativa” (MARX Y ENGELS, 1978e, 61; cf. 1962, 59), pero poniendo el acento en esta *idea subjetivista de enajenación* que le es inherente.

Hegel, en efecto, abraza en última instancia el presupuesto idealista subjetivo de que la totalidad de lo real es un único sujeto-concepto universal absoluto<sup>114</sup>. Sin embargo, este absoluto que es puro conocimiento absoluto, sólo llega a alcanzarse a sí mismo como *yo total*, como sujeto cognitivo infinito e incondicionado, haciéndose temporalmente *objeto* de sí mismo, enfrentándose transitoriamente como *otro*, es decir, *enajenándose provisionalmente como realidad sensible, material, exterior, finita, condicionada*<sup>115</sup>. Esto significa, por un lado, que Hegel no sólo concibe la

---

114 “A mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida, como *sujeto*.” (HEGEL, 2010, 71-73). En *La sagrada familia*, polemizando contra el hegeliano Bruno Bauer, Marx afirma lo siguiente: “Según *Hegel*, la *sustancia* debe concebirse como *proceso interior*. [...] También en Bauer la *autoconciencia* es la *sustancia elevada* a autoconciencia, o la *autoconciencia* como la *sustancia*; la autoconciencia se transforma de un *predicado del ser humano* en *sujeto autónomo*. Es la caricatura *teológico-metafísica* del ser humano en su *divorcio [Trennung]* respecto de la naturaleza. De ahí que la *esencia* de esta autoconciencia no sea el *ser humano*, sino la *idea*, cuya *existencia real* es ella. Es la *idea hecha ser humano* y por consiguiente, *asimismo, infinita*. Todos los atributos *humanos*, por ello, se transforman *misteriosamente* en atributos de la imaginaria «*autoconciencia infinita*». Por eso el señor Bauer dice *expresamente* de esta «*autoconciencia infinita*» que *todo* encuentra en ella su *origen* y su *explicación*, vale decir, su *razón existencial*.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 159 [trad. rev.]; cf. 1962, 146).

115 “La *substancia* viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que viene a significar lo mismo, que sólo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra. En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad*

verdad como absoluta, sino también *lo absoluto como verdad*, esto es, reduce el desarrollo de la realidad toda a puro (auto)conocimiento verdadero, a mera *racionalidad*: “Lo que es racional es real y lo que es real es racional” (HEGEL, 2000, 74). Por otro lado, lo que Hegel está afirmando es que *toda objetividad ontológica es una objetivación intelectual inconsciente* y, por tanto, *una enajenación* del puro sujeto cognitivo *absoluto*, esto es, una aparente y provisoria separación de sí mismo que constituye una etapa necesaria en su camino hacia la autoconciencia plena, camino que concluye, pues, con la también inevitable *superación de toda objetivación/enajenación cognitiva* (o intelectual, espiritual, etc.):

La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en ésta es sólo la substancia espiritual, y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a *ser-se otro*, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser-otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple sólo pensado, se hace **ajeno** [*sich entfremdet*] y luego retorna a sí desde esa **enajenación**

---

*simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contrario; sólo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo –no una unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal– es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final.” (HEGEL, 2010, 73) “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es sólo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que hasta al *final* no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser sujeto, o en llegar a ser él mismo” (HEGEL, 2010, 75).

[*Entfremdung*], con lo que queda expuesto, sólo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia. (HEGEL, 2010, 94-95) <sup>116</sup>

Para Hegel, entonces, la *experiencia* no equivale exactamente a la *Anschauung sensible* de la realidad *objetiva*, sino más bien al *paso* de la (auto)conciencia por esa fase de *objetividad* (ontológica) o *enajenación* de sí misma<sup>117</sup>. Por eso, tal experiencia sólo se completa cuando el espíritu

---

116 Hemos resaltado en negrita las palabras con las que sustituimos la traducción original de *sich entfremden* y *Entfremdung* como “hacerse extraño” y “extrañamiento”, respectivamente.

117 Ese momento de escisión es el que corresponde, según Hegel, al *entendimiento* o *intelecto* (*Verstand*), que separa, diferencia y opone lo que luego la *razón* (*Vernunft*) habrá de volver a unificar en el interior de la autoconciencia. Esta razón, que todo lo reconcilia teóricamente, es lo propio de “la filosofía”, mientras que el mero intelecto-entendimiento equivale al sedicente “sano sentido común” (o “buen sentido”) –*gesunden Menschenverstand* (cf. HEGEL, 1989, 21-25; 1970a, 30-35)–, que está siempre fijando sus diferenciaciones o “abstracciones” y, sobre todo, afirmando una realidad objetiva y exterior a la conciencia: “Hay que entenderlo generalmente como el entendimiento que abstrae y por lo tanto separa y que insiste en sus separaciones. En contraste con la razón, se comporta como el *intelecto humano común* [*gemeiner Menschenverstand*], y hace prevalecer su manera de ver, según la cual la verdad tendría por base la realidad sensible, las ideas *no serían más que* ideas, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría su contenido y su realidad, y que la razón, al permanecer en sí y por sí, crea sólo quimeras.” (HEGEL, 1982, 60-61; cf. 1969, 38). Por lo tanto, desde la perspectiva del *idealismo absoluto* de Hegel, el “sano sentido común” está enajenado, no sólo por su ingenuo *objetivismo*, sino también por su *materialismo* (véase 1.3). A la inversa, Marx –abandonando aquí el sarcasmo hegeliano, y siguiendo a Feuerbach– asocia la filosofía sensualista o materialista precisamente con el núcleo de *no-enajenación* que caracteriza al “sano” sentido común o “buen” sentido *como tal*. En *La sagrada familia*, por ejemplo, afirma que Pierre Bayle –sobre quien Feuerbach había escrito un elogioso libro (cf. 1838)– “allanó el camino a la aceptación, en Francia, del materialismo y de la filosofía del sano sentido común [o buen sentido: *gesunden Menschenverstand*]” (MARX Y ENGELS, 1978e, 146; cf. 1971, 149; 1962, 134) que provenían de Inglaterra: “Locke [sobre los pasos de Bacon y de Hobbes] había echado las bases de la filosofía del *bon sens*, del sano sentido común, esto es, dando un rodeo había dicho que no hay filosofía que difiera del sano sentido común y del entendimiento basado en el mismo.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 148; cf. 1962, 137).

lleva a cabo la *negación de esa negación* de sí mismo, o sea, cuando supera su aparente objetividad, exterioridad, materialidad, sensibilidad, reconociéndose como sujeto absoluto. Sin embargo, Hegel insiste siempre en el carácter necesario de esa inconsciente enajenación/objetivación intelectual, pues para llegar a alcanzarse plenamente, el espíritu debe previamente perderse, *sacrificarse*:

Este sacrificio es la enajenación [*Entäußerung*] en la que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acaecer contingente*, intuyendo [*anschauend*] su *sí mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y, asimismo, su *ser* como *espacio*. Este último devenir del espíritu, *la naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado [*Entäußerte*], no es en su ser allí [*Dasein*, existencia] otra cosa que esta eterna enajenación de su *subsistencia* y el movimiento que instaura al *sujeto*. // Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que *sabe*, el devenir que *se mediatiza* a sí mismo –el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir representa un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu, razón por la cual desfilan con tanta lentitud, pues el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su sustancia. Por cuanto que la perfección del espíritu consiste en *saber* completamente lo que *él es*, su sustancia, este saber es su *ir dentro de sí*, en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo. (HEGEL, 1966, 472-473; cf. 2010, 918)

Por lo tanto, la “enajenación de la autoconciencia, que pone la coseidad”, es decir, que afirma el espacio y el tiempo, la naturaleza y la historia, la objetividad, la materialidad, es una “enajenación que tiene no sólo una

significación negativa, sino también una significación positiva” (HEGEL, 1966, 461; cf. 2010, 896), no sólo por el *enriquecimiento de contenido concreto* que hace posible, sino también porque *conlleva su inevitable superación* al final del desarrollo histórico de la (auto)conciencia, cuando ésta se alcanza verdaderamente como absoluto, o sea, cuando logra negar todas sus negaciones y, a la vez, conservarlas en el recuerdo como sus propias determinaciones, como su riqueza interior plenamente desplegada: “se halla implícito aquí [en el momento de la enajenación/objetivación], al mismo tiempo, este otro momento de que esta enajenación y objetividad se ha superado también y [la conciencia] ha retornado a sí misma y, por consiguiente, se encuentra cerca de sí en *su ser otro como tal*” (HEGEL, 1966, 461; cf. 2010, 896).<sup>118</sup>

---

118 “El yo no tiene por qué aferrarse a la *forma* de la *autoconciencia* contra la forma de la sustancialidad y objetividad, como si tuviese miedo a su enajenación; la fuerza del espíritu consiste más bien en permanecer igual a sí mismo en su enajenación y, como lo que es *en y para sí*, en poner el *ser para sí* solamente como momento, como se ponía el ser en sí; ni el yo es tampoco un tercer elemento que rechace las diferencias arrojándolas al abismo de lo absoluto y proclamando su igualdad en el mismo, sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a considerar cómo lo diferente se mueve en él mismo y retorna a su unidad.” (HEGEL, 1966, 471; cf. 2010, 915-916). Véase también el Capítulo VI, § 3.f de *La sagrada familia* (MARX Y ENGELS, 1978e, 157-165; cf. 1962, 144-151). Giuseppe Bedeschi brinda la siguiente síntesis de la concepción hegeliana de la enajenación: “Las implicaciones más importantes del mecanismo de la enajenación en Hegel [...] pueden resumirse de este modo: 1) la enajenación es el momento de la escisión y de la objetividad en general (histórica y empírica), ya que en la enajenación el espíritu se convierte en «objeto», se transforma «a sí mismo en otro, o sea, en objeto de sí mismo»; 2) la superación de la enajenación es la superación o la supresión (*Aufhebung*) de la objetividad (el «eliminar ese ser otro»), por lo que lo absoluto reconquista la unidad consigo mismo; 3) la superación de la enajenación es un movimiento que *no puede no ser*, porque en ella el espíritu sale de sí mismo sólo aparentemente, ya que en realidad permanece en sí mismo, y por consiguiente no puede dejar de constituir de nuevo la primitiva unidad consigo mismo.” (BEDESCHI, 1975, 17 [hemos añadido las cursivas correspondientes a la ed. italiana y sustituido «alienación» por «enajenación»]; cf. 1968, 14).



Este *sacrificado* proceso histórico de autoconocimiento del absoluto espiritual –o espíritu absoluto– es también presentado por Hegel como un *trabajo*:

El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber [a partir] de sí es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia real*. [...] Sólo cuando ha renunciado a la esperanza de superar el ser extraño [*Fremdsein*] de un modo externo, es decir, extraño [*äußerliche, d.h. fremde Weise*], se dirige a sí mismo, puesto que el modo extraño superado es el retorno a la autoconciencia, se dirige a su propio mundo y a su propio presente, los descubre como su patrimonio [...]. (HEGEL, 1966, 469; cf. 2010, 912)

Como veremos, estas referencias hegelianas al *trabajo*<sup>119</sup> y a la *propiedad*, a la *historia real* y a la posibilidad o no de superar el *ser extraño* –la enajenación– de un *modo externo*, o sea, en el *mundo exterior*, resultarán sumamente sugestivas para Marx, a pesar del carácter eminentemente

---

119 Hegel se ocupa específicamente del *trabajo manual* en la famosa sección de la *Fenomenología* donde expone la relación entre señor y siervo, o entre amo y esclavo (cf. 1966, 117-121; 2010, 264-271). Allí se repite el mismo movimiento inevitable de la enajenación y de su superación: la autoconciencia se vuelca hacia la objetividad (negación), pero *al darle su propia forma la suprime como objetividad* y reabsorbe en su interior todo el contenido concreto obtenido (negación de la negación): “Hegel ve el aspecto por el que el trabajo es humanización de la naturaleza, en cuanto que confiere a los materiales naturales una forma adecuada a las necesidades humanas; además, ve que en el trabajo la naturaleza deja de ser muerta objetividad extraña al hombre [*uomo*] y se convierte en algo apropiado, humanizado, donde el hombre ha objetivado su propia actividad teórica y práctica, y por eso se reconoce en ello. [...] Pero, además, Hegel concibe la elaboración del mundo externo, su humanización, como pura y simple destrucción de la objetividad material. No puede concebir la objetividad si no es en los términos de su supresión o de su superación. En este caso, la concepción hegeliana de la objetividad hace que se conciba la objetivación [práctica] (el trabajo [material]) como un proceso de supresión o de reabsorción de la objetividad, donde el formar (*bildet*) del trabajo [práctico], más bien es un destruir (*zerstört*).” (BEDESCHI, 1975, 32-33 [trad. rev.]; cf. 1968, 26-27).

especulativo del planteamiento hegeliano.

Feuerbach, en cambio, restringiéndose siempre a la mera actividad cognitiva (teoricismo), como el propio Hegel, se limita a criticar de éste la identificación subjetivista entre lo *exterior* y lo *extraño/extrañado*, entre lo *objetivo* y lo *ajeno/enajenado*, entre lo *sensible* y lo *escindido*, contraponiéndole una idea de extrañación perfectamente *inversa*. En efecto, si para la teología y para la filosofía especulativa el ser humano corpóreo y finito no es más que una objetivación/enajenación intelectual del sujeto absoluto, para Feuerbach este ser supremo no es más que una objetivación/enajenación intelectual del ser humano corpóreo y finito<sup>120</sup>. Sin

---

120 “La religión, por lo menos la cristiana, es la *relación del ser humano consigo mismo*, o, mejor dicho, *con su esencia*, pero considerada *como otra esencia*. El ser divino no es más que el ser humano, o, mejor, que el ser humano prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del ser humano real y corporal, [e intelectualmente] objetivado, esto es, *contemplado y venerado como otro ser, diferente de sí mismo*. Todas las *determinaciones* del ser divino son las mismas que las del ser humano”. “El ser humano —éste es el misterio de la religión— objetiva [*vergegenständlicht*] [espiritualmente] su esencia y se convierte a su vez en *objeto* de este ser objetivado [*vergegenständlichten*] [idealmente], transformado en un sujeto [no humano], en una persona [divina]; el ser humano se piensa, es objeto de sí mismo, pero como *objeto de un objeto*, de *otro ser*.” (FEUERBACH, 1995, 66 y 80 [trad. rev.]; cf. 1956, 52 y 74). “Mas esta autoliberación de la materia sólo puede ponerse en Dios si al mismo tiempo se pone la materia en él. Pero, ¿cómo puede ponerse la materia en Él? Sólo en virtud de que Él mismo la ponga. Pero en Dios sólo es Dios. Por consiguiente, sólo en la medida en que *Él mismo* se ponga como materia, como no-Dios, como su alteridad. La materia no es, de este modo, un contrario que incomprendiblemente preceda al Yo, al espíritu: ella es la *autoenajenación* [*Selbstentäußerung*] del espíritu. Con ello, la materia misma adquiere espíritu y entendimiento; es incorporada al ser absoluto como un momento de la vida, de la formación y el desarrollo del mismo. A su vez, empero, es puesta de nuevo como un ser nulo, no-verdadero, en la medida en que sólo el ser que se produce a partir de esta enajenación [*Entäußerung*], es decir, que abandona la materia, la sensibilidad, es reconocido como el ser en su plenitud, en su forma y figura verdaderas. Lo natural, material, sensible [...] es también aquí, pues, *lo que ha de negarse*, lo mismo que la teología niega la naturaleza emponzoñada por el pecado original.” (FEUERBACH, 1976b, 64 [trad. rev.]; cf. 1950b, 121). “Si la religión cristiana es «enajenación», la filosofía de Hegel también lo es,

embargo, resulta importante advertir que –a pesar de esa inversión de los términos– *en ambos casos* la enajenación sólo tiene lugar en el plano de la conciencia, del mero conocimiento, y consiste en tomar por algo (ontológicamente) *objetivo* lo que no es más que un mero producto intelectual (propio, subjetivo) inconscientemente *proyectado hacia afuera* como un ser *ajeno*, como una *realidad* autónoma. La enajenación, pues, tanto para Hegel como para Feuerbach, equivale a una pura *objetivación espiritual* que es tomada por una *objetividad real*, independiente del sujeto cognitivo. Más adelante precisaremos hasta qué punto Marx va mucho más allá de *esta* idea de objetivación, meramente intelectual o cognitiva. Pero previamente conviene que ahondemos un poco más en la noción feuerbachiana de enajenación como opuesta a la hegeliana.

Como sabemos, Feuerbach no parte de la suposición de un *sujeto absoluto* que abarca todos los objetos en su *interior conceptual*, sino de un sujeto humano que, ante todo, conoce y necesita objetos que son precisamente *materiales*, esto es, *exteriores* a su conciencia, la cual los capta – humanamente– a través de la *Anschauung* sensible. Además, ese sujeto humano no está *solo* porque la *objetividad sensible* que lo rodea incluye *otros sujetos humanos* que, entre otras cosas, le confirman que él mismo es tan corpóreo como ellos.

---

y se combate del mismo modo que la primera, restituyendo al hombre [*uomo*] lo que tal enajenación le ha arrebatado. Luego la enajenación tiene aquí un significado diferente que en Hegel. Feuerbach transforma completamente el carácter y significación de la enajenación. [...] Feuerbach derriba desde sus cimientos la concepción de la enajenación como objetividad, porque renuncia a la hipóstasis de la autoconciencia y a la correspondiente *Entäusserung* que constituye el motivo central de la *Fenomenología*; y porque renuncia, pues, a la concepción de la objetividad como creación o posición de la Idea. Por el contrario, lejos de estar constituida por la «coseidad» (*Dingheit*) y por el mundo de la finitud y lo determinado, la enajenación consiste en la abstracción de ese mundo.” (BEDESCHI, 1975, 80-82 [trad. rev.]; cf. 1968, 64-66).

En la experiencia sensible el sujeto humano conoce, pues, múltiples objetos distintos de sí mismo. Sin embargo, dado que ese conocimiento empírico es siempre una compleja *relación* entre el interior cognoscente humano y el exterior real, resulta inevitable que el mismo objeto material se presente en parte bajo una *forma humana*, producto de dicha relación con el sujeto cognitivo. Es por eso que, al inicio de *La esencia del cristianismo*, Feuerbach sostiene –de manera bastante confusa, por cierto– que todo objeto conocido por un sujeto humano “sólo puede ser la propia esencia objetivada de este sujeto”, y que, por tanto, “la conciencia del objeto es la conciencia de sí mismo del ser humano” (1995, 56 [trad. rev.]; cf. 1956, 38-39). Lo que con estas fórmulas se pretende resaltar es precisamente el carácter *relativo* del conocimiento, esto es, el hecho de que el sujeto humano sólo puede conocer los objetos *a su humana manera* y no de un modo absoluto. Por consiguiente, cuando Feuerbach se refiere al objeto sensible como la esencia del propio sujeto humano objetivada, de ningún modo está –como Hegel– negando al objeto empírico su realidad independiente, es decir, su propia objetividad ontológica. Ya al comienzo del segundo capítulo de la misma obra, es el propio Feuerbach quien despeja toda posible duda respecto de su materialismo y, a la vez, nos aclara a qué clase particular de “objeto” apunta especialmente, desde un principio, su planteamiento crítico:

Con relación a los objetos sensibles la conciencia del objeto es distinguible de la conciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia. El objeto sensible es *exterior* al ser humano, el objeto religioso está *en él*, le es *interior*; por eso es un objeto que no le puede abandonar, como tampoco le abandona su autoconciencia o su conciencia moral. [...] Vale aquí, *sin*

*restricción alguna*, la proposición: el objeto del ser humano es su propia *esencia objetivada*. Tal como el ser humano piensa y siente, así es su Dios; lo que vale el ser humano, lo vale su Dios y no más. *La conciencia de Dios es la autoconciencia del ser humano; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del ser humano*. Conoces al ser humano por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el ser humano; los dos son una misma cosa. (FEUERBACH, 1995, 64-65 [trad. rev.]; cf. 1956, 49-50)

Ahora bien, así como los mismos objetos sensibles no revelan a simple vista su forma humana<sup>121</sup>, tampoco el objeto religioso confiesa fácilmente que es una inconsciente *objetivación de la autoconciencia* (humana) y, en su caso, *meramente eso*:

Pero si la religión, la conciencia de Dios, es definida como la autoconciencia del ser humano, esto no lo debemos entender como si el ser humano religioso fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues la carencia de esta conciencia constituye justamente la esencia de la religión. Para eliminar este malentendido sería mejor decir: la religión es la autoconciencia *primaria e indirecta* del ser humano. La religión precede siempre a la filosofía tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El ser humano busca su esencia *fuera de sí*, antes de encontrarla en sí mismo. La propia esencia es para él, en primer lugar, como un objeto de otro ser. (FEUERBACH, 1995, 65 [trad. rev.]; cf. 1956, 50-51)

---

121 Como ya vimos (1.3), Marx también señala que nuestro conocimiento sensible es una relación que aparece inmediatamente *cosificada*: “la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas.” (MARX, 2009a, 88; cf. 1962a, 86).

La enajenación para Feuerbach, pues, al igual que para Hegel, es un *autoconocimiento enajenado/objetivado*. Pero lo que cambia radicalmente es el sujeto cognitivo: humano y finito, en un caso; divino e incondicionado, en el otro. Ahora bien, como ya se mencionó, para Feuerbach el sujeto absoluto hegeliano no es más que el resultado de una progresiva traducción —o reducción— filosófica del Dios judeocristiano a *razón universal*, lo cual representa ciertamente un *avance* en la reapropiación del autoconocimiento humano objetivado/enajenado, pero de ningún modo una superación completa de ese extrañamiento: “Es así como la filosofía absoluta vuelve extraña y ajena [*entäußert und entfremdet*] al ser humano su propia esencia [racional], su propia actividad [teórica]. De ahí la violencia y la tortura que ella ejerce sobre nuestro espíritu. Lo que es nuestro no debemos pensarlo como nuestro” (FEUERBACH, 1976b, 69 [trad. rev.]; cf. 1950b, 127). Feuerbach desarrolla estas ideas en sus *Tesis provisionales* y luego nuevamente, pero con mayor detalle, a partir del § 17 de sus *Principios de la filosofía del futuro*. En el § 18, por ejemplo, se lee lo que sigue:

La filosofía moderna ha realizado y superado el ser divino separado y distinguido de la sensibilidad, del mundo, del ser humano —pero sólo en el *pensar*, en la *razón* y, más exactamente, en una *razón asimismo separada y distinguida de la sensibilidad, del mundo, del ser humano*. Eso quiere decir que la filosofía moderna sólo ha *probado la divinidad del entendimiento* —sólo ha reconocido, en efecto, el entendimiento abstracto como lo *divino, como ser absoluto*. [...] La filosofía moderna ha partido de la teología —ella no es sino la teología disuelta y transformada en filosofía [especulativa]. La esencia abstracta y trascendente de Dios sólo pudo, pues, realizarse y superarse *de una manera abstracta y trascendente*. Para poder convertir a Dios en razón, la razón misma tuvo que adoptar la condición de la abstracta esencia

divina. Los sentidos, dice Descartes, no proporcionan ninguna realidad verdadera, ninguna esencia, ninguna certidumbre —sólo el entendimiento sustraído a los sentidos proporciona la verdad. ¿De dónde proviene esta escisión entre el entendimiento y los sentidos? No proviene más que de la teología. Dios no es un ser sensible, más bien es la negación de todas las determinaciones de la sensibilidad, sólo es reconocido a través de la abstracción de las mismas; sin embargo, él es Dios, es decir, el *más verdadero, real y cierto* de todos los seres. ¿Cómo entonces se va a revelar la verdad a los sentidos —los sentidos, que son ateos de nacimiento? (FEUERBACH, 1976b, 61-62 [trad. rev.]; cf. 1950b, 117-118)

En resumen: para Feuerbach la enajenación/objetivación intelectual es un rasgo típico de la religión y de la filosofía idealista; consiste en imaginar y proyectar fuera de sí, como cualidades de un ser independiente y divino, las propias cualidades espirituales humanas pero libres de todos los condicionamientos impuestos por la sensibilidad, esto es, por la realidad material<sup>122</sup>. No obstante, parafraseando una parte del pasaje de los

---

122 “De este modo, la enajenación pierde aquel carácter «positivo» que tenía en Hegel [...]. En Feuerbach la enajenación adquiere únicamente carácter negativo, en cuanto que tiene por consecuencia un profundo empobrecimiento del ser humano, debido a la pérdida de sus propiedades esenciales. Por consiguiente, la superación de la enajenación se configura como un retorno del ser humano a sí mismo, y no como una superación o supresión de la objetividad [material]. Superación de la enajenación como reapropiación (*Wiederaneignung*) [intelectual], por tanto, como en Hegel. Pero dentro de un proceso en el que los protagonistas son completamente distintos: porque, si al final de la *Fenomenología*, en el «saber absoluto», la autoconciencia [divina] se recupera de la objetividad material, en Feuerbach el ser humano, en cuanto ente sensible finito, recupera [en el conocimiento] su propia esencia (sus propias cualidades esenciales, genéricas), abstraída de su ser finito, hecha extraña a él, enajenada. La enajenación [espiritual] y su superación se han transformado así en categorías antropológicas. Religión y filosofía especulativa constituyen la enajenación [intelectual] por excelencia del ser humano. Esta argumentación materialista del problema de la enajenación [cognitiva] ejercerá una profunda influencia en el joven Marx.” (BEDESCHI, 1975, 81-82 [trad. rev.]; cf. 1968, 66-67).

*Principios* que acabamos de citar, podemos decir que el ateísmo humanista de Feuerbach ha partido de la filosofía especulativa, y no es sino filosofía idealista disuelta y transformada en filosofía materialista. La esencia religiosa y teórica del espíritu absoluto sólo pudo, pues, ser realizada y superada por Feuerbach *de manera religiosa y teórica*. Para poder convertir la razón absoluta en razón humana, el género humano mismo tuvo que adoptar la condición de la abstracta esencia divina:

El necesario punto de inflexión de la historia es esta *abierto confesión y admisión* de que la conciencia de Dios no es más que la conciencia del género, de que el ser humano sólo puede y debe elevarse sobre los límites de su individualidad o personalidad, pero no sobre las leyes, las determinaciones esenciales de su género, de que el ser humano no puede pensar, sancionar, representar, sentir, creer, querer, amar y venerar como *ser absoluto y divino* a ningún otro ser que al *ser humano*. [...] Si la esencia del ser humano es el *ser supremo* del ser humano, así también el *amor del ser humano por el ser humano* debe ser prácticamente la *ley primera y suprema*. *Homo homini Deus est*; éste es el principio práctico supremo, éste es el punto de inflexión de la historia del mundo. (FEUERBACH, 1995, 311-312 [trad. rev.]; cf. 1956, 407-408)

Nuevamente constatamos que Feuerbach encuentra su límite en la “intuición superior” de la *esencia del género humano* (véase 1.5.4), es decir, en su involuntaria recaída en una concepción *abstracta* del ser humano en la naturaleza<sup>123</sup>. Ahora bien, así como la palabra “naturaleza”,

---

123 “Pero, ¿cómo fue posible que el impulso gigantesco dado por Feuerbach resultase tan infecundo en él mismo? Sencillamente, porque Feuerbach no logra encontrar la salida del reino de las abstracciones, odiado mortalmente por él, hacia la realidad viva. Se aferra desesperadamente a la naturaleza y al ser humano; pero en sus labios, la naturaleza y el ser humano siguen siendo meras palabras. Ni acerca de la naturaleza real, ni acerca del ser humano real, sabe decirnos nada concreto. Para pasar del ser humano abstracto de



para Feuerbach, “no es más que un término *general* para designar entes, cosas, objetos que el ser humano diferencia de sí mismo y de sus propias producciones y que agrupa así bajo el nombre colectivo de «naturaleza»; pero en absoluto un ente universal, extraído y separado de la realidad, ni personificado o mistificado” (FEUERBACH, 2005, 23 [trad. rev.]; cf. 1982, 4), este autor tampoco *personifica* al “género” humano como un sujeto unitario. El género humano, en efecto, *no es una mera abstracción*, sino sólo un término colectivo para designar al *conjunto real de los individuos humanos concretos*. Sin embargo, es totalmente cierto que Feuerbach no acaba de ver –más allá de ciertas “corazonadas” (*Ahmungen*, véase 1.5.5)– que ese conjunto o género es ante todo la compleja *sociedad* humana o humanidad *social* que cambia profundamente a lo largo de la historia:

El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad civil; el punto de vista del nuevo la sociedad humana o la humanidad social. (MARX, 1970, 668 [tesis 10, trad. rev.]; cf. 1978e, 7) <sup>124</sup>

---

Feuerbach a los seres humanos reales y vivientes, no hay más que un camino: verlos actuar en la historia. Pero Feuerbach se resistía contra esto; por eso el año 1848, que no logró comprender, no representó para él más que la ruptura definitiva con el mundo real, el retiro a la soledad. Y la culpa de esto vuelven a tenerla, principalmente, las condiciones de Alemania que le dejaron decaer miserablemente. // Pero el paso que Feuerbach no dio, había que darlo; había que sustituir el culto del ser humano abstracto, médula de la nueva religión feuerbachiana, por la ciencia del ser humano real y de su desenvolvimiento histórico. Este desarrollo de las posiciones feuerbachianas, superando a Feuerbach, fue iniciado por Marx [...].” (ENGELS, 1981b, 379 [trad. rev.]; cf. 1962a, 289-290).

124 Las modificaciones que Engels introduce en esta décima tesis (MARX, 1981h, 9; cf. 1978f, 535), aunque a simple vista parecen de poca monta, cambian por completo su sentido. No nos referimos al añadido de comillas al adjetivo *bürgerliche* (civil/burguesa) (cf. BORTOLOTTI, 1976, 95-97). Los cambios decisivos son el subrayado de la palabra “humana”, y la sustitución de “humanidad social” por “humanidad socializada”. Ambos hacen pensar que Marx se está refiriendo a la sociedad comunista –¡curioso “punto de vista” que (aún) *no existe* como tal!–, cuando en verdad él sólo está aludiendo a la “esencia” social e histórica de la humanidad, esto es, a la necesidad de pensar lo humano como un cambiante conjunto de relaciones sociales, tal como lo

Una humanidad-sociedad histórica, pues, cuya *práctica* afecta decisivamente a la naturaleza de la que forma parte. Por lo tanto, el auténtico problema, la verdadera abstracción de Feuerbach, no reside en sus referencias al “género” humano como tal, sino en el hecho de que le atribuya una “esencia” natural fija, ahistórica, o sea, *ajena a las relaciones sociales concretas, a la práctica real*. Es por eso que Marx declara en la sexta de las *TF*:

Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1º a hacer abstracción del proceso histórico y a fijar el sentimiento religioso por sí solo, y a presuponer un individuo humano abstracto – *aislado*.

2º La esencia puede entonces ser concebida sólo como “género”, como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos.” (MARX, 1970, 667 [tesis 6, trad. rev.]; cf. 1978e, 6).<sup>125</sup>

Feuerbach es, pues, incapaz de captar la “esencia” del género humano en la

---

expresa en la sexta tesis –que analizaremos a continuación– y en el siguiente fragmento de la “Introducción” de 1843-1844: “Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad.” (MARX, 1982d, 491 [trad. rev.]; cf. 1981d, 378). Véase también el punto I de nuestra Introducción.

125 Cabe señalar que, en este segundo punto, Marx incurre en una inexactitud, aunque poco relevante. Feuerbach, en realidad, siempre distingue entre “género” y “esencia del género” (cf. 1995; 1956); y lo que concibe, efectivamente, “como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos” es la *esencia del género*, no el *genero* propiamente dicho, el cual –como acabamos de observar– no designa más que el *conjunto real* de los individuos humanos.

*práctica*, entendida como el conjunto de las *acciones objetivas* entre los sujetos en la sociedad, y de ellos sobre el resto de la naturaleza, que *transforman el mundo material* a lo largo de la historia. Esa práctica histórica real –que Hegel sólo señala de manera mistificada (espiritualizada) y que Feuerbach directamente ignora– es, por lo tanto, un tipo de *objetivación* que excede el plano del mero conocimiento, vale decir, que no es en sí misma intelectual, sino *material*: a través de ella los sujetos humanos *dan forma a la objetividad real* intentando adecuarla a la satisfacción de sus diversas necesidades o intereses. Dicho de otro modo, aquí ya no se trata de una objetivación meramente *espiritual* (imaginaria, irreal) –como la objetividad sensible, según Hegel, o como Dios o el espíritu absoluto, según Feuerbach–, sino de una objetivación *real*, de una *realización*, que va más allá de la actividad cognitiva. Ahora bien, esto significa que ya no hay identidad entre *esta objetivación* y la *enajenación/objetivación intelectual*, sino todo lo contrario. En efecto, lo que aquí constituye una *enajenación/objetivación cognitiva* no es la objetivación material del sujeto humano en la práctica –su configuración *real* del mundo objetivo–, sino más bien la *ignorancia de esa objetivación práctica*, el desconocimiento de esas profundas modificaciones humanas de la realidad, que exceden y preceden a la conciencia. Tanto el idealismo como el materialismo tradicionales –que culminan en Hegel y en Feuerbach, respectivamente–, se encuentran todavía atrapados en esta *enajenación/objetivación cognitiva de la (objetivación) práctica*, es decir, en el *teoricismo* o *misticismo* de la pura teoría:

Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica. (MARX, 1970, 667 [tesis 8] ; cf. 1978e, 7)

Como hemos visto, la objetivación material es completamente subsumida por Hegel bajo la supuesta objetivación/enajenación espiritual del sujeto absoluto, el cual necesariamente se recupera luego a sí mismo de esa caída provisional y puramente ilusoria en la objetividad. Desde el principio, pues, por no saber distinguir entre la pura subjetividad cognitiva y la objetividad real, Hegel se vuelve incapaz de discernir entre objetivación intelectual y objetivación material: la “práctica” para él –y sus seguidores<sup>126</sup>– se reduce a la pura actividad de la autoconciencia, superadora de toda objetividad<sup>127</sup>.

---

126 Véase 1.4 y, sobre todo, 1.7.1.

127 En el breve borrador titulado “La construcción hegeliana de la fenomenología” –publicado como apéndice a *La ideología alemana*– Marx apunta críticamente: “Superación de la *enajenación*, identificada con superación de la *objetividad* (un aspecto desarrollado precisamente por Feuerbach).” Y luego agrega: “Tu *superación* del objeto representado, del objeto en cuanto objeto de la conciencia, identificada con la superación *real y objetiva*, de la *acción* sensible, de la *práctica* y la *actividad real*, distinta del pensamiento. (Punto a desarrollar).” (MARX Y ENGELS, 1970a, 663 [trad. rev.]; cf. 1978d, 536). En el tercero de los *Manuscritos* de 1844, donde aparece un tratamiento directo más extenso de la idea hegeliana de enajenación (cf. 1978d, 410-435; 1993, 186-212; 1968a, 568-588), puede apreciarse con bastante claridad como Marx le opone críticamente la noción feuerbachiana *ya completada –más o menos conscientemente– por la suya propia* (de la cual nos ocuparemos en seguida). Pero algo similar puede decirse en general de los muchos textos marxianos de 1843-1844 –es decir, *anteriores a las TF*– en donde claramente se cuestiona la perspectiva hegeliana desde Feuerbach pero situándose, a la vez, y sin tener plena conciencia de ello, más allá de de las posiciones de este autor (cuyo materialismo pronto acabará resultando a Marx menos *apropiado* de lo que él mismo suponía en un principio). Pongamos sólo un ejemplo extraído de *La sagrada familia*: “En la sustancia, el señor Bauer no combate la *ilusión metafísica*, sino el meollo *mundano*, la *naturaleza*, la naturaleza tanto en cuanto existe *fuera* del ser humano, como en cuanto es la propia naturaleza de éste. No presuponer la *sustancia* en ningún terreno —el señor Bauer habla todavía en este lenguaje— significa para él, pues: no reconocer ningún *ser* distinto del pensamiento, ninguna *energía natural* distinta de la *espontaneidad del espíritu*, ninguna *fuerza esencial humana* distinta del *entendimiento*, ninguna *pasión* distinta de la *actividad*, ninguna *influencia ajena* distinta de la *acción propia*, ningún *sentir* y *querer* distintos del *saber*, ningún *corazón* distinto de la *cabeza*, ningún *objeto* distinto del *sujeto*, ninguna *práctica* distinta de la *teoría*, ningún *ser humano* distinto del *crítico*, ninguna *comunidad real* distinta de la *generalidad abstracta*, ningún *tú* distinto del *yo*.” (MARX Y ENGELS, 1978e,

Pero con el materialista Feuerbach también ocurre algo similar (véase 1.5), pues aunque él sí logra diferenciar entre el sujeto cognoscente y la objetividad sensible, no consigue todavía captar en el centro de esta materialidad a la práctica como objetivación *real*, como continua alteración del mundo objetivo por parte de los sujetos humanos *corpóreos*. De ahí que, aun cuando él –a diferencia de Hegel–, no reduzca toda *objetividad* a una forma de conciencia, sí reduce –tal como Hegel–, toda *subjetividad* a una forma de conciencia. Si Hegel *enajenaba/objetivaba* la autoconciencia del sujeto humano en la autoconciencia del sujeto absoluto, Feuerbach todavía *enajena/objetiva* el reconocimiento de la histórica actividad práctica humana real (extramental y social) en el reconocimiento del ser *humano* como un ahistórico ser *natural*, dotado de mera actividad espiritual (interior e individual) y de un abstracto sentido de pertenencia al *género* del que forma parte.

Feuerbach –como observamos un poco más arriba– sólo advierte que el *conocimiento* sensible supone una *humanización* del objeto empírico, una cierta *objetivación* en él de la forma humana de aprehenderlo; pero no va más allá de esta relación puramente *gnoseológica* entre sujeto y objeto. No ve que la actividad *práctica* constituye, en cambio, una *humanización material* de la naturaleza, es decir, una verdadera *realización*, una objetivación humana que excede el mero acto cognitivo y deja una huella profunda y persistente en esa objetividad que transforma continuamente. En suma, Feuerbach ha acertado al *invertir* –desde la perspectiva materialista y humanista– la idea hegeliana de enajenación/objetivación de la autoconciencia –pues, en efecto, es el saber de lo material y humano lo

---

163-164 [trad. rev.]; cf. 1962, 150). Una lectura atenta nos muestra aquí, a pesar de que la terminología es indiscutiblemente la de Feuerbach, un contenido que ya lo rebasa de manera sutil.

que se enajena/objetiva en el saber de lo espiritual y divino, no al revés—; pero aún se le escapa que lo material y humano está hondamente atravesado por la *objetivación práctica*, y por tanto él mismo todavía enajena/objetiva el autoconocimiento de ésta, limitándose a contemplar la “naturaleza” y la “esencia del género” como “algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo” (MARX Y ENGELS, 1970a, 47).

Ahora bien, Marx no se limita a denunciar esta *extrañación cognitiva* respecto de la práctica, sino también su derivación de *otra forma de extrañación más radical*, que no consiste en la mera *enajenación intelectual* de los productos de la objetivación material, sino en la *enajenación real* de ellos. Pero para referirnos a esta *enajenación práctica* tendremos que rebasar ampliamente el plano de la teoría del conocimiento, y adentrarnos en la crítica de la sociedad productora de mercancías. En otras palabras, habremos de ir mucho más allá de la teoricista filosofía tradicional, capaz de advertir la enajenación *sólo en el conocimiento*:

La enajenación de la conciencia de sí no es vista [ni por Hegel ni por Feuerbach] como *expresión*, reflejada en el saber y pensar, de la enajenación *real* del ser humano. (MARX, 1978d, 419; cf. 1968a, 575)

La enajenación religiosa como tal sólo opera en el terreno *de la conciencia*, del interior del ser humano, pero la enajenación económica [la propiedad privada *material, exterior*] es la enajenación de la *vida real* y su superación abarca, por tanto, ambos lados. (MARX, 1982f, 618; cf. 1968a, 537)

Para superar la *idea* de la propiedad privada, basta y sobra con *pensar* el comunismo. Para superar la propiedad privada en la realidad, hace falta una acción comunista *real*. (1978d, 395; cf. 1968a, 553)<sup>128</sup>

## 2.2. La enajenación material del trabajo social y su poder

### 2.2.1. La producción privada y el fetichismo del valor en general

Para el materialismo cada individuo humano es un cuerpo vivo cuya actividad –práctica y cognoscente– obedece a múltiples *necesidades subjetivas* (deseos, pasiones, impulsos, apetitos, intereses, etc.) que provienen de su organismo natural íntima y continuamente modificado por la vida en una sociedad histórica determinada. La mitigación de esas

---

<sup>128</sup> Con todo, resulta frecuente la reducción del concepto marxiano de enajenación exclusivamente al ámbito intelectual/cognitivo. Aun cuando se señale el origen de esa enajenación ideológica en determinadas relaciones *materiales*, no se llega a ver que para Marx éstas constituyen la base de aquélla precisamente porque ya conllevan en sí mismas una específica *enajenación material, real*. Shlomo Avineri, por ejemplo, afirma lo siguiente: “Dado que la enajenación aparece en la obra de Hegel en un contexto epistemológico, Marx se enfrenta a ese concepto en el mismo nivel.” Más abajo añade: “Marx distingue entre objetivación, la premisa de la existencia material, y enajenación, estado de conciencia derivado de un método particular de relación entre los hombres [*men*] y los objetos”. Y también: “Para Hegel la enajenación es un estado de conciencia pasible de eliminación por otro estado de conciencia; para Marx, la enajenación está asociada a objetos existentes y reales, y es pasible de eliminación sólo en la esfera de la actividad sobre objetos.” (AVINERI, 1983, 148, 149 y 150 [trad. rev.]; cf. 1968, 96, 97 y 98). Como veremos en lo que sigue, la propia enajenación no es sólo un *estado de la conciencia* derivado de la práctica, sino ante todo un *estado de la práctica* misma derivado de la producción mercantil.

necesidades no se logra de manera *inmediata*, sino que requiere el acceso a diversos *objetos* que sirven precisamente de *medios de satisfacción*<sup>129</sup> o “valores de uso” –como los llamará Marx siguiendo a la economía política clásica (cf. SMITH, 1979, 1: 44)– entre los que se incluyen los propios *sujetos* humanos y su *fuerza de trabajo*<sup>130</sup>. El conjunto de los valores de uso de que dispone una sociedad constituye su riqueza o *poder*, y tiene siempre –al igual que las necesidades– un doble origen: *natural* y *social*.

---

129 “El *ser humano* es inmediatamente *ser natural*. Como *ser natural*, y como *ser natural* vivo, está, de una parte dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un *ser natural activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como *ser natural*, corpóreo, sensible, objetivo es, como el animal y la planta, un *ser paciente*, condicionado y limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el humano sea un *ser corpóreo* con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital *objetos reales, sensibles*, o que sólo en objetos reales sensibles, puede *exteriorizar* su vida. *Ser* objetivo natural sensible, es lo mismo que tener fuera de si objeto, naturaleza, sentido, o que ser para un tercer objeto; naturaleza, sentido. El *hambre* es una *necesidad* natural; necesita, pues, una *naturaleza* fuera de si, un *objeto* fuera de si, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un *objeto* que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial. [...] Un ser que no tiene ningún objeto fuera de si no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como *objeto* suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo.” (MARX, 1993, 198-199 [trad. rev.]; cf. 1968a, 578).

130 “Por *fuerza de trabajo* o *capacidad de trabajo* entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole.” (MARX, 2009a, 203; cf. 1962a, 181).



El trabajo *no es la fuente* [única] de toda riqueza. La *naturaleza* es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!) tanto como el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del ser humano. (MARX, 1979, 9 [trad. rev.]; cf. 1987b, 15).<sup>131</sup>

Existen básicamente tres tipos de valor de uso: el *medio de consumo*, el *medio de producción* y la *fuerza de trabajo*. Los dos primeros son puramente objetivos, mientras que el último es *además* subjetivo<sup>132</sup>. Por *medios de consumo* (o *de vida*) entendemos todos aquellos objetos que satisfacen las necesidades humanas de un modo directo. En cambio, los *medios de producción* (o *condiciones de trabajo*) son valores de uso que satisfacen de manera indirecta en tanto *sirven para generar otros valores de uso* (que pueden ser medios de consumo o, a su vez, nuevos medios de producción). Estas condiciones de producción son el *objeto* o *material de trabajo*, y el *instrumento* o *medio de trabajo*. El objeto de trabajo es aquello que el trabajo transforma; puede ser un material virgen o –como

131 “El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el ser humano y la naturaleza, un proceso en que el ser humano media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El ser humano se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.” (MARX, 2009a, 215-216 [trad. rev.]; cf. 1962a, 192). “En su producción, el ser humano sólo puede proceder como la naturaleza misma, vale decir, cambiando, simplemente, *la forma de los materiales*. Y es más: incluso en ese trabajo de transformación se ve constantemente apoyado por fuerzas naturales. El *trabajo*, por tanto, *no es la fuente única de los valores de uso que produce*, de la *riqueza material*. El trabajo es el padre de ésta, como dice William Petty, y la tierra, su madre.” (MARX, 2009a, 53 [trad. rev.]; cf. 1962a, 57-58).

132 Es preciso insistir sobre esta condición de *objeto-sujeto* propia del ser humano. Las personas reales son ciertamente *más* que meros objetos, pero esa subjetividad no les resta –ni les suma– objetividad.

ocurre en la mayor parte de los casos— presentarse ya elaborado por un trabajo previo<sup>133</sup>. El instrumento o medio de trabajo, en cambio, “es una cosa o conjunto de cosas que el trabajador interpone entre él y el objeto de trabajo y que le sirve como *vehículo* de su acción sobre dicho objeto” (MARX, 2009a, 217; cf. 1962a, 194). Al igual que el material, el medio de trabajo puede preexistir en la naturaleza, sin la intervención del ser humano<sup>134</sup>, o ser a su vez un producto del trabajo<sup>135</sup>; este último caso es, sin

---

133 “La *tierra* (incluyendo en ella, desde el punto de vista de la economía, también *el agua*), tal como dota primigeniamente al ser humano de víveres, de medios de vida ya listos, se encuentra, sin actividad del ser humano, como *objeto general* del trabajo humano. Todas las cosas que el trabajo se limita a desligar de su conexión directa con la tierra son objetos de trabajo preexistentes en la naturaleza. Así, por ejemplo, el pez al que se captura separándolo de su elemento vital, del agua; la madera derribada en la selva virgen; el mineral arrancado del filón. En cambio, si el objeto de trabajo, por así decirlo, ya ha pasado por el filtro de un *trabajo anterior*, lo denominamos *materia prima*. Por ejemplo, el mineral ya desprendido de la veta, y al que se somete a un lavado. Toda materia prima es objeto de trabajo, pero no todo objeto de trabajo es materia prima. El objeto de trabajo sólo es materia prima cuando ya ha experimentado una modificación mediada por el trabajo.” (MARX, 2009a, 216-217 [hemos sustituido la traducción de la primera oración por la de otra edición castellana, ligeramente modificada]; cf. MARX, 1976b, 194; 1962a, 193). “Si se exceptúa la *industria extractiva*, que ya encuentra en la naturaleza su objeto de trabajo —como la minería, caza, pesca, etc. (y la agricultura cuando sólo se limita a roturar tierras vírgenes)—, todos los ramos de la industria operan con un *objeto* que es *materia prima*, esto es, con un objeto de trabajo ya filtrado por la actividad laboral, producto él mismo del trabajo. Así ocurre, por ejemplo, con la *simiente* en la agricultura. Animales y plantas que se suele considerar como productos naturales, no sólo son productos, digamos, del trabajo efectuado durante el año anterior, sino, en sus formas actuales, productos de un proceso de transformación proseguido durante muchas generaciones, sujeto al control humano y mediado por el trabajo del ser humano.” (MARX, 2009a, 220 [trad. rev.]; cf. 1962a, 196).

134 “De este modo lo natural mismo se convierte en órgano de su actividad, órgano que el trabajador añade a sus propios órganos corporales, prolongando, pese a la Biblia, su figura natural. La tierra no es sólo su primera despensa, sino también su arsenal originario de medios de trabajo. La tierra le suministra, por ejemplo, la piedra que arroja, con la que raspa, machaca, corta, etc.” (MARX, 1976b, 195; cf. MARX, 1962a, 194).

135 “En la medida en que sus medios y su objeto mismos son ya *productos*, el trabajo consume *productos* para *crear productos*, o usa unos *productos en*

duda, el más habitual a partir de un cierto nivel de desarrollo de la producción<sup>136</sup>. A diferencia del objeto, el instrumento no se incorpora al producto, y vuelve a ser utilizado en múltiples procesos de producción hasta que su propio desgaste lo vuelve inservible<sup>137</sup>.

Finalmente, la *fuerza de trabajo* en acto –o sea, el trabajo efectivo<sup>138</sup> o “trabajo vivo” (MARX, 2009a, 221; cf. 1962a, 197)– sirve tanto para

---

*cuanto medios de producción de otros.”* (MARX, 2009a, 223; cf. 1962a, 198).

136 “Apenas el proceso laboral se ha desarrollado hasta cierto punto, requiere ya medios de trabajo productos del trabajo mismo. En las más antiguas cavernas habitadas por el ser humano encontramos instrumentos y armas líticos. Junto a las *pedras, maderas*, huesos y conchas labrados, desempeña el papel principal como medio de trabajo el animal *domesticado*, criado a tal efecto, y por tanto ya modificado el mismo por el trabajo. El uso y la creación de medios de trabajo, aunque en germen se presenten en ciertas especies animales, caracterizan el *proceso específicamente humano de trabajo*, y de ahí que Franklin defina al ser humano como «*a toolmaking animal*», un animal que fabrica herramientas. La misma importancia que posee la estructura de los huesos fósiles para conocer la organización de especies animales extinguidas, la tienen los vestigios de *medios de trabajo* para formarse un juicio acerca de formaciones económico-sociales perimidas.” (MARX, 2009a, 218 [trad. rev.]; cf. 1962a, 194). “Pero así como el proceso de trabajo, en un origen, transcurría únicamente entre el ser humano y la tierra, la cual existía al margen de la intervención de aquél, en la actualidad siguen prestando servicios en ese proceso medios de producción brindados enteramente por la naturaleza y que no representan ninguna combinación de materiales de la naturaleza y trabajo humano.” (MARX, 2009a, 223 [trad. rev.]; cf. 1962a, 198).

137 “El carbón con que se calienta la máquina se disipa sin dejar huellas, y lo mismo el aceite con que se lubrican los ejes, etc. Las tinturas y otros materiales auxiliares desaparecen, pero se manifiestan en las cualidades del producto. La materia prima constituye la sustancia del producto, pero su forma ha cambiado. La materia prima y los materiales auxiliares, pues, pierden la figura autónoma bajo la que ingresaron, como valores de uso, en el proceso de trabajo. Otra cosa ocurre con los *medios de trabajo* propiamente dichos. Un instrumento, una máquina, el edificio de una fábrica, un recipiente, etc., sólo prestan servicios en el proceso laboral mientras conservan su figura originaria y pueden mañana ingresar en éste bajo la misma forma que ayer. Tanto en vida, durante el proceso de trabajo, como después de muertos, mantienen su figura autónoma con respecto al producto. Los cadáveres de las máquinas, herramientas, locales de trabajo, etc., siguen existiendo siempre separados de los productos que ayudaron a crear.” (MARX,

generar satisfacción humana de manera directa como para producir nuevos valores de uso. Ahora bien, en fuerte contraste con la mera *objetividad* de los medios de consumo y los de producción, se trata aquí de un valor de uso que *reside en la propia subjetividad humana (intelectual y material)*<sup>139</sup>, y, por tanto, *en el portador mismo de las necesidades cuya satisfacción –supuestamente– constituye el fin y el sentido de todos los valores de uso en cuanto tales*. Además, en el proceso productivo mismo, la fuerza de trabajo (o “factor subjetivo”) constituye el agente fundamental que hace funcionar a los medios de producción (“factores objetivos”) como tales<sup>140</sup>:

En el *proceso laboral*, pues, la actividad del ser humano, a través del medio de trabajo, efectúa una modificación del objeto de trabajo procurada de antemano. El proceso se extingue en el

---

2009a, 245-246; cf. 1962a, 217-218).

138 “El uso de la fuerza de trabajo es *el trabajo mismo*” (MARX, 2009a, 215; cf. 1962a, 192).

139 “El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin*, la cual se manifiesta como *atención*. Y tanto más se requiere esa atención cuanto menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo, por su propio contenido y la forma y manera de su ejecución; cuanto menos, pues, disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales.” (MARX, 2009a, 216; cf. 1962a, 193). Recuérdese lo expuesto en 1.6.

140 “Corresponde al trabajo vivo apoderarse de esas cosas, despertarlas del mundo de los muertos, transformarlas de valores de uso potenciales en valores de uso efectivos y operantes. Lamidas por el fuego del trabajo, incorporadas a éste, animadas para que desempeñen en el proceso las funciones acordes con su concepto y su destino, esas cosas son consumidas, sin duda, pero con un objetivo, como elementos en la formación de nuevos valores de uso, de nuevos productos que, en cuanto medios de subsistencia, son susceptibles de ingresar al consumo individual o, en calidad de medios de producción, a un nuevo proceso de trabajo.” (MARX, 2009a, 222; cf. MARX, 1962a, 198).

*producto*. Su producto es un *valor de uso*, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de movimiento, aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser. (MARX, 2009a, 219 [trad. rev.]; cf. 1962a, 195)

Precisamente porque es verdad que la naturaleza es fuente de riqueza *a igual título que el trabajo*, también lo es que los valores de uso en su inmensa mayoría *requieren algún grado de elaboración humana* de la materia natural dada. Los medios de satisfacción que no exigen ni el más mínimo esfuerzo previo son relativamente tan pocos<sup>141</sup> que, aunque entre ellos haya algunos que nos resultan absolutamente imprescindibles, lo cierto es que no podríamos sobrevivir contando *sólo* con éstos. Por lo tanto, el fundamento último de la sociedad humana y de su poder (o riqueza) reside en su *trabajo* que, *a partir de lo que brinda la naturaleza de la que forma parte*, produce prácticamente todos los valores de uso que los individuos humanos necesitan para vivir y desarrollar sus capacidades<sup>142</sup>:

---

141 Enumeremos algunos: “el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc.” (MARX, 2009a, 50; cf. 1962a, 55). Podríamos agregar: la luz y el calor del sol, el agua sin tratar, el viento, la fauna salvaje, las cuevas no excavadas, ciertos paisajes silvestres y, en general, todos los fenómenos naturales que pueden satisfacer al ser humano sin ninguna intervención deliberada del trabajo. Lo que no quita que todos estos valores de uso naturales suelen verse seriamente afectados por la práctica humana cuando ésta genera –voluntaria o involuntariamente– contaminación ambiental y otras profundas alteraciones ecológicas.

142 “*La tierra misma* es un medio de trabajo, aunque para servir como tal en la agricultura presuponga a su vez toda una serie de otros medios de trabajo y un desarrollo relativamente alto de la fuerza laboral” (MARX, 2009a, 217-218; MARX, 1962a, 194).

Como creador de valores de uso, como *trabajo útil*, pues, el trabajo es, independientemente de todas las formaciones sociales, condición de la existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el ser humano y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana. Los valores de uso [...] son *combinaciones de dos elementos*: material natural y trabajo. Si se hace abstracción, en su totalidad, de los diversos trabajos útiles incorporados a la chaqueta, al lienzo, etc., quedará siempre un sustrato material, cuya existencia se debe a la naturaleza y no al concurso humano. (MARX, 2009a, 53 [trad. rev.]; cf. 1962a, 57)

Por lo demás, es sumamente importante advertir que este trabajo que está a la base de la existencia y el poder de la sociedad *no es ninguna forma de trabajo en particular*, sino el inmenso *conjunto* de los “diversos trabajos útiles” realizados por los individuos, o sea, el *trabajo social* en su totalidad (o *trabajo total*) (MARX, 1971a, 1: 6; cf. 1983a, 21). En efecto, la satisfacción de un individuo nunca es meramente el fruto del trabajo de un sólo individuo ni del de unos pocos, sino –más o menos directamente– de todo el trabajo social, que es el único capaz de satisfacer las necesidades humanas más diversas. Por tanto, a menos que se indique lo contrario, el *trabajo humano* al que aquí nos referimos –siguiendo a Marx– es siempre el *trabajo social*; no el de un único individuo o un grupo reducido de ellos, y mucho menos el de una esencia humana abstracta y ahistórica. Asimismo, resulta fundamental subrayar que hasta aquí nos hemos limitado a describir esquemáticamente el “*proceso de trabajo* prescindiendo de la *forma social determinada* que asuma” (MARX, 2009a, 215; cf. 1962a, 192), esto es, prescindiendo –por ahora– de cuáles sean las particulares relaciones de

producción en que se enmarca dentro de una sociedad histórica concreta<sup>143</sup>.

De lo arriba expuesto se desprende que toda *fuerza de trabajo* individual es un *producto* del trabajo social, y que todo *trabajo vivo* individual es una *parte* de ese mismo trabajo social. También se comprende, por tal motivo, que lo que inmediatamente puede aparecer como producto de un trabajo individual siempre es, en verdad, una realización u objetivación (material) del trabajo social concreto del que aquél participa. Cada producto del trabajo humano es, pues, *trabajo social objetivado*, y por eso resulta tan mezquino como vano pretender *medir exactamente* las proporciones en las que los diversos individuos han aportado su fuerza de trabajo particular y co-operado –o co-laborado– para lograr cualquier resultado satisfactorio.

Ahora bien, la relación de los individuos con el trabajo y sus productos no se muestra de manera evidente cuando el trabajo social y su propiedad<sup>144</sup> se

---

143 “El *proceso de trabajo*, tal como lo hemos presentado en sus elementos simples y *abstractos*, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el ser humano y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad.” (MARX, 2009a, 223 [trad. rev.]; cf. 1962a, 198). “La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. [...] Si no existe producción en general, tampoco existe una producción general. La producción es siempre una rama *particular* de la producción –vg., la agricultura, la cría del ganado, la manufactura, etc.–, o bien es una *totalidad*. [...] Finalmente, la producción tampoco es sólo particular. Por el contrario, es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción.” (MARX, 1971a, 1: 5-6; cf. 1983a, 20-21).

144 “Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. En este sentido, es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. [...] Una apropiación que no se apropia nada es una *contradictio in subjecto*.” (MARX, 1971a, 1: 7-8 [la cursiva es nuestra];

encuentran *materialmente enajenados*. ¿Y cuándo ocurre esto? Veamos. Hacia el final del apartado anterior hemos señalado que Marx distingue entre la *objetivación intelectual* y la *objetivación material*. Sólo la primera equivale a la *enajenación cognitiva* de lo que es propio del sujeto, mientras que la segunda no, pues consiste sencillamente en una *realización práctica*. En la enajenación/objetivación del (*auto*)conocimiento, el sujeto proyecta inconscientemente fuera de sí una parte de su propia subjetividad, como si se tratara algo puramente *objetivo* y *ajeno*, que no le pertenece y en lo que no se reconoce. La *objetivación material* o *práctica*, en cambio, no equivale necesariamente a una forma de enajenación; o bien, dicho de otro modo: *objetivación* ya no es aquí simplemente un sinónimo de *enajenación*. Sin embargo, también observamos entonces que Marx detecta y denuncia una forma de enajenación *originaria*, que antes que cognitiva o espiritual es una extrañación *material*: no consiste en la mera *enajenación cognitiva* de los productos de la objetivación intelectual o de los productos de la objetivación material humana, sino en la *enajenación real* de estos últimos, es decir, en la *enajenación material* del *poder objetivo creado por el trabajo social*. Ya no se trata aquí de una *enajenación/objetivación*, pues, como en el caso del conocimiento, sino de una *enajenación objetiva*, práctica, real, que es algo muy diferente. Dicho de otra manera aún, aquí no estamos ante la mera objetivación/enajenación (cognitiva), sino frente a la *objetivación práctica materialmente enajenada*, que —como veremos— constituye la base (material) de la objetivación/enajenación (intelectual).

La mejor manera de empezar a comprender de verdad lo que implica esta fundamental *enajenación práctica* es poder vislumbrar, al menos teóricamente, una comunidad en la que ese fenómeno *no exista*, o sea,

---

cf. MARX, 1983a, 23).



donde el trabajo social y sus productos *no se enajenen* de ningún modo:

Imaginémonos [...], para variar, una asociación de personas libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social. [...] El producto todo de la asociación es un producto *social*. Una parte de éste presta servicios de nuevo como medios de producción. No deja de ser social. Pero los miembros de la asociación consumen otra parte en calidad de medios de vida. Es necesario, pues, *distribuirla* entre los mismos. [...] Su distribución, socialmente planificada, regulará la proporción adecuada entre las varias funciones laborales y las diversas necesidades. [...] Las relaciones sociales de los seres humanos con sus trabajos y con los productos de éstos [...] [son] aquí diáfánamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución. (MARX, 2009a, 96 [trad. rev.]; cf. 1962a, 92-93)<sup>145</sup>

Bajo tal organización comunitaria no hay, pues, una *enajenación cognitiva* o *intelectual* respecto del trabajo social y sus productos porque, ante todo, no hay una *enajenación real* o *material* de ellos. Lo social nunca deja de ser social, ni en la conciencia ni en la práctica<sup>146</sup>. Lo cual no significa que los individuos dejen de ser tales, o de recibir todo lo que necesitan para realizar su singularidad, sino más bien todo lo contrario (cf. BASSO, 2008). Se trata de una “una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos” (MARX Y ENGELS, 1981c, 130 [trad. rev.]; cf. 1977c, 482), o sea, de una sociedad que hace de verdad

145 Hemos sustituido la traducción de *Lebensmittel* como “medios de subsistencia” por “medios de vida”.

146 “El carácter social del producto es aquí el carácter colectivo de su producción y la asociación laboriosa es la que a su vez asigna también la forma de distribución de los productos entre los individuos que componen la comunidad.” (GARCÍA LINERA, 2009b, 59).

posible el máximo desenvolvimiento de las capacidades físicas y espirituales de cada uno de sus miembros, porque conscientemente produce colectivamente su propio poder distribuyéndolo dentro de sí misma de la manera más equilibrada, según el lema: “¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!” (MARX, 1979, 19; cf. 1987b, 21). De este modo, cada *sujeto individual* se hace plenamente consciente de sí mismo como parte del *sujeto social*, y por tanto la sociedad toda actúa y piensa como un *ser humano colectivo que es dueño y consciente de sí mismo, de sus productos, de su riqueza, de su poder*<sup>147</sup>.

¿Qué es lo que hace que, en una sociedad así, el trabajo individual sea parte del trabajo social de manera directa y consciente, y que los productos de ese trabajo en común sean para todas las personas y se distribuyan equitativamente en función de las diversas necesidades de la comunidad en su conjunto, hasta el punto de que podamos hablar de una sociedad

---

147 En los *Grundrisse* se subraya que “la población [...] es la base y el *sujeto del acto social de la producción* en su conjunto” y que, por tanto, la producción “es siempre un organismo social determinado, un *sujeto social* [*ein gesellschaftliches Subjekt*] que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción” (MARX, 1971a, 1: 6 y 21 [las cursivas son nuestras]; cf. 1983a, 21 y 35). Sin embargo, esto no debe llevarnos de ninguna manera a concebir el *sujeto social unificado* –la sociedad comunista– como si sencillamente se tratara de un *sujeto individual único*. La humanidad, la sociedad, es siempre la *totalidad relacional concreta* de sus diversos integrantes, y por tanto jamás se comporta realmente como *uno solo de ellos*, ni siquiera cuando logra organizarse como una “totalidad social autodeterminativa” (GARCÍA LINERA, 2009b, 15): “Ahora bien, esta concepción [comunista] puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la «autocreación del género» (la «sociedad como sujeto»), representándose la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo. Aquí, habremos de ver cómo los individuos se hacen *los unos a los otros*, tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos” (MARX Y ENGELS, 1970a, 39-40; cf. 1978d, 37). En síntesis, “considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo” (MARX, 1971a, 1: 14; cf. 1983a, 29).

*unificada* –que no *uniformada*– en un sujeto colectivo verdaderamente *dueño de sí, autónomo, autodeterminado*, desde cada uno de sus integrantes? ¿Dónde reside el secreto de esa plena conciliación entre lo individual y lo social? La clave está en que allí los *medios de producción* – las *condiciones de trabajo*–, al igual que el trabajo mismo, son una *propiedad colectiva* porque son conscientemente gobernados y utilizados por todas las personas en beneficio de todas. Sólo así, *apropiándose* completamente su trabajo vivo y su trabajo objetivado, la sociedad toda se apodera de sí misma –o *se empodera* a sí misma–, transformándose en una verdadera *comunidad libre*.

En cambio, una sociedad productora de mercancías se caracteriza por todo lo contrario. En ella el trabajo social no aparece como tal, precisamente porque sus diferentes *medios de producción* –ya sean estos naturales o, a su vez, socialmente producidos– se presentan como *propiedad privada* de sujetos particulares, lo que hace que el trabajo se vea fragmentado en una multiplicidad de productores aislados que sólo se relacionan entre sí fuera del ámbito de la producción, cuando intercambian sus productos, es decir, *por medio de éstos*. Así, bajo el régimen de producción mercantil, lo que inmediatamente se muestra no es el poder del trabajo social, sino sólo el *poder de los productos* –individuos incluidos–, los cuales, sin embargo, ocultan su condición de productos sociales y se exhiben como portadores de un poder o valor propio, autónomo.

Dado que el trabajo social *vivo* se encuentra *enajenado prácticamente* a través de su escisión en unidades de producción privadas, el trabajo social *materialmente objetivado* también se presenta *objetivamente enajenado* en sus productos. No sólo porque éstos son vistos –al igual que los medios de producción– como propiedad privada de sujetos particulares, sino porque

además –como acabamos de señalar– no aparecen inmediatamente como verdaderos *productos*, sino como entes que poseen *por sí mismos* una virtud, un *poder*, un *valor*, donde se *esconde* el trabajo social que en ellos se ha invertido<sup>148</sup>. Marx denomina “fetichismo” a esta *enajenación* del trabajo social objetivado en el *valor* de sus creaciones.

Nosotros consideramos que este fenómeno abarca *todo valor* o *poder* generado por el trabajo en una sociedad desarticulada –como la que produce mercancías–, mientras que Marx, en principio, lo restringió al caso del *valor mercantil* de los productos-mercancías –es decir, a su poder de intercambio por otros en el mercado–, al que llamó inicialmente “valor de cambio” –siguiendo a la economía política clásica–, y luego “valor” a secas, o sea, *valor de la mercancía en cuanto tal*<sup>149</sup>. En lo que respecta al *valor de uso* (poder o utilidad *no-mercantil*) de los productos-mercancías, nuestro autor negó abiertamente que tuviera un carácter fetichista. No obstante, a nuestro parecer, el análisis marxiano también comprende implícitamente la existencia de un *fetichismo del valor de uso*. Intentaremos mostrarlo un poco más abajo. Por el momento, limitémonos a considerar el fetichismo del valor mercantil tal como lo hace declaradamente el propio Marx.

A diferencia de la economía clásica, nuestro autor no se contenta con el descubrimiento de que el trabajo es la fuente de eso que aparece como una propiedad objetiva de las mercancías; él pretende mostrar *por qué* los productos del trabajo se presentan como objetos con *valor* (mercantil) propio, y probar que esto no es algo natural o inevitable. Subraya entonces

---

148 Utilizamos aquí el verbo “invertir” en su doble sentido, aludiendo así tanto a la *objetivación* del trabajo como a su *enajenación* dentro de la sociedad mercantil.

149 Más abajo, examinaremos esta distinción marxiana –¿sutil o fútil?– entre el “valor” y el “valor de cambio” de la mercancía.

que el pleno desarrollo del fenómeno del valor sólo se da históricamente en un tipo de sociedad cuya práctica laboral es predominantemente una producción *de mercancías*. Una sociedad así supone dos condiciones básicas: 1) que los diversos *medios de producción* no aparezcan unificados como propiedad del conjunto de la sociedad, sino fragmentados como *propiedad privada* de productores particulares; 2) que los diferentes productores privados, al no poder elaborar por sí mismos todo lo que requieren para satisfacer sus múltiples necesidades, tengan que llevar al mercado una *cantidad del propio producto* para intercambiarla por una *cantidad equivalente de producto ajeno*.

En la sociedad productora de mercancías, por consiguiente, el *trabajo social*, es decir, el trabajo de la sociedad en su conjunto, no se presenta inmediatamente como tal, sino disperso en una multiplicidad de unidades productivas privadas, aisladas y *ajenas* entre sí. Pero, al mismo tiempo, como vimos, los productores privados no son verdaderamente autónomos porque su subsistencia depende de que logren intercambiar *en el mercado* sus productos particulares por los de *otros*. Ahora bien, ¿qué es lo que hace que una cantidad  $x$  de un producto A tenga *el mismo valor mercantil* que una cantidad  $y$  de un producto B? El hecho de que ambas requieran para su producción *la misma cantidad de trabajo humano perteneciente a la misma sociedad*. En efecto, el intercambio de mercancías hace abstracción de las *diferencias cualitativas* entre los productos intercambiados y, por tanto, también entre los *trabajos concretos* que los realizaron, que son “trabajos útiles cualitativamente diferentes” y, a la vez, “*trabajos privados autónomos, recíprocamente independientes*” (MARX, 2009a, 51-52; cf. 1962a, 56-57). En el intercambio sólo se toma en cuenta la *cantidad* que cada uno de los productos representa como “*gasto de fuerza humana de*

*trabajo en general*” (MARX, 2009a, 1021; cf. 1983b, 630), como consumo “de trabajo humano igual, o de trabajo abstractamente humano” (MARX, 2009a, 57; cf. 1962a, 61), de “trabajo humano indiferenciado, gasto de la misma fuerza humana de trabajo” (MARX, 2009a, 48; cf. 1962a, 53) *de una misma sociedad*, es decir, como “cantidad de trabajo social objetivado” (MARX, 2009a, 192; cf. 1962a, 172),<sup>150</sup> o porción de “*trabajo social abstracto*” (MARX, 2009a, 243; cf. 1962a, 215).<sup>151</sup> En otras

---

150 “Ahora bien, un valor de uso que no es producto del trabajo no tiene ningún valor, es decir, no puede considerarse como materialización de cierta cantidad de trabajo social, como expresión social de cierta cantidad de trabajo. No lo es. Para que el valor de uso se manifieste como valor de cambio —[para que] sea mercancía—, debe ser el producto de [un] trabajo concreto. Solamente bajo esta premisa puede este trabajo concreto representarse, a su vez, como *trabajo social*, [como] valor.” (MARX, 1980c, 3: 459-460 [los añadidos entre corchetes pertenecen a la ed. citada]; cf. 1968b, 509).

151 “Esas cosas tan sólo nos hacen presente que en su producción se empleó fuerza humana de trabajo, se acumuló trabajo humano. En cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores.” (MARX, 2009a, 47; cf. 1962a, 52). “Esta abstracción del trabajo humano general *existe* en el trabajo medio que puede efectuar cualquier individuo medio de una sociedad dada, un gasto productivo determinado de músculo, nervio, cerebro humano, etc. Se trata de trabajo *simple*, para el cual puede adiestrarse a cualquier individuo medio, y que éste deberá efectuar de una u otra forma. El carácter de este trabajo medio difiere a su vez en diferentes países y diversas épocas de la civilización, pero aparece como dado en una sociedad dada.” (MARX, 2008, 13; cf. 1961, 18). “Las condiciones del trabajo que crea valor de cambio, tales como resultan del análisis del valor de cambio, son *determinaciones sociales* del trabajo o determinaciones de *trabajo social*, pero no social de cualquier manera, sino de un modo particular. Se trata de un modo específico del carácter social. Ante todo, la simplicidad indiferenciada del trabajo es la *igualdad* de los trabajos de diferentes individuos, la relación recíproca de sus trabajos entre sí como tratándose de trabajos iguales, cosa que ocurre mediante la reducción efectiva de todos los trabajos a trabajo de la misma índole. El trabajo de cualquier individuo, en la medida en que se manifiesta en valores de cambio, posee este carácter social de la igualdad, y sólo se manifiesta en el valor de cambio, en la medida en que él mismo se refiere al trabajo de todos los demás individuos, considerado como igual. // Además, en el valor de cambio el tiempo de trabajo del individuo aislado se manifiesta directamente como *tiempo de trabajo general*, y este *carácter general* del trabajo individual se

palabras, el valor mercantil de los productos está dado por la *inversión* de trabajo social que representan:

El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales. Cada una de esas fuerzas de trabajo individuales es la misma fuerza de trabajo humana que las demás, en cuanto posee el carácter de fuerza de trabajo social media y opera como tal fuerza de trabajo social media, es decir, en cuanto, en la producción de una mercancía, sólo utiliza el tiempo de trabajo promedialmente necesario, o *tiempo de trabajo socialmente necesario*. (MARX, 2009a, 48; cf. 1962a, 53)

El trabajo social, por lo tanto, oculto por su desmembramiento y enajenación en trabajos privados, queda reducido a *trabajo promedio*, a

---

manifiesta como el *carácter social* del mismo. El tiempo de trabajo representado en el valor de cambio es tiempo de trabajo del individuo, pero del individuo sin distinción del otro individuo, de todos los individuos, en la medida en que éstos lleven a cabo trabajo igual, y de ahí que el tiempo de trabajo requerido por uno de ellos para la producción de una mercancía determinada sea el tiempo de trabajo *necesario*, el cual emplearía cualquier otro para la producción de la misma mercancía. Es el tiempo de trabajo del individuo, *su* tiempo de trabajo, pero sólo en cuanto tiempo de trabajo común a todos, para lo cual resulta indiferente, por lo tanto, saber *de cuál* individuo es dicho tiempo de trabajo. En cuanto tiempo general de trabajo se manifiesta en un producto general, en un *equivalente general*, en una cantidad determinada de tiempo de trabajo materializado, indiferente con respecto a la forma determinada del valor de uso en que aparece en forma inmediata como producto del individuo, convertible a voluntad en cualquier otra forma de valor de uso en la cual se manifieste como producto de cualquier otro. Sólo es una magnitud *social* en cuanto tal magnitud *general*. [...] De esta suerte, el tiempo de trabajo del individuo es, de hecho, el tiempo de trabajo que requiere la sociedad para plasmar un valor de uso determinado, es decir para satisfacer una necesidad determinada. Pero aquí sólo se trata de la forma específica en la cual el trabajo adquiere un carácter social.” (2008, 14-15; cf. 1961, 19-20).

*trabajo general, abstractamente igual, a “forma general de efectivización del trabajo humano”* (MARX, 2009a, 998 y 999; cf. 1990, 231) *en la sociedad dada*. Pero, además, esta equiparación de los diversos trabajos privados como encarnaciones de un mismo *trabajo social abstracto*, sólo se lleva a cabo *de manera inconsciente* –vale decir, *solamente práctica*–, cuando los productores particulares intercambian en el mercado productos *que poseen igual valor mercantil*:

El cerebro de los productores privados refleja [...] el carácter social de la igualdad entre los diversos trabajos, sólo bajo la forma del carácter de valor [mercantil] que es común a esas cosas materialmente diferentes, los productos del trabajo. Por consiguiente, el que los seres humanos relacionen entre sí como *valores* los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como *meras envolturas materiales* de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus *productos* heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo *hacen*. El valor, en consecuencia, no lleva escrito en la frente *lo que* es. Por el contrario, transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social. (MARX, 2009a, 90-91 [trad. rev.]; cf. 1962a, 88)

De este modo, Marx consigue explicarnos la “forma fantasmagórica”, “el carácter místico”, “misterioso”, “enigmático”, “sensiblemente suprasensible”, “rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas” del *valor mercantil*, en el cual –según él– se cifra todo “el carácter fetichista de la mercancía y su secreto” (MARX, 2009a, 87-89; cf. 1962a, 85-87):



Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los seres humanos el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. (MARX, 2009a, 88 [trad. rev.]; cf. 1962a, 86)<sup>152</sup>

El desciframiento de esta *forma de valor* (*Wertform* o *Werthform*), de esa materialidad u objetividad “espectral”, “puramente social” (MARX, 2009a, 47 y 58; cf. 1962a, 52 y 62; RUBIN, 1974, 189), permite luego a Marx mostrar fácilmente que el “*enigma* que encierra el *fetiché del dinero* no es

---

152 “Si los objetos para el uso se convierten en mercancías, ello se debe únicamente a que son *productos de trabajos privados ejercidos independientemente los unos de los otros*. El complejo de estos trabajos privados es lo que constituye el trabajo social global. Como los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio. O en otras palabras: de hecho, los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario *como relaciones propias de cosas* entre las personas *y relaciones sociales entre las cosas*.” (MARX, 2009a, 89; cf. 1962a, 87). E inmediatamente antes, Marx retomaba el tema “juvenil” de la correspondencia entre la enajenación práctico-material y la enajenación intelectual-cognitiva: “Lo que aquí adopta, para los seres humanos, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los seres humanos. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.” (2009a, 89 [trad. rev.]; cf. 1962a, 86-87).

más [...] que el *enigma*, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetichismo de la mercancía*” (MARX, 2009a, 113; cf. 1962a, 108), aunque también lo lleva a resaltar hasta qué punto con el dinero se *consolida* la forma de valor mercantil<sup>153</sup>. La mercancía dinero se presenta como la *reina de las mercancías*, porque es la única de ellas que renuncia por completo a su valor de uso no-mercantil y se dedica con exclusividad a desempeñar dos funciones sociales que son vitales para el mercado: la función de *equivalente general* (o *medida del valor mercantil*) y la de *medio de compra* (o *medio de circulación*, o *moneda*) (cf. MARX, 2009a, 115-178; 1962a, 109-160). El hecho de que el dinero sea la *cosa* con la que todos los demás productos expresan y miden su valor mercantil, y, al mismo tiempo, la *cosa* con la que se puede adquirir esos productos en el mercado, consume la *cosificación* del trabajo social objetivado, su *enajenación* en esa *cosa-valor*. El dinero aparece así como valor mercantil *en estado puro*, como su *encarnación directa*:

Una mercancía no parece transformarse en dinero porque todas las demás mercancías representen en ella sus valores, sino que, a la inversa, éstas parecen representar en ella sus valores porque ella es *dinero*. [...] Las mercancías, sin que intervengan en el proceso, encuentran ya pronta su propia figura de valor como cuerpo de una mercancía existente al margen de ellas y a su lado. [...] De ahí la magia del dinero. (MARX, 2009a, 113; cf. 1962a, 107)

De ahí la magia y de ahí el inmenso *poder* real que la sociedad confiere al dinero, más que a cualquier otra cosa. En efecto, el gasto de trabajo social genera el valor de toda mercancía, y este *valor mercantil* no es otra cosa

---

153 “Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías –la forma de dinero– la que vela de hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales.” (MARX, 2009a, 92-93; cf. 1962a, 90).

que el *poder* de la mercancía como tal: su capacidad de ser intercambiada por otras en el mercado<sup>154</sup>. Este *poder/valor mercantil* creado por el trabajo social aparece, pues, como un atributo propio de la mercancía. Ahora bien, en el caso del dinero, ese mismo valor/poder mercantil, ese *poder social enajenado y cosificado*, se manifiesta –como acabamos de ver– en su forma más pura e inmediatamente aprovechable. Esto significa que, en una sociedad donde *casi todos los valores de uso* –es decir, casi todos los elementos que constituyen la riqueza o el *poder social en general*– se convierten en mercancías que se intercambian directamente por dinero, el puro e inmediato poder/valor mercantil de éste lo convierte en *la cosa que concentra poder social en general*:

Pero el dinero mismo es mercancía, una cosa exterior, pasible de convertirse en propiedad privada de cualquiera. El poder social se convierte así en poder privado, perteneciente a un particular. (MARX, 2009a, 161; cf. 1962a, 146)

[Por lo tanto] el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de *valores de cambio*, de *dinero*. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo. (MARX, 1971a, 1: 84; cf. 1983a, 90)

El dinero pone el poder social, en cuanto cosa, en las manos de la persona privada, que en cuanto tal ejerce ese poder. (MARX, 2008, 189; cf. 1953, 874)<sup>155</sup>

---

154 “Sea como fuere, en el mercado únicamente se enfrenta el poseedor de mercancías al poseedor de mercancías, y el poder que ejercen estas personas, una sobre la otra, no es más que el poder de sus mercancías.” (MARX, 2009a, 195; cf. 1962a, 174)

155 “El dinero es el *valor* general de todas las cosas constituido en sí mismo. O sea que le ha arrancado a todo el mundo, sea humano o natural, el valor que le caracterizaba. El dinero es la realidad del trabajo humano [i.e., social] y la existencia humana [i.e., social] enajenados, realidad ajena que domina al ser

Este fetichismo del *dinero* en cuanto *puro valor de cambio* y, por tanto, puro poder social concentrado, llega aún más lejos con el fetichismo del *capital* en tanto dinero que tiene el mágico poder de reproducirse a sí mismo. *La subjetividad colectiva del trabajo social alcanza el grado más alto de su enajenación cuando (des)aparece como la subjetividad automática del valor mercantil que se autovaloriza y se acumula en manos privadas*<sup>156</sup>. Pero de la acumulación del capital como *expropiación*

---

humano y que el ser humano adora.” (MARX, 1978b, 205 [trad. rev.]; cf. 1981c, 375). “Lo que mediante el *dinero* es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar, eso *soy yo*, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis –de su poseedor– cualidades y fuerzas esenciales. Lo que *soy* y lo que *puedo* no están determinados en modo alguno por mi individualidad. *Soy feo*, pero puedo comprarme la mujer *más bella*. Luego no soy *feo*, pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero. Según mi individualidad soy *tullido*, pero el dinero me procura veinticuatro pies, luego no soy tullido; soy una persona mala y sin honor, sin conciencia y sin ingenio, pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor; el dinero me evita, además, la molestia de ser deshonesto, luego se presume que soy honesto; soy *estúpido*, pero el dinero es el *verdadero espíritu* de todas las cosas, ¿cómo podría carecer de ingenio su poseedor? Él puede, por lo demás, comprarse gentes ingeniosas, ¿y no es quien tiene poder sobre las personas inteligentes más talentoso que el talentoso? ¿Es que no poseo yo, que mediante el dinero puedo *todo* lo que el corazón humano ansía, todos los poderes humanos? ¿Acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario?” (MARX, 1993, 182-183 [trad. rev.]; cf. 1968a, 564-565).

156 “El valor [cuando circula como capital] pasa constantemente de una forma a la otra [dinero-mercancía-dinero], sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un sujeto automático. Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza, llegaremos a las siguientes afirmaciones: el *capital es dinero*, el *capital es mercancía*. Pero, en realidad, el *valor* se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual*, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se *autovaloriza*. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, *autovalorización*. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.” (MARX, 2009a, 188; 1962a, 168-169)

de la riqueza y el poder social –ya sea mediante la violencia “primitiva” o mediante la “legítima” extracción de plusvalor que genera el *uso privado* de esa mercancía tan especial que es la fuerza de trabajo– nos ocuparemos en la próxima sección.

Lo que ahora nos interesa, en un plano más general, es contrastar la profundidad y los alcances del análisis del *valor mercantil* llevado a cabo por Marx (cf. RUBIN, 1974) con el carácter más bien estrecho y simplista de su consideración del *valor de uso* de la mercancía, excepto en el caso la *fuerza de trabajo* (Cf. BANFI, 1973) y el de los *medios de producción*, es decir, excepto cuando se ocupa de los *valores de uso que crean valor mercantil*. Sin embargo, para evitar malentendidos, nos apresuramos a hacer la siguiente aclaración: si echamos de menos una mayor hondura en la reflexión marxiana sobre el valor de uso no es en absoluto porque lo consideremos el valor “auténtico” o “natural” de las cosas que se ve avasallado por el valor mercantil<sup>157</sup>. Muy por el contrario, lo que nosotros creemos es que Marx subestimó el *carácter fetichista que presenta el propio valor de uso* en una sociedad productora de mercancías<sup>158</sup>.

La distinción entre “valor de uso” y “valor de cambio” se remonta no sólo a “los economistas ingleses” (MARX, 2008, 9; cf. 1961, 15), sino al mismo Aristóteles, quien ya señalaba que intercambiar un determinado bien –por ej. un calzado– era ciertamente darle un *uso*, pero un uso especial que no es el que le es “propio” o “natural” (cf. ARISTÓTELES, 1988, 68 [Libro I,

---

157 Como se sabe, esta es una insinuación habitual en los autores pertenecientes o afines a la llamada Escuela de Frankfurt (cf. por ej. BENJAMIN, 2005; MARCUSE, 1994; ADORNO Y HORKHEIMER, 2007; ECHEVERRÍA, 1998).

158 Jean Baudrillard también se refirió a un “fetichismo del valor de uso” (1979, 156 y ss.; cf. 1972, y ss.) que habría sido omitido por Marx. Pero, como veremos a continuación, el enfoque de este pensador francés es muy diferente del nuestro.

1257a]; MARX, 2008, 9; 1961, 15; 2009a, 104; 1962a, 100). El “valor de uso” propiamente dicho –o *utilidad/valor no-mercantil*– de los productos es, efectivamente, algo muy diferente a su *utilidad/valor mercantil* o “valor de cambio” (cf. MARX, 1976c; 1987c; ROSDOLSKY, 2004, 101-125).<sup>159</sup> Seguramente Marx se inspira en Aristóteles cuando señala que el valor de uso es la “forma natural” de la mercancía (MARX, 2009a, 58; cf. 1962a,

---

159 Después de haberse limitado a utilizar esta clásica distinción durante muchos años, a partir de *El Capital* y otras obras de madurez, Marx introduce una diferenciación entre el “valor” de una mercancía *como tal* – esto es, su *valor mercantil*– y el “valor de cambio”, que pasa a ser considerado sólo como la *forma de expresión particular* de aquél en una determinada cantidad de otra mercancía: “Si bien al comienzo de este capítulo dijimos, recurriendo a la terminología en boga, que la mercancía es valor de uso y valor de cambio, esto, hablando con precisión, era falso. La mercancía es valor de uso u objeto para el uso y «valor». Se presenta como ese ente dual que es cuando su valor posee una forma de manifestación propia –la del valor de cambio–, distinta de su forma natural, pero considerada aisladamente nunca posee aquella forma: únicamente lo hace en la relación de valor o de intercambio con una segunda mercancía, de diferente clase. Si se tiene esto en cuenta, ese modo de expresión no hace daño y sirve para abreviar.” (2009a, 74; cf. 1962a, 75). Por nuestra parte, no sólo consideramos que llamar *valor de cambio* al *valor mercantil* “no hace daño y sirve para abreviar”, sino que es perfectamente correcto, mientras que, por el contrario, la distinción entre ellos introducida por Marx *resulta forzada y complica las cosas inútilmente* (hasta el punto que el mismo autor la deja de lado en infinidad de ocasiones, por no hablar de sus seguidores e intérpretes). Creemos que hoy puede afirmarse que tal diferenciación ha mostrado ser desafortunada, e incluso favorecer ella misma el fetichismo. En primer lugar, porque, al reducir el “valor de cambio” a forma fenoménica concreta del “valor”, *tiende a eclipsar que éste mismo no es ninguna esencia o sustancia, sino precisamente la forma fenoménica enajenada que adopta el trabajo social abstracto objetivado en el producto-mercancía*. Y, en segundo lugar, porque no se entiende qué otra cosa puede ser ese “valor” distinto del “valor de uso”, sino un *valor para el intercambio en el mercado*, o sea, un “valor de cambio”. ¿Acaso el adjetivo “mercantil” –añadido en abundancia a partir de la tercera edición de *El Capital (I)*– no resulta, en verdad, equivalente a la expresión “de cambio”? Por todo esto, nos parece más adecuada la manera en que Marx expresaba anteriormente la diferencia entre el valor mercantil y su manifestación en el cuerpo de otras mercancías. Pongamos un ejemplo. En las ediciones primera y segunda de *El capital (I)* se lee lo siguiente: “Una mercancía individual, por ejemplo un *quarter* de

62). Pero esta expresión no deber ser malinterpretada. No significa que Marx *naturalice* o deshistoricice la producción social de mercancías, ni que ignore que el “valor de uso” de éstas es casi siempre –directa o indirectamente– un *producto social* determinado, tanto desde el punto de vista *práctico* como desde el punto de vista *étnico-histórico*<sup>160</sup>. El valor de uso sólo es la “forma natural” de la mercancía en el sentido de que reside

---

trigo, se intercambia por otros artículos en las *proporciones más diversas*. No obstante su valor de cambio se mantiene inalterado, ya sea que se exprese en  $x$  betún,  $y$  seda,  $z$  oro, etc. Debe, por tanto, poseer un contenido diferenciable de estos diversos *modos de expresión*.” (MARX, 2009a, 45 y 973; cf. 1990, 214). Como puede observarse, aquí el “valor de cambio” es uno solo, precisamente porque no se distingue del valor mercantil, sino sólo de sus diversas formas de expresión particular en otras mercancías. Y su “contenido diferenciable” de esos “diversos modos de expresión” no es otra cosa que el mismo *trabajo social invertido*. Sin embargo, partir de la tercera edición, el texto que acabamos de citar es “corregido” con este otro, que introduce la nueva terminología: “Determinada mercancía, por ejemplo un *quarter* de trigo, se cambia por  $x$  betún o por  $y$  seda o por  $z$  oro, etc., en suma, por otras mercancías, en las *proporciones más diversas*. El trigo, pues, tiene múltiples valores de cambio, en vez de uno solo. Pero como  $x$  betún,  $y$  seda o  $z$  oro, etc., es el valor de cambio de un *quarter* de trigo, forzosamente  $x$  betún,  $y$  seda,  $z$  oro, etcétera, tienen que ser valores de cambio sustituibles entre sí o de igual magnitud. De donde se desprende, primero, que los valores de cambio vigentes de la misma mercancía expresan un algo que es igual. Pero, segundo, que el valor de cambio únicamente puede ser el *modo de expresión*, o «forma de manifestarse», de un contenido diferenciable de él” (2009a, 45; cf. 1962a, 51). En este caso el “contenido diferenciable”, del cual el valor de cambio sería aquí sólo un modo de expresión particular, no es *inmediatamente* la cantidad de trabajo social invertido, sino el *valor* (mercantil), el cual *a su vez* es un modo (enajenado) de manifestación de aquella cantidad. Se introduce así una mediación innecesaria y confusa, que puede llevar a sustancializar al valor mercantil. La clave del problema reside en que la misma expresión, “valor de cambio”, ampliamente utilizada para denotar la *intercambiabilidad* (o *utilidad mercantil*) en general de una mercancía, ahora pretende restringirse de golpe a la mera *expresión particular de esa intercambiabilidad*. En síntesis, a partir de un cierto momento, Marx intentó sustituir la distinción entre el “valor de cambio” y sus “diversos modos de expresión” por la diferenciación entre el “valor” (mercantil) y sus “múltiples valores de cambio”. Nosotros creemos que se trató de un intento fallido que sólo produjo malentendidos y discusiones estériles. Y es por eso que consideramos pertinente volver al uso

en la *forma sensible, material, corporal, objetiva* del producto, sin importar cuánta elaboración ella encierre<sup>161</sup>. De este modo, Marx plantea la distinción entre las dos formas de valor de la mercancía en los términos siguientes:

---

de las expresiones del primer fragmento citado, que señalan con mayor claridad la distinción entre la *forma* “valor mercantil” o “valor de cambio” – forma cuyo *contenido* es el trabajo social abstracto objetivado– y sus *modos expresión* en diversas posibilidades de intercambio con otras mercancías. Ahora bien, esta opción implica –coherentemente con la primera terminología, pero exactamente en contra de la segunda– no confundir nunca el “valor de cambio” (o “valor mercantil”) con sus meras *expresiones particulares* en otras mercancías, empezando por la *expresión en dinero (precio)*. En cualquier caso, creemos que la intención de Marx no era otra que la de reforzar de manera drástica esta distinción frecuentemente desatendida dentro de la economía política.

160 La *utilidad* sólo es tal en función de determinadas necesidades subjetivas, pero “las necesidades creadas por la sociedad y las necesidades naturales” (MARX, 1971a, I: 14; cf. 1983a, 29) están tan íntimamente relacionadas que resulta ingenuo pretender distinguir de un modo absoluto entre unas y otras. La historia, la antropología y la psicología social aportan infinidad de pruebas sobre esta cuestión, que no era ignorada por Marx (ni tampoco por muchos de los economistas que él estudiaba). “La utilidad entonces está fundada en la necesidad (consuntiva, corporal, festiva, simbólica). Es la necesidad de tal acto o de tal objeto la que impulsa su satisfacción a través de determinada materialidad cuya forma social-natural en acto satisface esa necesidad; entonces, el elemento aparece como útil, como valor de uso por sus cualidades de forma, aunque la utilidad ha sido la que ha designado a esa forma material su valor de uso. La necesidad, como condición de relación social, halla en las formas de materialidad específicas la satisfacción de su demanda y la satisfacción práctica reside en la materialidad natural de la riqueza. Pero lo que la ha definido como riqueza, lo que ha tendido el puente entre lo social y lo natural, entre la *relación* y el *contenido material* específico, es la utilidad, que es una *relación objetiva social* y es la que da a su vez el contenido social determinado al *contenido material de la riqueza*, al valor de uso (una especificidad social-natural, pues). La necesidad es la que da vida al valor de uso, la que lo llama a la existencia material, mas ella es una cualidad objetivamente externa al valor de uso considerado, el cual se realiza en la satisfacción de esa condición exterior a su forma objetiva e interior a su existencia como cuerpo de utilidad. Hablamos aquí entonces del



La *forma del valor de uso* es la forma del *cuerpo* mismo de la mercancía, hierro, lienzo, etc., su forma manifiesta sensible de existencia. Esta es la *forma natural* de la mercancía. La *forma de valor* de la mercancía, en cambio, es su forma *social*. (MARX, 2009a, 1017; cf. 1983b, 626)

Ahora bien, el hecho de que Marx reserve el adjetivo “social” sólo para el *valor mercantil* se debe además a que nuestro autor, en principio, no consideraba que el *valor de uso* de los productos-mercancías conllevara también, de manera análoga, ese efecto *fetichista* que es característico de una formación social en la que el trabajo conjunto se encuentra inmediatamente desmembrado en unidades productivas privadas. De este modo, parece que para Marx *el valor de uso es siempre transparente*, en toda formación social, *incluso en la desarticulada sociedad productora de mercancías*. El famoso párrafo de *El capital* sobre el fetichismo del valor mercantil lo proclama abiertamente:

A primera vista, una *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano. Es de claridad meridiana que el ser humano, mediante su actividad,

---

valor de uso de una «porción de naturaleza significativa», que en su naturalidad objetiviza una intención cultural específica como potencia social orientada y como fin material deseado; la «forma natural» de la riqueza puede ser vista por ello como manifiesto objetivo de un programa social, como materialidad social-natural” (GARCÍA LINERA, 2009b, 38).

161 “El *cuerpo* mismo de la *mercancía*, tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un *valor de uso* o un bien. Este carácter suyo no depende de que la apropiación de sus propiedades útiles cueste al ser humano mucho o poco trabajo.” (MARX, 2009a, 44 [trad. rev.]; cf. 1962a, 50).

altera las formas de las materias naturales de manera que le sean útiles. Se modifica la forma de la madera, por ejemplo, cuando con ella se hace una mesa. No obstante, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria, sensible. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se trasmuta en cosa sensorialmente suprasensible. [...] El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso. (MARX, 2009a, 87 [trad. rev.]; cf. 1962a, 85)

Además de este ejemplo de la mesa de madera, Marx ofrece el del trigo:

Cualquiera sea la forma social de la riqueza, los valores de uso siempre constituyen su contenido, indiferente, en primera instancia, con respecto a esa forma. El sabor del trigo no revela quién lo ha cultivado, si un siervo ruso, un campesino parcelario francés o un capitalista inglés. A pesar de ser objeto de necesidades sociales, y hallarse por ende en un contexto social, el valor de uso no expresa, empero, relación social de producción alguna. (MARX, 2008, 10; cf. 1961, 16; 2009a, 223; 1962a, 199).

Sin embargo, creemos que es posible mostrar coherentemente *desde la propia teoría marxiana*, y ayudados por un conocimiento básico –que Marx no pudo tener– de los elevados niveles de complejidad que ha alcanzado la producción mercantil desde el siglo XX, que bajo este régimen productivo *el valor de uso mismo no está exento de fetichismo*.

En efecto, es el propio Marx quien nos enseña que en la sociedad de mercado el trabajo en su conjunto aparece inmediatamente fraccionado en unidades productivas privadas, aisladas entre sí, lo que hace que la pertenencia de estos trabajos privados a un mismo trabajo social no pueda observarse a simple vista, y que sólo se ponga de manifiesto –de manera distorsionada– fuera del ámbito de la producción, *en la esfera del intercambio*, como *valor* de las mercancías. De este modo, la articulación

social directa queda reservada sólo a los productos en la circulación, mientras es negada a los trabajadores en la producción. Y asimismo la *visibilidad* pública directa de los productos en circulación contrasta fuertemente con la inmediata *invisibilidad* de la esfera de la producción: no sólo de la producción social como un todo, sino incluso de lo que ocurre en cada una de las células productiva privadas, donde generalmente se trabaja a puertas cerradas y se guardan varios secretos. Por lo tanto, no es sólo el *valor mercantil* –en su magnitud o *cantidad*– el que “no lleva escrito en la frente lo que es” o de dónde proviene: también el *valor de uso* –en su *cualidad*– se presenta a simple vista como un mero *poder propio* de la mercancía, y no como un *producto del (imperceptible) trabajo social concreto*. No obstante, por algún motivo, allí donde Marx describe explícitamente el problema del fetichismo, niega que éste afecte de algún modo al *otro valor* de la mercancía: “En cuanto *valor de uso* –escribe–, nada de misterioso se oculta en ella, ya la consideremos desde el punto de vista de que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas, o de que no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano”. Pero de estos dos “puntos de vista” aquí planteados sólo el primero es *real* como punto *de vista* dentro de una sociedad productora de mercancías. Efectivamente, no es ningún misterio que el valor de uso de una mercancía consiste en que “merced a sus propiedades satisface necesidades humanas”. Mientras que, en cambio, sí aparece inmediatamente *velado* el hecho de que “no adquiere esas propiedades sino en cuanto *producto* del trabajo humano”. Ahora bien, esta última opacidad es la que hace toda la diferencia, precisamente porque en ella reside la clave del fetichismo del producto-mercancía y su *valor en general*, ya sea de cambio o de uso, mercantil o no-mercantil: el *poder objetivo creado por el trabajo social* aparece enajenado como un *poder propio y autónomo del*

*objeto particular.*

Cuando Marx afirma que “el sabor del trigo no revela quién lo ha cultivado, si un siervo ruso, un campesino parcelario francés o un capitalista inglés” y que, por tanto, “el valor de uso no expresa [...] relación social de producción alguna” no advierte que el fetichismo del valor de uso consiste precisamente en que el sabor del *trigo convertido en mercancía* no sólo no revela *quién* lo ha cultivado, sino que ni siquiera revela *que alguien lo cultivó*. Y justamente aquí reside la diferencia principal entre el fetichismo del *valor de uso* y el del *valor mercantil*: mientras que el misterio de éste reside en su extraña manera de *manifestar* la cantidad de trabajo social abstracto que envuelve, el misterio del valor de uso –del producto privado– consiste en que *no manifiesta* al trabajo social *de ninguna manera*, borra todo rastro de él en el cuerpo autónomo de la mercancía, no dice que sus propiedades útiles son la objetivación cualitativa de un trabajo privado *que participa de un trabajo social concreto*, o sea, del *trabajo útil global de una sociedad determinada*<sup>162</sup>. Por consiguiente, la afirmación de que el “valor de uso no expresa relación social de producción alguna” no sólo no desmiente el carácter fetichista de esta forma de valor/poder, sino que constituye *su descripción exacta* en el caso de la sociedad productora de mercancías, y *en el de cualquier otra sociedad donde la relación entre el trabajo total y sus creaciones se encuentre interferida por la propiedad privada de los medios de*

---

162 Es el propio Marx quien subraya el “doble carácter social” de los trabajos privados, y señala que, desde el punto de vista *cualitativo*, esos “trabajos útiles determinados tienen que satisfacer una necesidad social determinada y con ello probar su eficacia *como partes del trabajo global [...] caracterizado por la división del trabajo*” (MARX, 2009a, 90 [las cursivas son nuestras]; cf. 1962a, 87). Se trata, en efecto, de los diversos trabajos útiles que componen el *trabajo social concreto*: “ejercidos independientemente los unos de los otros pero sujetos a una interdependencia multilateral en cuanto *ramas de la división del trabajo*” (2009a, 92; cf. 1962a, 89).

producción (cf. MARX, 1978a, 136-138; 1981a, 314-316; 1971a, 1: 433-477; 1983a, 383-421; E. J. HOBBSAWM, 1989).

No vamos a negar que, en los casos de la mesa de madera y del trigo, aunque realmente no podamos asistir a sus procesos de producción, sí podemos tal vez esforzarnos por recordar que estos procesos concretos existieron, y hasta creernos capaces de reconstruirlos imaginariamente en cada uno de sus pasos. Sin embargo, esta supuesta transparencia del valor de uso *en tanto producto privado* desaparece ya por completo cuando la mercancía que consideramos es un poco más sofisticada. Podemos comprobarlo sencillamente, cuando utilizamos, por ejemplo, una reluciente y confortable mesa hecha a partir de una combinación de raros materiales sintéticos cuyo origen ignoramos por completo; o cuando nos da igual si la purísima harina con la que cocinamos es o no de trigo transgénico; o, mejor aún, cuando lo que tenemos delante es un maravilloso aparato del que no sólo ignoramos por completo el proceso de producción, sino también el complicado y oculto mecanismo que lo hace funcionar de una manera tan asombrosamente perfecta que nos hace olvidar con gran facilidad que es producto de trabajo humano concreto. Por no hablar ya de nuestra total ignorancia acerca de las condiciones laborales reales en que esos valores de uso fueron producidos...

En un sistema social de producción disgregada y privada, pues, las cosas parecen tener por sí mismas propiedades valiosas o útiles, *poderes propios*, ya sea en la esfera del intercambio (valor mercantil) o fuera de ella (valor de uso). Por lo tanto, conviene extender el significado del término “valor”, a secas, para aludir a este carácter fetichista *general* que presentan los productos en la sociedad de mercado, y no restringirlo –como Marx– al valor mercantil o de cambio (es decir, al poder o la utilidad dentro del

mercado en sentido estricto). Tal ampliación del sentido fetichista del “valor” en general nos permite leer de una manera más profunda incluso al mismo Marx:

Por tanto, las mercancías y las cosas en general sólo tienen un valor en cuanto *representaciones* [distorsionadas, opacas] del trabajo humano; no en cuanto son cosas de por sí, sino en cuanto son encarnaciones del trabajo social” (1980c, 3: 163; cf. 1968b, 181-182).

Resulta asimismo interesante que nuestro autor se refiera aquí “a las mercancías y a las cosas en general”, porque todo lo que venimos afirmando sobre el fetichismo del valor de cambio y del valor de uso, no sólo atañe a los puros *objetos* sino también a los *sujetos* producidos por una sociedad escindida. En efecto, la total invisibilidad de ese trabajo social despedazado hace que también el *individuo* presente sus cualidades, sus virtudes, sus capacidades, su valor, su poder, como algo *propio de él*, como algo que le es *inherente*, como *cosa suya, privada*. En especial cuando no ha obtenido ese poder/valor directamente gracias al dinero, y cuando tampoco está dispuesto venderlo como mercancía; es decir, cuando se trata de su valor *no-mercantil* o –como diría Marx– de la forma “natural” de su valor, que reside en su propio cuerpo. De este modo, el caso de los seres humanos muestra, mejor que ningún otro, que el problema del fetichismo no atañe sólo al “valor” *mercantil*, que bajo la forma de dinero y de capital concentra y acumula todo poder o riqueza social, sino al fetichismo del “valor” *en general*, que presenta las fuerzas y virtudes de las cosas y de los individuos como una *propiedad* autónoma de éstos: inteligencia, belleza, gracia, salud, sabiduría, practicidad, habilidad,

creatividad, *riqueza, poder en general*<sup>163</sup>.

Ahora bien, el ejemplo de los objetos-sujetos humanos también nos permite advertir que, para la existencia misma y la reproducción de la sociedad de mercado, el fetichismo del valor *no-mercantil* tiene una importancia incluso más fundamental (basal, estructural) que el fetichismo del valor *mercantil*. En efecto, ¿qué es la *propiedad (Eigentum) privada de los medios de producción* –primera condición de posibilidad de esta sociedad–, sino la apariencia de *propiedad (Eigenschaft) personal particular* de lo que no es más que un producto propio del trabajo social o –en el caso de la tierra

---

163 Cabe recordar aquí lo ya observado un poco más arriba: este fetichismo genérico del *valor o poder individual* (de “las cosas en general”) no es exclusivo de la moderna sociedad de mercado, sino también de todas las formas sociales precedentes en las que abunda la propiedad privada de los medios de producción –y por tanto la fragmentación y *enajenación* del de trabajo social–, como la sociedad antigua y la medieval. Además de los textos ya referidos, recuérdese también el famoso pasaje del *El Capital* en donde Marx explicaba la imposibilidad de Aristóteles para comprender la naturaleza última del “valor” (mercantil, en este caso) “porque la sociedad griega se fundaba en el *trabajo esclavo* y por consiguiente su *base natural* era la *desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo*”. Efectivamente, en la Antigüedad –así como también en la Edad Media– el trabajo social se encontraba tan profundamente *enajenado* (material e intelectualmente) que ni siquiera existía el propio “concepto de la igualdad humana”, el cual, en cambio, sí se afirmará en la sociedad moderna, “donde la *forma de mercancía* es la forma general que adopta el producto del trabajo, y donde, por consiguiente, la relación entre unos y otros hombres *como poseedores de mercancías* se ha convertido, asimismo, en la relación social dominante” (2009a, 73-74; cf. 1962a, 74). Ahora bien, es por ese motivo que, entre la discordantes descripciones de la Edad Media que presentan, por un lado, el *Manifiesto comunista* (cf. MARX Y ENGELS, 1981c, 113; cf. 1977c, 464-465) y, por otro, la sección de *El capital* sobre el fetichismo de la mercancía (MARX, 2009a, 94-95; cf. 1962a, 91-92), consideramos más adecuada la primera, en la medida en que no basta que las relaciones sociales no estén mediadas por el intercambio de productos para que estos se vuelvan “transparentes” como tales. Sólo la producción comunitaria, “con medios de producción colectivos”, logra que los productos no asuman una “forma fantástica diferente de su realidad” (2009a, 96 y 94; cf. 1962a, 92 y 91). Véase lo escrito sobre el fetichismo del valor de uso en la Edad Media por Carlos Astarita (1992, 51 y ss.).

(virgen)– de la naturaleza, la cual también nos pertenece a todos pero se presenta como *ajena*? ¿Y qué es el “valor de uso” o la *productividad propia* de esos medios de producción, sino trabajo social previamente objetivado en ellos, incluso en el caso del aprovechamiento de los recursos naturales?

No cabe duda de que Marx vio con plena claridad que la *propiedad privada de los medios de producción* está a la base de la producción de mercancías, así como también advirtió que la *privación de la propiedad de esos medios* para una parte mayoritaria de la sociedad –es decir, la creación de una masa humana *desposeída*–, es lo que hace posible la producción mercantil *capitalista* (tema que desarrollaremos en el próximo apartado). Sin embargo, no acabó de percibir que el hecho de que las condiciones objetivas del trabajo social aparezcan dispersas como propiedad privada de productores autónomos constituye precisamente un *fetichismo pre-mercantil* de éstos como *propietarios autónomos* de aquéllas, el cual no es más que un caso particular del fetichismo de las *cualidades útiles* de los objetos en general como sus *propiedades independientes*. El fetichismo del valor/poder/utilidad *no-mercantil* también resulta, pues, decisivo. Así como las mercancías “tienen que *acreditarse como valores de uso antes de poder realizarse como valores*” (MARX, 2009a, 105; cf. 1962a, 100) en el mercado, quienes allí las llevan *tienen que acreditarse previamente como sus propietarios privados*<sup>164</sup>.

---

164 Hecho que, por supuesto, no se le escapa a Marx: “Las mercancías no pueden ir por sí solas al mercado ni intercambiarse ellas mismas. Tenemos, pues, que volver la mirada hacia sus custodios, los *poseedores de mercancías*. Las mercancías son cosas y, por tanto, no oponen resistencia al ser humano. Si ellas se niegan a que las tome, éste puede recurrir a la violencia o, en otras palabras, apoderarse de ellas. Para vincular esas cosas entre sí como mercancías, los custodios de las mismas deben relacionarse mutuamente como *personas* cuya *voluntad* reside en dichos objetos, de tal suerte que el uno, sólo con acuerdo de la voluntad del otro, o sea mediante un



Marx contaba, pues, con todos los elementos teóricos fundamentales, pero no acabó de asimilar que el fetichismo del valor mercantil se enmarca dentro del fetichismo de la *propiedad valiosa autónoma* de los individuos y de los productos sociales *en general*. No obstante, aunque nuestro autor no llegue a reconocer abiertamente que el *fetichismo* generado por la sociedad productora de mercancías también afecta a los valores de uso como tales, lo cierto es que varios pasajes de su obra ilustran también este fenómeno, aunque no lo califiquen expresamente como “fetichismo del valor de uso”. Veamos un par de ejemplos.

Como veremos más de cerca en la sección siguiente, cuando Marx analiza *el proceso de trabajo mismo como capital, como propiedad privada del capitalista*, no sólo devela el secreto del fetichismo de la *valorización mercantil del capital*<sup>165</sup>. Explica, al mismo tiempo, *otro doble fetichismo*, más básico, relativo a la conjunción entre esa especial *propiedad (Eigenschaft)* que revisten los medios de producción de ser “naturalmente” *propiedad (Eigentum)* de un particular, y la correspondiente atribución a ese propietario individual de una *propiedad (Eigenschaft/Eigentum)* que se presenta “naturalmente” como *valiosa, poderosa y útil* para la sociedad<sup>166</sup>.

---

acto voluntario común a ambos, va a apropiarse de la mercancía ajena al enajenar la propia. Los dos, por consiguiente, deben reconocerse uno al otro como *propietarios privados*. Esta *relación jurídica*, cuya forma es el *contrato* –legalmente formulado o no–, es una *relación entre voluntades* en la que se refleja la relación económica.” (MARX, 2009a, 103 [trad. rev.]; cf. 1962a, 99).

165 “Como el trabajo vivo –dentro del proceso de producción– está ya incorporado al capital, todas las *fuerzas productivas sociales del trabajo* se presentan como *fuerzas productivas* del capital, como propiedades inherentes al mismo, exactamente al igual que en el dinero el carácter general del trabajo, en la medida en que éste forma valor, aparecía como propiedad de una cosa” (2009b, 93; cf. 1988b, 119).

166 “Los mismos economistas modernos [...] declaran que el material y los medios de trabajo, los medios de producción o los productos utilizados para la nueva producción, en suma las *condiciones objetivas del trabajo*, son por naturaleza capital, y que lo son en tanto que y porque sirven, gracias a sus

En efecto, ante todo, el capitalista hace del *valor de uso* de la fuerza de trabajo y de los medios de producción sociales *su propio valor de uso*, y de ese modo logra aparecer él mismo como “*productivo* [...] en cuanto *personificación y representante*, forma objetivada de las fuerzas productivas sociales del trabajo o de las fuerzas productivas del trabajo social” (MARX, 2009b, 98; cf. 1988b, 123). Esta *fetichización* del individuo capitalista como *propietario de fuerzas productivas y utilidad social* es, por tanto, una forma desarrollada de la *enajenación del trabajo colectivo y de sus medios de producción como propiedad privada/ajena* (que ya existía en formas sociales anteriores al capitalismo):

La producción basada sobre el valor de cambio [...] es, en su base, [...] comportamiento del trabajo con sus condiciones objetivas –y, en consecuencia, con su objetividad creada por él mismo– como con una propiedad ajena: *enajenación del trabajo*. (MARX, 1971a, 1: 478; cf. 1983a, 421-422).

La premisa es que el obrero trabaja como *no-propietario* y que las *condiciones de su trabajo* se le enfrentan como *propiedad ajena*. (2009b, 35; cf. 1988b, 77)

Y resulta sumamente revelador advertir que el mismo Marx hace también alusión explícita al *fetichismo* en este sentido *pre-mercantil*, cuando afirma que “**las condiciones materiales necesarias para la realización del trabajo están enajenadas al obrero mismo, o más precisamente, se presentan como fetiches dotados de una voluntad y un alma propias**”; o bien, que los medios de producción, las mercancías y el dinero “se

---

propiedades materiales, como valores de uso en el proceso de trabajo.” (MARX, 2009b, 27; cf. 1988b, 72). “La fuerza natural social del trabajo no se desarrolla [...] sino en el *proceso real de trabajo*. En consecuencia se presenta como propiedades inherentes al capital en cuanto cosa, como su valor de uso.” (2009b, 98; cf. 1988b, 123).

enfrentan a la *capacidad de trabajo* –despojada de toda riqueza objetiva– como *poderes autónomos personificados en sus poseedores*” y eso es lo que “les imprime desde el comienzo el *carácter de capital*” (2009b, 35-36; cf. 1988b, 77-78):

Así como el *carácter social* de su propio trabajo, el *carácter social* que las condiciones de producción han asumido en cuanto condiciones de producción *colectivas* del trabajo combinado aparece como *capitalista*, como trabajo inherente a estas condiciones de producción en cuanto tales, independientemente de los obreros. (2009b, 94; cf. 1988b, 120)

Pero, de manera análoga, también el terrateniente se presenta –desde la Antigüedad y la Edad Media– como un *sujeto productivo* sólo en virtud de que el suelo se manifiesta simplemente como una *propiedad suya*, y viceversa. En el capítulo titulado “La fórmula trinitaria”, que integra el tercer libro de *El capital*, Marx también describe con cierto detalle este fetichismo pre-mercantil de la *propiedad privada* como una *figura naturalizada* que presenta dos caras. Por un lado, es la figura meramente *objetiva* de los medios de producción socialmente creados, y de la tierra, como *propiedad ajena/privada*. Por el otro, es la figura también *subjetiva* de los capitalistas y los terratenientes como *legítimos propietarios* de esas condiciones del trabajo social:

La figura de las condiciones de trabajo enajenada del trabajo, autonomizada frente a él y por lo tanto transfigurada, de modo que los medios de producción producidos se convierten en capital y la tierra en tierra monopolizada, en propiedad de la tierra, esa figura, perteneciente a determinado período de la historia, coincide por ende [según las apariencias y según los economistas burgueses] con la existencia y la función de los medios de producción

producidos y de la tierra en el proceso de producción en general [es decir, esa forma histórica particular –enajenada– se presenta como un rasgo natural, eterno, inevitable, inherente a todo proceso productivo]. Aquellos medios de producción, en sí y para sí, son capital por naturaleza; capital es nada más que un mero «nombre económico» de aquellos medios de producción, y así la tierra, en sí y para sí, por naturaleza, es la tierra monopolizada por cierto número de terratenientes. Así como en el capital y en el capitalista quien de hecho no es otra cosa que el capital personificado los productos se convierten en un poder autónomo frente al productor, también en el terrateniente se personifica la tierra, que asimismo se levanta sobre sus patas traseras y, como poder autónomo, reclama su porción del producto generado con su ayuda; de manera que no es el suelo el que recibe la parte que le corresponde del producto, para reponer y acrecentar su productividad, sino que en vez de él es el terrateniente quien recibe una porción de ese producto para mercar con ella y derrocharla. (MARX, 2009d, 1049 [trad. rev.]; cf. 1964, 832-833)

Consideremos ahora otro ejemplo de *fetichismo del valor no-mercantil* señalado tácitamente por Marx. Ya no se trata aquí directamente de los medios de producción asumidos como *propiedad privada*, sino más sencillamente del fetichismo que –bajo un régimen de trabajo social disgregado– envuelve en general al *valor de uso* de todos los productos, ocultando precisamente su condición de *productos*:

En virtud de su ingreso como *medios de producción* en nuevos procesos de trabajo, los productos pierden el carácter de tales. Funcionan tan sólo como factores objetivos del trabajo vivo. El hilandero opera con el huso sólo como instrumento por cuyo medio hila, y con el lino sólo como el objeto con el cual realiza esa

acción. [...] Pero en *ese proceso* mismo es tan indiferente que el lino y el huso sean *productos de un trabajo pretérito*, como en el acto de la alimentación es indiferente que el pan sea el *producto* del trabajo pretérito del campesino, el molinero, el panadero, etc. A la inversa. Si en el proceso laboral los medios de producción ponen en evidencia su condición de productos de un trabajo precedente, esto ocurre debido a sus defectos. Un cuchillo que no corta, un hilo que a cada momento se rompe, hacen que se recuerde enérgicamente al cuchillero A y al hilandero E. En el producto bien logrado se ha desvanecido la mediación de sus propiedades de uso [*Gebrauchseigenschaften*] por parte del trabajo pretérito. (MARX, 2009a, 221-222; cf. 1962a, 197)

Como podemos observar –a diferencia de lo que ocurría en el apartado donde se ocupa de describir expresamente el fenómeno del fetichismo restringiéndolo al valor mercantil–, aquí Marx admite sin mayores reparos que el valor de uso *tampoco* “lleva escrito en la frente” que es una objetivación del trabajo. Reconoce así que la propiedad (*Eigenschaft*) útil del “producto bien logrado” –al igual que la propiedad (*Eigentum*) privada “bien lograda” de los capitalistas y terratenientes– constituye también una *enajenación* del trabajo social objetivado y, por tanto, un *fetichismo*. El encanto de este valor no-mercantil o pre-mercantil se rompe, sólo en parte, cuando algo va mal y la propiedad beneficiosa no funciona como tal. El *defecto* genera entonces la idea de algún trabajo *particular* mal hecho, pero de ningún modo el (re)conocimiento del trabajo *social* como creador de todas las *virtudes del fetichismo*.

Nuestra conclusión es, en este punto, la siguiente. Dado que la economía política supeditó el tratamiento del valor de uso al del valor de cambio, el mismo Marx, en su crítica explícita del fetichismo también tendió a

centrarse sólo en el valor mercantil y sus distintas metamorfosis. Eso hizo que no acabara de advertir que, en un régimen de producción disgregada, la *enajenación del trabajo social* conlleva siempre el *fetichismo del valor/poder autónomo de los productos sociales en general*, dentro y fuera del mercado, *empezando por los individuos mismos*. Las particularidades del fetichismo mercantil se enmarcan, pues, dentro de ese *carácter fetichista general* que atraviesa a la sociedad de mercado, enajenada de su práctica laboral conjunta. De todas maneras, es el mismo análisis marxiano el que nos enseña claramente que esa *enajenación del trabajo social* está en la base de todo fetichismo. Cuando los *medios de producción social se enajenan* bajo la forma de *propiedad privada*, entonces el *trabajo social vivo se enajena* bajo la forma de *trabajos independientes*, al mismo tiempo que el *trabajo social objetivado* se enajena bajo la forma de *poderes/valores propios de objetos y sujetos particulares*, lo que refuerza, a su vez, la apariencia de los medios de producción como *propiedad privada/ajena*<sup>167</sup>.

167 Antes de pasar al siguiente apartado, permítasenos referirnos de manera breve a la diferente interpretación del “fetichismo del valor de uso” ofrecida por Jean Baudrillard en su *Crítica de la economía política del signo* (1979; cf. 1972). Este autor empieza por desplazar completamente la atención desde el ámbito de la producción al del intercambio y el consumo de bienes, para luego, una vez allí, tomarse infinitamente más en serio al *estructuralismo* y al *psicoanálisis* que a Marx. En efecto, Baudrillard comienza por excluir del cuadro lo que la misma realidad le oculta, a saber: el *trabajo social* como *poder creador* de todo *poder social*, incluyendo el suyo propio. De este modo, el intelectual francés restringe su campo de reflexión a la mera superficie social, para mejor simular la máxima profundidad. Ese simulacro de profundidad consiste básicamente en reducir dogmáticamente todo *valor* a *valor semiótico*, es decir, a *puro signo*, a partir de una exageración de las reflexiones de Saussure sobre la lingüística: “Y es que aquí, como en economía política, estamos ante la noción de *valor*, en las dos ciencias se trata de un *sistema de equivalencia entre cosas de órdenes diferentes*: en una, un trabajo y un salario, en la otra, un significado y un significante.” (SAUSSURE, 1945, 105; cf. 1995, 115). Este pasaje, además de mostrar claramente que el *Cours de linguistique générale* constituye una fuente de inspiración para Baudrillard, nos permite advertir que las nociones de

## 2.2.2. El capitalismo como enajenación-expropiación del poder social

Acabamos de exponer básicamente en qué consiste la enajenación *práctica* o *material* que Marx, yendo más allá de Hegel y de Feuerbach, logra descubrir como el verdadero fundamento de toda extrañación meramente *cognitiva* o *ideológica*. Lo que ante todo se encuentra enajenado o separado de sí mismo, explica Marx, es el inmenso *poder material* (y *espiritual*) desarrollado por el trabajo social-humano a partir de todo lo que le brinda la naturaleza de la que forma parte. Cada enajenación de la

---

economía política del gran lingüista suizo no eran precisamente *críticas*, ni pretendían serlo. Pero eso no impide que Baudrillard lo ponga por encima de Marx. En efecto, según el francés, la producción y el intercambio de mercancías se enmarca en un sistema que nos oprime en la medida en que produce e intercambia *meros valores-signos*; por tanto, la *economía política tradicional* constituye sólo un aspecto de la *economía política del signo* (Cf. BAUDRILLARD, 1979, 143; cf. 1972, 149). Esa sería la perversa lógica de funcionamiento del capitalismo, su *inconsciente social* “estructurado como un lenguaje” (LACAN, 1966): un oscuro mecanismo *semiótico-opresor* al que Baudrillard le confiere el máximo *poder*, sin ahondar para nada en el origen de semejante fuerza. Este es el contexto dentro del cual Baudrillard afirma que también resulta fétichista atribuir a la mercancía un *valor de uso*. Pero no porque se pierda de vista que esa utilidad sólo existe (1) como objetivación del trabajo social y (2) en función de necesidades que son tan reales como socialmente elaboradas. El extravío de Baudrillard es aquí supremo. Para él, el problema no reside en que desaparezca el trabajo conjunto ni en que se pierda de vista el hecho de que las necesidades están culturalmente moldeadas: el problema es sencillamente que se acepte la existencia misma de necesidades, las cuales no son más que un puro *efecto ideológico* del sistema semiótico-opresor. *Todas ellas* constituyen sólo ficciones que funcionan como fuerzas productivas del orden existente, y por tanto jamás remiten a carencias materiales, sino a meras *abstracciones engañosas* que encuentran su espejo en el supuesto “valor de uso” de los objetos supuestamente destinados a saciarlas. De este modo, Baudrillard convierte la aceptación de la evidencia material de las necesidades en un “idealismo”, del cual sería reo, en parte, el propio Marx. Ahora bien, ¿qué se ofrece como alternativa a este pretendido “idealismo” parcial, sino un *idealismo consumado*, una *filosofía especulativa postmoderna*?

conciencia individual se enmarca así dentro de un proceso práctico en el que a toda la sociedad se le vuelven realmente *extrañas sus propias fuerzas productivas*, las cuales pasan a comportarse como poderes autónomos propios de entes particulares. Y hemos visto que en la base de esta enajenación social está la de los *medios de producción* convertidos en *propiedad privada/ajena*, bajo el control exclusivo de determinados productores “independientes”, lo cual se traduce en que el poder del trabajo social, invisibilizado como tal debido a esa fragmentación, se manifiesta inmediatamente como *poder exclusivo de los productos* –empezando por los propios individuos–, es decir como el *valor* y la *fuerza* que éstos presentan por sí mismos, fuera o dentro de la esfera del mercado.

El *capitalismo* como tal no es simplemente producción de mercancías, sino una forma especialmente desarrollada de sociedad de mercado, en la que la enajenación del poder social alcanza niveles extremos. Sin embargo, a diferencia de lo que suele pensarse, esto no se debe meramente al hecho de que en la sociedad capitalista *casi todo* se vuelva mercancía. Dicho de otro modo: no se trata de que bajo el capitalismo la sociedad alcance un *grado máximo de mercantilización*. Paradójicamente, la clave aquí también se esconde fuera del mercado, en aquello que lo hace posible, a saber: la *propiedad privada de las condiciones de trabajo*. Advertimos entonces que el capitalismo no se caracteriza sólo por la *privatización de los medios de producción*, sino sobre todo por la *privación de medios de producción* padecida por un sector mayoritario de la sociedad. En efecto, lo que distingue al capitalismo es precisamente la existencia de una *clase social desposeída* de los instrumentos y materiales que hacen posible producir los propios medios de vida. Ante esta imposibilidad de producir por y para sí mismas, las personas que integran esta clase se ven forzadas a convertir su



propia *fuerza de trabajo* en una *mercancía*<sup>168</sup>, e *intentar venderla* a los *propietarios* de medios de producción, quienes cuando la compran adquieren el derecho a *utilizarla* poniéndola a trabajar para sí mismos durante un determinado lapso de tiempo. Lo que entonces *obtienen a cambio* los vendedores-trabajadores es únicamente el acceso a los medios de vida imprescindibles para el mero mantenimiento de esa fuerza de trabajo como tal.

Ahora bien, estamos aquí frente a una determinada *formación histórico-política* de la sociedad, y no ante una situación dada de manera “natural”, a pesar las apariencias<sup>169</sup> y de lo que sostienen los ideólogos de la economía

168 “Para que alguien pueda vender *mercancías diferentes* de su fuerza de trabajo, ese alguien tendrá que poseer *medios de producción*, por ejemplo, materias primas, instrumentos de trabajo, etc.” (MARX, 2009a, 205; cf. 1962a, 183)

169 “El fact [hecho] de que en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo las condiciones laborales objetivas, o sea el trabajo objetivado, tienen que aumentar con relación al trabajo vivo [...] aparece a nivel del capital de esta manera: para él no es que un momento de la actividad social —el trabajo objetivado— se convierta en el cuerpo cada vez más poderoso del otro momento, del trabajo subjetivo, vivo, sino que —y esto es importante para el trabajo asalariado— las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal que se ofrece a la vista por su very extent [magnitud misma], y la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el *estar-objetivado* sino sobre el *estar-enajenado*, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos. Por cuanto a nivel del capital y del trabajo asalariado la creación de este cuerpo objetivo de la actividad acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediata —in fact [de hecho] este proceso de la objetivación se presenta como proceso de enajenación desde el punto de vista del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital—, esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente *mental*, no existente sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas.” (MARX, 1971b, 2: 394-395; cf. 1983a, 721-722). “En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social —pues esto es el proceso de la producción— se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en

burguesa<sup>170</sup>. No se trata, por tanto, de limitarse a constatar empíricamente que *sólo algunos individuos son propietarios privados* de los medios de producción, *mientras que otros se hallan fuera de ese grupo privilegiado*, sino de conocer los procesos prácticos concretos que constituyen la condición de posibilidad de esta sociedad capitalista, o sea, de preguntarnos por el *origen histórico* de tales *relaciones de producción*:

---

el objeto y viceversa. [...] Se trata del *proceso de enajenación* de su propio trabajo” (2009b, 19; cf. 1988b, 64-65). “Las *cosas* que son condiciones objetivas del trabajo, o sea los *medios de producción*, y las *cosas* que son condiciones objetivas para la conservación del obrero mismo, esto es los *medios de vida*, sólo se convierten en *capital* al enfrentarse al *trabajo asalariado*. El capital no es ninguna *cosa*, al igual que el dinero no lo es. En el capital, como en el dinero, determinadas *relaciones de producción sociales entre personas* se presentan como *relaciones entre cosas* y personas, o determinadas relaciones sociales aparecen como *propiedades naturales sociales* [*gesellschaftliche Natureigenschaften*] de las cosas.” (2009b, 37-38 [trad. rev.]; cf. 1988b, 79).

170 “Los economistas proceden de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones –las de la producción burguesa– son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay.” (1987a, 77; cf. 1896, 167-168). “Los economistas burgueses están tan enclaustrados en las representaciones de determinada etapa histórica de desarrollo de la sociedad, que la necesidad de que se *objetiven* los poderes sociales del trabajo se les aparece como inseparable de la necesidad de que los mismos se *enajenen* con respecto al trabajo vivo.” (1971b, 2: 395; cf. 1983a, 722). “En esta contradicción, la economía política se limitaba a expresar la esencia de la producción capitalista o, si se quiere, del trabajo asalariado; del trabajo enajenado de sí mismo, que se enfrenta a la riqueza creada por él como riqueza ajena, a su propia fuerza productiva como fuerza productiva de su producto, a su enriquecimiento como empobrecimiento, a su poder social como poder de la sociedad sobre él. Pero, esta forma histórica determinada y *específica* del

¿cómo surge este extraño fenómeno de que nos encontramos en el mercado un grupo de compradores que poseen tierras, maquinaria, materias primas y medios de vida, que son todos, fuera de la tierra virgen, *productos del trabajo*, y, por otro lado, un grupo de vendedores que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo, sus brazos laboriosos y sus cerebros? ¿Cómo se explica que uno de los grupos compre constantemente para obtener una ganancia y enriquecerse, mientras que el otro grupo vende constantemente para ganar el sustento de su vida? La investigación de este problema sería la investigación de aquello que los economistas denominan «*acumulación originaria o previa*», pero que debería llamarse, *expropiación originaria*. Y veríamos entonces que esta llamada *acumulación originaria* no es sino una

---

trabajo social, tal y como se manifiesta en la producción capitalista es proclamada por estos economistas como la forma general, eterna, [como una serie de] verdades naturales y *estas* relaciones de producción como las relaciones absolutamente (no históricamente) necesarias, naturales y racionales, del trabajo social. [...] Y al contraponer así en términos absolutos, de una parte, el *trabajo* (idéntico para ellos al trabajo asalariado) y, de otra parte, en términos igualmente absolutos, el *capital* presentando la riqueza de quien no trabaja y la pobreza del trabajador como la fuente única de la riqueza, se mueven constantemente en [un círculo de] contradicciones absolutas, sin tener ni la más leve noción de ello.” (1980c, 3: 230-231 [trad. rev.; los agregados entre corchetes pertenecen a la edición citada]; cf. 1968b, 255). “El producto pasa, por tanto, a ser determinante sobre el productor, el objeto se impone al sujeto, el trabajo realizado al trabajo que ha de realizarse, etc. En todas estas concepciones, el trabajo pretérito no se manifiesta como un momento meramente objetivo del trabajo vivo y subsumido por él, sino a la inversa; no como un elemento de poder del trabajo vivo, sino como poder sobre este trabajo. Para justificar, incluso *tecnológicamente*, la *forma específicamente social*, es decir, la *forma capitalista*, en que se invierte la relación entre el trabajo y las condiciones de trabajo, de tal modo que no es el trabajador quien emplea las condiciones, sino éstas las que emplean al trabajador, los economistas asignan al momento objetivo del trabajo una falsa importancia con respecto al trabajo mismo.” (1980c, 3: 245 [trad. rev.]; cf. 1968b, 271).

serie de procesos históricos que acabaron *destruyendo* la *unidad originaria* que existía entre el hombre [*Man*] trabajador y sus medios de trabajo. (MARX, 1981i, 55 [trad. rev.]; cf. 1913, 73-74)

Por lo tanto, lo que caracteriza al capitalismo desde sus inicios no es simplemente que algunos acceden a la propiedad privada de medios de producción y otros no, sino más bien que esa *propiedad privada acumulada* por los primeros proviene directamente de la *no-propiedad* de los segundos. En efecto, el sistema en su totalidad no funciona *a pesar de* que haya personas que no poseen sus propios medios de producción sino precisamente *gracias a* eso. La falta de acceso a la propiedad de las condiciones de trabajo por una parte importante de la población, pues, no constituye ningún problema para el capitalismo, sino todo lo contrario: *es su condición de posibilidad*. Lo cual significa que esta sociedad no se fundamenta en la *apropiación privada generalizada* de los medios de producción sociales, sino más bien en la *expropiación y concentración privada exclusiva* de esos medios y, con ellos, de la fuerza colectiva en general. Bajo el capitalismo, por tanto, la *enajenación* del poder social equivale a su *expropiación y acumulación* por las clases *propietarias* (o clases *fetiché*) a costa de la clase *expropiada-trabajadora*. Ahora bien, el hecho de que la enajenación-expropiación perjudique principalmente a esta última clase, no significa que las otras no se vean también profundamente afectadas por la miseria constitutiva de semejante realidad social, en la que el poder creado por el trabajo conjunto se presenta –de manera fetichista– como propiedad exclusiva de algunos<sup>171</sup>.

---

171 “La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente a sus anchas y confirmada en esa autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en ella la *apariencia* de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la enajenación, descubre en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 35; cf. 1962,

Según Marx, esa *expropiación/acumulación* capitalista del poder social se efectúa de dos maneras complementarias entre sí (cf. 2009a; 1962a [sección 7ª]). Una de ellas es *no-mercantil* o *pre-mercantil* porque se realiza *por fuera del mercado*: es la tradicionalmente llamada “acumulación primitiva” (u “originaria”), rebautizada hace poco como “acumulación por desposesión” (cf. HARVEY, 2004; 2003 [cap. 4]). La otra es la que se conoce como “reproducción del capital”, y consiste en la *generación de plusvalor dentro de la marco del intercambio mercantil, mediante la explotación de la mercancía fuerza de trabajo*; por eso se la denomina también “acumulación por explotación”. A continuación presentaremos brevemente los rasgos esenciales de estas dos grandes variantes de la expropiación-enajenación capitalista.

La acumulación por desposesión o primitiva es la fundamental, como vimos, porque *crea las relaciones de producción capitalistas*, es decir, porque impone la particular forma de *propiedad sobre las condiciones de trabajo* que constituye la base de esta sociedad. Esta modalidad originaria de acumulación tiene su eje, por tanto, *en la expropiación directa de medios de producción* con un doble resultado: por una parte, la concentración de esos medios como *propiedad privada exclusiva* de los grupos sociales dominantes; por la otra, la generación de proletarios o “trabajadores libres”<sup>172</sup>, es decir, la *creación de la fuerza de trabajo como mercancía productora de valor mercantil*<sup>173</sup>:

---

37).

172 “*Trabajadores libres* en el doble sentido de que ni están incluidos directamente entre los medios de producción –como sí lo están los esclavos, siervos de la gleba, etcétera–, ni tampoco les pertenecen a ellos los medios de producción –a la inversa de lo que ocurre con el campesino que trabaja su propia tierra, etcétera–, hallándose, por el contrario, libres y desembarazados de esos medios de producción.” (MARX, 2009a, 892-893; cf. 1962a, 742)

173 “Para la transformación del *dinero* en *capital* el poseedor de dinero [y medios de producción] tiene que encontrar en el *mercado de mercancías* al

Un examen más detallado de la descripción marxiana de la acumulación primitiva revela un amplio abanico de procesos, que incluyen la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión por la fuerza de las poblaciones campesinas; la conversión de varios tipos de derechos de propiedad (comunal, colectiva, estatal, etc.) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión del acceso a bienes comunales; la

---

*obrero libre; libre* en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto ser humano libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo.” (MARX, 2009a, 205 [trad. rev.]; cf. 1962a, 183). Más adelante, Marx vuelve a subrayar repetidas veces este requisito específico del *capital* en cuanto tal: “Sus condiciones *históricas* de existencia no están dadas, en absoluto, con la circulación mercantil y la dineraria. Surge tan sólo cuando el poseedor de medios de producción y medios de subsistencia encuentra en el mercado al *trabajador libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, y *esta condición histórica* entraña una historia universal. El *capital*, por consiguiente, anuncia desde el primer momento una nueva *época* en el proceso de la producción social.” (2009a, 207; cf. 1962a, 184). “El proceso que crea a la relación del capital, pues, no puede ser otro que el *proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo*, proceso que, por una parte, *transforma en capital* los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en *asalariados*. La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que el *proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción*.” (2009a, 893; cf. 1962a, 742) “Esta *acumulación originaria* desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el *pecado original* en la teología. Adán mordió la manzana, y con ello el pecado se posesionó del género humano. Se nos explica su origen contándolo como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos había, por un lado, una élite diligente, inteligente y ante todo ahorrativa, y por el otro una pandilla de vagos y holgazanes, que dilapidaban todo lo que tenían y aun más. Cierto que la leyenda del pecado original teológico nos cuenta cómo el ser humano se vio condenado a ganarse el pan con el sudor de su frente, mientras que la historia del pecado original económico nos revela cómo hay gente que para ganarse el pan no necesita sudar, ni mucho menos. Tanto da. Ocurrió así que los primeros *acumularon riqueza* y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca *la pobreza de la gran masa* –que aun hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas– y *la riqueza de unos pocos*, que crece continuamente aunque sus

mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; los procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de bienes (incluidos los recursos naturales); la monetarización del intercambio y los impuestos, en particular sobre la tierra; la trata de esclavos; y la usura, la deuda nacional y más recientemente el sistema de crédito. El Estado, con su monopolio de la violencia y su definición de la legalidad, desempeña un papel decisivo en el respaldo y promoción de estos procesos y [...] hay abundantes pruebas de que la transición al desarrollo capitalista fue y sigue siendo vitalmente dependiente de la actitud del Estado. (HARVEY, 2004, 116; cf. 2003, 145) <sup>174</sup>

En cambio, la *reproducción del capital* o acumulación por explotación es más sutil, más “pacífica” y “civilizada”. Ante todo, porque ella entra en

---

poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo. [...] En la historia real el gran papel lo desempeñan, como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia. En la economía política, tan apacible, desde tiempos inmemoriales ha imperado el idilio. El derecho y el «trabajo» fueron desde épocas pretéritas los únicos medios de enriquecimiento [...]. En realidad, los métodos de la acumulación originaria son cualquier cosa menos idílicos.” (2009a, 891-892 [trad. rev.]; cf. 1962a, 741-742). “La *expropiación que despoja de la tierra al trabajador*, constituye el fundamento de todo el proceso.” (2009a, 895; cf. 1962a, 744). “De esta suerte, la población rural, expropiada por la violencia, expulsada de sus tierras y reducidas al vagabundaje, fue obligada a someterse, mediante una *legislación terrorista y grotesca* y a fuerza de latigazos, hierros candentes y tormentos, a la disciplina que requería el sistema del trabajo asalariado.” (2009a, 922; cf. 1962a, 765). En el capítulo quinto del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1690) de John Locke encontramos una primera versión del mito liberal que intenta legitimar el derecho a la acumulación originaria de propiedad privada en un supuesto *trabajo individual* inicial (cf. 1990; 1980).

174 Volveremos a insistir de manera recurrente sobre el carácter fundamental de esta acumulación por desposesión *pre-mercantil*. Y en el siguiente apartado subrayaremos en particular la función clave que cumple el Estado en esta particular distribución y consolidación de la propiedad sobre los medios de producción que caracteriza al capitalismo. La economía está siempre atravesada por la *política*, incluso por la mera política *institucional*.

escena cuando *ya ha sido consumada una acumulación primitiva de medios de producción* –lo que no impide que haya otras aún en curso, o todavía por perpetrar–, y entonces aparece ya como algo *normal* o “natural” –vale decir, como “algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo” (MARX Y ENGELS, 1970a, 47; cf. 1978d, 43)– la *propiedad privada exclusiva* de esos medios de producción previamente expropiados-enajenados, de una parte, y la correspondiente *proletarización*, de la otra. Ese es el “*punto de partida*” (MARX, 2009a, 891; cf. 1962a, 741) de la nueva forma de acumulación/expropiación que se realiza ahora *a través del intercambio mercantil* entre el capitalista y el trabajador asalariado. Analicemos ahora cómo funciona este peculiar intercambio que hace posible la fetichista *reproducción del capital* como si éste fuese un “sujeto automático”, el “*sujeto de un proceso en el cual, cambiando continuamente las formas de dinero y mercancía, modifica su propia magnitud, en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor [mercantil] originario, se autovaloriza.*” (MARX, 2009a, 188; cf. 1962a, 168-169).

El *proletario*, como vimos, al no contar con medios de producción propios que le permitan producir los valores de uso necesarios para subsistir –ya sea consumiéndolos o intercambiándolos–, se ve forzado a tratar de vender en el mercado lo único de que dispone: “*su fuerza de trabajo* misma, la que sólo existe en la corporeidad viva que le es inherente” (MARX, 2009a, 205; cf. 1962a, 183). Y únicamente mientras tenga éxito en ese intento se convertirá en un *trabajador asalariado*. Ahora bien, no sólo para el obrero la fuerza de trabajo tiene un carácter de *mercancía única*, sino también para los intereses del capitalista, aunque en un sentido distinto. Precisamente en el sentido de que el dinero solamente puede transformarse



en *capital* –o sea, en *dinero que genera más dinero*– cuando con él se compra precisamente *esa* mercancía extraordinaria, *única* en su género, que es la fuerza de trabajo. ¿Por qué? Porque es la sola mercancía cuyo *valor de uso*<sup>175</sup> no sólo sirve para producir otros valores de uso, sino que al hacerlo *genera valor mercantil*. Así es, *independientemente de su propio valor de cambio* como mercancía, *fuera del mercado*, en su mero *uso como trabajo* por parte del capitalista, esa mercancía no solamente *produce valor mercantil*, sino que incluso produce *más valor mercantil que el que ella misma posee*. Y sin embargo, es tratada “como cualquier otra mercancía” (2009a, 213; cf. 1962a, 189). He aquí la principal aberración lógica –y no simplemente ética–, la base profundamente *irracional* de la aparente racionalidad del sistema capitalista: lo que se presenta como *mero valor de uso* de la fuerza de trabajo es *puro valor de cambio*; lo que se supone que sólo es la *utilidad no-mercantil* de la capacidad de trabajo es, en realidad, pura *utilidad mercantil* para el capitalista. *El trabajador no recibe nada a cambio del valor mercantil que crea con su trabajo* porque ese valor sólo aparece como parte de su *valor de uso ya adquirido y utilizado por el capitalista*, es decir, de su *trabajo vivo enajenado*. El capitalista, pues, sólo paga por el valor de cambio de la *fuerza de trabajo*, de la capacidad de trabajar, no por el valor

---

175 “El uso de la fuerza de trabajo es *el trabajo mismo*. El comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo *trabajar* a su vendedor.” (MARX, 2009a, 215; cf. 1962a, 192). “El valor de uso de la fuerza de trabajo, el *trabajo* mismo, le pertenece tan poco a su vendedor como al comerciante en aceites el valor de uso del aceite vendido.” (2009a, 235; cf. 1962a, 208). “El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el de cualquier otra mercancía, se efectúa *fuera del mercado* o de la *esfera de la circulación*. Abandonemos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta *sede de la producción* [...]. Se hará luz, finalmente, sobre el *misterio* que envuelve la *producción del plusvalor*.” (2009a, 213-214; cf. 1962a, 189).

de cambio (mayor) creado durante el trabajo mismo, del cual se *apropia*:

Desde el momento en que el obrero pisa el taller del capitalista, el *valor de uso* de su fuerza de trabajo, y por tanto su uso, *el trabajo*, pertenece al capitalista. Mediante la *compra de la fuerza de trabajo*, el capitalista ha *incorporado* la actividad laboral misma, como fermento vivo, a los elementos muertos que componen el producto, y que también le pertenecen. Desde su punto de vista el *proceso laboral* no es más que el consumo de la mercancía fuerza de trabajo, comprada por él, y a la que sin embargo sólo puede consumir si le *adiciona medios de producción*. El proceso de trabajo es un proceso entre cosas que el capitalista ha *comprado*, *entre cosas que le pertenecen*. De ahí que también le pertenezca el *producto de ese proceso*, al igual que el producto del proceso de fermentación efectuado en su bodega. (MARX, 2009a, 225; cf. 1962a, 200)

Allí radica, pues, todo el misterio de esa generación de *plusvalor*<sup>176</sup> que caracteriza al capital, de ese aumento de su valor originario, que inmediatamente aparece como una mágica *autovalorización* que es propia del dinero puesto a circular como capital, y que adopta denominaciones diversas: “rédito”, “rendimiento”, “renta”, “utilidad”, “beneficio”, “ganancia”, “interés” etc.

Al transformar el dinero en mercancías que sirven como materias formadoras de un nuevo producto o como factores del proceso laboral, al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma *valor*, trabajo pretérito,

---

176 El término utilizado por Marx es *Mehrwert*, que literalmente significa “más-valor”. Se lo ha traducido al castellano de diversas maneras, como “plusvalía”, “plusvalor”, “valor excedente”, etc. Aunque el uso de “plusvalía” se encuentra muy extendido, creemos que “plusvalor” constituye una traducción más transparente y adecuada (cf. SCARON, 2009, XVIII-XIX).

objetivado, *muerto*, en capital, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en un monstruo animado que comienza a «trabajar», cual si tuviera dentro del cuerpo el amor. (MARX, 2009a, 236; cf. 1962a, 209)

Toda esta fetichista “reproducción del capital” tiene como único fundamento, pues, el hecho de que se considere a la fuerza de trabajo como *una mercancía más*, con un valor de cambio y un valor de uso, sin reparar en el detalle de que es la *única mercancía cuyo uso produce valor mercantil*. Es por eso que la generación de plusvalor por parte del capital – su aparente reproducción propia– no es otra cosa que la *expropiación-enajenación del trabajo vivo y sus productos*, por los que el obrero no recibe *nada* a cambio. No se le paga por el valor mercantil producido por el *uso de su fuerza de trabajo* –es decir, por su *trabajo* realizado–, sino sólo por el valor mercantil de su fuerza de trabajo. Este valor de cambio está dado –como en el caso de las otras mercancías– por la *cantidad media de trabajo social que requiere su producción*, cantidad que en este caso está representada por la suma de valor mercantil de los medios de subsistencia necesarios para mantener la fuerza de trabajo del obrero<sup>177</sup>.

177 “El valor [mercantil] de la fuerza de trabajo, al igual que el de toda otra mercancía, se determina por el *tiempo de trabajo [socialmente] necesario* para la producción, y por tanto también para la reproducción, de ese artículo específico. En la medida en que es valor [mercantil], la fuerza de trabajo misma representa únicamente una cantidad determinada de trabajo medio social *objetivada* en ella. La fuerza de trabajo sólo existe como facultad del individuo vivo. Su producción, pues, presupone la existencia de éste. Una vez dada dicha existencia, la producción de la fuerza de trabajo consiste en su propia reproducción o conservación. Para su conservación el individuo vivo requiere cierta cantidad de medios de subsistencia. Por tanto, el tiempo de trabajo necesario para la producción de la fuerza de trabajo se resuelve en el tiempo de trabajo necesario para la producción de dichos medios de subsistencia, o, dicho de otra manera, el *valor [mercantil] de la fuerza de trabajo* es el *valor [mercantil] de los medios de subsistencia necesarios* para la conservación del poseedor de aquélla.” (cf MARX, 2009a, 207-214 [aquí 207]; 1962a, 184-191 [aquí 184-185])

Ahora bien, como vimos, esta magnitud de valor mercantil es *menor* que la que el obrero produce mediante su *uso* como trabajo vivo. Esto significa que *sólo con una parte de su jornada laboral* el trabajador genera y restituye la cantidad de valor mercantil (o sea, de trabajo social promedio objetivado) que su propia fuerza de trabajo representa –y que es lo que efectivamente se le paga–, mientras que durante el resto de la jornada *trabaja gratis para el capitalista*. Marx llama “trabajo necesario” (*notwendige Arbeit*) a esa porción del tiempo de trabajo en la que el obrero devuelve el *equivalente* de lo que recibe, o mejor, la cantidad media de trabajo social que él mismo *cuesta*<sup>178</sup>. En cambio, lo que trabaja de más es “plustrabajo” (*Mehrarbeit*), el cual se traduce en “plusproducto” (*Mehrprodukt*) enajenado, que el fetichismo convierte en “plusvalor” (*Mehrwert*) como algo *propio* del capital:

El segundo período del proceso laboral, que el obrero proyecta más allá de los límites del trabajo necesario, no cabe duda de que le cuesta trabajo, gasto de fuerza laboral, pero no genera *ningún valor* [mercantil] para él. Genera *plusvalor*, que le sonríe al capitalista con todo el encanto cautivante de algo creado de la nada. Llamo a esta parte de la jornada laboral *tiempo de plustrabajo*, y al trabajo gastado en él, *plustrabajo* (surplus labour). Así como para comprender el *valor* [mercantil] *en general* lo decisivo es concebirlo como mero *coágulo de tiempo de trabajo*, como nada más que [cantidad de] trabajo objetivado, para comprender el *plusvalor* es necesario concebirlo como mero *coágulo de tiempo de plustrabajo*, como nada más que *plustrabajo*

---

178 “Es por eso que a la parte de la jornada laboral en la que se efectúa esa reproducción la denomino *tiempo de trabajo necesario*, y al trabajo gastado durante la misma, *trabajo necesario*. Necesario para el trabajador, porque es independiente de la forma social de su trabajo. Necesario para el capital y su mundo, porque éstos se basan en la existencia permanente del obrero.” (MARX, 2009a, 261; cf. 1962a, 230-231)

*objetivado*. Es sólo la *forma* en que se explota ese plustrabajo al productor directo, al trabajador, lo que distingue las formaciones económico-sociales, por ejemplo la sociedad esclavista de la que se funda en el trabajo asalariado. (MARX, 2009a, 261; cf. 1962a, 231)

Por lo tanto, esta expropiación-enajenación de plustrabajo, plusproducto y *pluspoder*, más conocida como *explotación* del trabajador asalariado, constituye la base de la “reproducción del capital” o acumulación capitalista *a través del intercambio mercantil*<sup>179</sup>. Sin embargo, no debemos

---

179 “El poseedor de dinero ha pagado el *valor* [mercantil] *de una jornada* de fuerza de trabajo; le pertenece, por consiguiente, *su uso durante la jornada*, el *trabajo de una jornada*. La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral, pese a que la fuerza de trabajo pueda operar o trabajar durante un día entero, y el hecho, por ende, de que el valor [mercantil] creado por el uso de aquélla durante un día sea [por ejemplo] dos veces mayor que el valor [mercantil] diario de la misma, constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero en absoluto una injusticia en perjuicio del vendedor.” (MARX, 2009a, 235; cf. 1962a, 208). Debería resultar evidente que cuando Marx afirma aquí que no hay ninguna “injusticia en perjuicio del vendedor” está siendo amargamente *irónico* –planteando las cosas tal como *aparecen* y son legitimadas por la economía política, la moral y el derecho burgueses–, pero con la intención de denunciar precisamente la profunda *irracionalidad* e *injusticia* –la aberración lógica y ética– que supone la consideración de la fuerza de trabajo *como una mercancía cualquiera*, es decir –según otro sarcasmo–, “conforme a las leyes eternas del intercambio mercantil” (2009a, 234; cf. 1962a, 208). Esto debería resultar evidente, insistimos, pero sin embargo hay quien en este punto lee a Marx de manera *literal* (cf. GUERRERO, 2009). Véase también lo que escribía Marx en la *Miseria de la filosofía* luego de citar un pasaje en donde Ricardo explica como, independientemente de la demanda, el salario desciende al disminuirse los gastos de mantenimiento de los seres humanos, al igual que el precio de los sombreros desciende al disminuirse sus gastos de fabricación: “Desde luego, el lenguaje de Ricardo no puede ser más cínico. Poner en el mismo nivel los gastos de fabricación de sombreros y los gastos de sostenimiento del hombre [*homme*], es transformar al hombre en sombrero. Pero no alborotemos mucho hablando de cinismo. El cinismo está en las cosas y no en las palabras que expresan tales cosas. Escritores franceses tales como Droz, Blanqui, Rossi y otros se dan la inocente satisfacción de demostrar su superioridad sobre los economistas ingleses tratando de guardar la etiqueta de un lenguaje «humanitario»; si reprochan a Ricardo y a su escuela su lenguaje cínico, es porque les resulta desagradable ver expuestas las relaciones económicas en toda su crudeza, ver descubiertos

olvidar que este proceso siempre se funda a su vez sobre la otra forma de enajenación-acumulación capitalista, a saber: la *apropiación privada exclusiva de los medios de producción*, que se traduce en la existencia del proletariado y, con él, del trabajo asalariado y del capital. Bajo el régimen capitalista de producción, pues, la *enajenación* del poder desarrollado por el trabajo social consiste en una *doble expropiación* que asume la forma fetichista del valor/poder como *propiedad exclusiva*.

En el apartado anterior vimos de qué manera el carácter invisible del trabajo social desarticulado por la propiedad privada de los medios de producción hace que el fetichismo también afecte la apariencia de los *sujetos* producidos por una sociedad así, los cuales presentan su valor, su riqueza, su poder, como una *propiedad individual*. Observamos entonces cómo la misma propiedad (*Eigentum*) privada de los medios de producción –base de la producción mercantil– se muestra “naturalmente” como una propiedad (*Eigenschaft*) socialmente útil de los productores “autónomos”, a la vez que aparece como una propiedad (*Eigenschaft*) “natural” de las condiciones de trabajo el hecho de ser propiedad (*Eigentum*) privada de un particular. Y también anticipamos que la *propiedad privada exclusiva* de esos medios ostentada por capitalistas y terratenientes –base del capitalismo– se manifiesta como una *propiedad benéfica sólo inherente a tales individuos*.

De este modo, paradójicamente, la *acumulación por desposesión* –la expropiación pre-mercantil de medios de producción y de vida– produce pronto la apariencia de que las clases (des)poseedoras –es decir, expropiadoras de los objetos e instrumentos de trabajo– son más bien las que *generan puestos de trabajo* para la sociedad. Mientras que la

---

los misterios de la burguesía.” (MARX, 1987a, 19; cf. 1896, 65-66).

*acumulación por explotación* –la expropiación de plusvalor al obrero asalariado por parte del empresario capitalista– aparece como un proceso de producción de riqueza en el que *también los capitalistas y los terratenientes crean valor*. En efecto, el *plusvalor* extraído al trabajador no sólo se convierte en la *ganancia* (o beneficio) del comprador directo de la fuerza de trabajo –el empresario industrial o comercial–, sino también en el *interés* que cobra el prestamista y en la renta del suelo percibida por el terrateniente<sup>180</sup>.

180 “*La renta del suelo, el interés y la ganancia industrial [o comercial]* no son más que *otros tantos nombres diversos para expresar las diversas partes del plusvalor* de la mercancía o del *trabajo no retribuido que en ella se materializa*, y brotan todas *por igual de esta fuente y sólo de ella*. No provienen del *suelo* como tal, ni del *capital* de por sí; mas el suelo y el capital [financiero] permiten a sus poseedores obtener su parte correspondiente en el plusvalor que el empresario estruja al obrero. [...] Es el empresario capitalista quien extrae directamente al obrero este plusvalor, cualquiera que sea la parte que, en último término, pueda reservarse. Por eso, esta relación entre el empresario capitalista y el obrero asalariado es la piedra angular de todo el sistema de trabajo asalariado y de todo el régimen actual de producción.” (MARX, 1981i, 61-62 [trad. rev.]; cf. 1913, 90-91). Véase también el ya citado capítulo sobre “La fórmula trinitaria”, en donde se lee lo siguiente: “En capital-ganancia o, mejor aun, capital-interés, suelo-renta de la tierra, trabajo-salario, en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social: el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza donde *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* rondan espectralmente como caracteres sociales y, al propio tiempo de manera directa, como meras cosas. El gran mérito de la economía clásica consiste en haber disuelto esa falsa apariencia, esa superchería, esa autonomización recíproca y ese esclerosamiento de los diferentes elementos sociales de la riqueza, esa personificación de las cosas y cosificación de las relaciones de producción, esa religión de la vida cotidiana, puesto que reduce el interés a una parte de la ganancia y la renta al excedente sobre la ganancia media, de tal manera que ambos coinciden en el plusvalor; puesto que presenta el proceso de circulación como mera metamorfosis de las formas y finalmente, en el proceso inmediato de producción, reduce el valor y el plusvalor de las mercancías al trabajo. No obstante, incluso sus mejores portavoces, como no podía ser de otra manera desde el punto de vista burgués, siguen siendo prisioneros, en mayor o menor medida del mundo de

En este mundo invertido, pues, la clase obrera –lejos de ser reconocida como la única que *con su trabajo produce poder*– aparece como el sector social que *sólo trabaja gracias a los poderosos*, quienes, a su vez, –lejos de mostrarse como expropiadores de trabajo y poder ajenos– se presentan como las más importantes e imprescindibles fuentes de riqueza y poder de la sociedad. Los proletarios no sólo se ven a sí mismos como débiles y dependientes de la generosidad de los “dadores de trabajo”, sino que además, cuando consiguen vender su *fuerza de trabajo*, creen ser retribuidos en función del trabajo realizado. En efecto,

como el obrero sólo cobra su salario *después* de realizar su trabajo y como, además, sabe que lo que entrega realmente al capitalista es su trabajo, necesariamente se imagina que el valor o precio de su fuerza de trabajo es el *precio o valor de su trabajo mismo*. Si el precio de su fuerza de trabajo son tres chelines, en los que se materializan seis horas de trabajo, y si trabaja doce horas, forzosamente tiene que representarse esos tres chelines como el valor o precio de doce horas de trabajo, aunque estas doce horas de trabajo representan un valor de seis chelines. De aquí se desprenden dos conclusiones: *Primera*. El *valor o precio de la fuerza de trabajo* reviste la apariencia del *precio o valor del trabajo mismo*, aunque en rigor las expresiones «valor» y «precio» del trabajo carecen de sentido. *Segunda*. Aunque sólo se *paga* una parte del trabajo diario del obrero, mientras que la otra parte queda *sin retribuir*, y aunque este trabajo no retribuido o plustrabajo es

---

la apariencia críticamente disuelto por ellos, y por ende todos incurrirán más o menos en inconsecuencias, semiverdades y contradicciones no resueltas.” (cf. MARX, 2009d, 1037-1057 [aquí 1056]; MARX, 1964, 822-839 [aquí 838]).



precisamente el fondo del que sale la *plusvalía o ganancia*, parece como si todo el trabajo fuese trabajo retribuido. (MARX, 1981i, 58-59; cf. 1913, 82-83) <sup>181</sup>

Observamos una vez más que, bajo los efectos del fetichismo inherente a esta enajenación-expropiación del trabajo social, no sólo los objetos sino también los sujetos parecen poseer *por sí mismos* un valor/poder profundamente *desigual*. La riqueza de cada quien no se presenta de manera inmediata como un determinado producto del trabajo colectivo, sino como una propiedad individual exclusiva. E incluso quienes sólo poseen su fuerza de trabajo son vistos como *propietarios autónomos* de la misma. Este *fetichismo del individuo soberano y su propiedad* (cf. STIRNER, 1976; 1972; MARX Y ENGELS, 1970a, 123-539; 1978d, 101-436) constituye el núcleo de la filosofía, la moral y el derecho característicos de la sociedad burguesa. Y no se contradice en absoluto con la veneración de un único Dios todopoderoso que concentra en sí mismo todas las *propiedades positivas* imaginables, religión cuyo misterio creyó desvelar por completo Feuerbach (cf. 1995; 1956; 2005; 1982),<sup>182</sup> sin ver “que el «sentimiento religioso» mismo es un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma social” (MARX, 1970, 667 [tesis 7]; cf. 1978e, 7):

Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como ante *mercancías*, o sea *valores*, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma *de cosas*, como *trabajo humano indiferenciado [y transfigurado]*, la forma de

181 “La forma del salario, pues, borra toda huella de la división de la jornada laboral entre trabajo necesario y plustrabajo, entre trabajo pago e impago. Todo el trabajo aparece como trabajo pago.” (MARX, 2009a, 657; cf. 1962a, 562).

182 Véase más arriba: de 1.5.2 a 1.5.5, y 2.1.

*religión* más adecuada es el *cristianismo*, con su culto del ser humano abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo, deísmo, etc. (MARX, 2009a, 96 [trad. rev.]; cf. 1962a, 93)

Por lo demás, la enorme afinidad del capitalismo con el judaísmo también está sobradamente demostrada<sup>183</sup>. Pero para comprender aún mejor al individualismo y a la religión judeocristiana como formas *constitutivas* de la sociedad capitalista, deberemos abordar también el problema del *Estado* burgués en su idealidad y, sobre todo, en su materialidad.

### 2.2.3. El Estado inherente al capitalismo

Ya hemos señalado explícitamente<sup>184</sup> que nosotros –inspirados en Gramsci– damos al concepto de “política” un sentido que se amplía hasta abarcar toda la actividad humana, esto es, toda la *producción de la sociedad*. De modo que para nosotros la *economía* es sólo la parte fundamental de la *política*: es siempre, pues, “economía política” *en este sentido*, que –recordémoslo– difiere del tradicionalmente otorgado a tal expresión.

Por lo tanto, toda producción es siempre también producción *política* del propio *ordenamiento social* que la condiciona por entero<sup>185</sup>. Ese orden

---

183 Véanse la segunda parte de “La cuestión judía” (MARX, 1978b, 201-208; cf. 1981c, 371-377) y el apartado 3.b, –escrito por Marx– en el capítulo VI de *La sagrada familia* (MARX Y ENGELS, 1978e, 122-136; cf. 1962, 112-125).

184 Véase, sobre todo, la Introducción, 1.6 y 2.2.2.

185 “Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.” “Nos encontramos, pues, con el

social está dado fundamentalmente por unas particulares *relaciones de producción*, vale decir, por una específica *forma de distribución de la propiedad* sobre los medios de producción y los productos, que se traduce en una concreta *forma de distribución del poder* generado por el trabajo social. Es precisamente por eso que decimos que *la economía es parte basal de la política misma*, o sea, de las *relaciones de poder* que definen la reproducción del orden social existente o la producción de uno diferente.

Hemos visto que el capitalismo se funda en la expropiación –o apropiación excluyente/exclusiva– de los medios de producción de la sociedad, por las clases dominantes. Entre todos esos medios de producción expropiados hay uno que reviste especial importancia para la creación de cualquier orden

---

hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción.” “Es decir, no se parte de lo que los seres humanos dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del ser humano predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al ser humano de carne y hueso; se parte del ser humano que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. [...] La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.” “Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas. Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real.” (MARX Y ENGELS, 1970a, 19-20, 25, 26 y 27 [trad. rev.]; cf. 1978d, 21, 25, 26-27 y 27).

social. Se trata de la *organización normativa* de la sociedad. A diferencia de todos los otros medios de producción social, la organización normativa tiene la peculiaridad de ser *exclusivamente un medio de producción de orden*, un *instrumento político*. Abarca el *conjunto de leyes* (preceptos, reglas, etc.) que los miembros de la sociedad deben obedecer, y prevé un *conjunto de acciones coercitivas* para hacer frente a eventuales casos de desobediencia.

Ahora bien, la organización normativa presenta formas históricas extremadamente diversas, que preceden largamente a su existencia como *Estado* en la sociedad moderna. No existe, por tanto, una organización normativa *en general*, así como tampoco existe *en general* el *proceso de trabajo*, la *producción de valores de uso*:

Podría parecer por ello que para hablar de la producción a secas debiéramos o bien seguir el proceso de desarrollo histórico en sus diferentes fases, o bien declarar desde el comienzo que estamos ante una determinada época histórica, por ejemplo, de la moderna producción burguesa, la cual es en realidad nuestro tema específico. Pero todas las épocas de la producción tienen ciertos rasgos en común, ciertas determinaciones comunes. La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene un sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición. Sin embargo, lo *general* o lo común, extraído por comparación, es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes sólo a algunas. [Ciertas] determinaciones serán comunes a la época más moderna y a la más antigua. (MARX, 1971a, 1: 5 [el añadido entre corchetes no es nuestro]; cf. 1983a, 20)

La *producción de valores de uso*, o *bienes*, no modifica su naturaleza *general* por el hecho de efectuarse *para* el capitalista y bajo su fiscalización. De ahí que en un comienzo debamos investigar el *proceso de trabajo* prescindiendo de la *forma social determinada* que asuma. (MARX, 2009a, 215; cf. 1962a, 192)

De manera análoga, pues, nosotros iniciamos por mencionar brevemente los rasgos comunes a *toda organización normativa* “prescindiendo de la *forma social determinada* que asuma”, antes de pasar a ocuparnos mucho más específicamente de la forma *estatal* “burguesa, la cual es en realidad nuestro tema específico”.

Como acabamos de señalar, lo que aquí llamamos en general *organización normativa* no es otra cosa que ese mero *medio de producción de orden* que es inherente a la constitución de toda sociedad como tal. Sin embargo, resulta obvio que a la enorme variedad que ofrecen las formaciones sociales –a lo largo de la historia y a lo ancho del planeta– corresponde una considerable diversidad de organizaciones normativas. Así como también resulta lógico que *sociedades enajenadas* presenten *formas enajenadas de organización normativa*, mientras que comunidades que sean *dueñas de su propio poder* incluyan, en cambio, una *organización normativa no enajenada*.

Siguiendo el mismo orden de exposición que observamos más arriba luego de analizar el proceso de *producción en general* (2.2.1), podemos también afirmar ahora que la mejor manera de comprender lo que significa la *enajenación de la organización normativa* es asomarse primero, por lo menos teóricamente, al funcionamiento de una *comunidad autodeterminada*, en la que ese fenómeno no exista:

Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de personas libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una fuerza de trabajo social*. [...] El producto todo de la asociación es un producto *social*. [...] Las relaciones sociales de los seres humanos con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfananamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en lo que atañe a la distribución [del propio poder social]. (MARX, 2009a, 96 [trad. rev.]; cf. 1962a, 92-93)

En una sociedad así, pues, la organización normativa es también un medio de producción *colectivo*. En ningún momento se presenta como una *propiedad ajena*, un *poder separado*, una *fuerza autónoma*, porque permanece siempre bajo el control consciente de la sociedad, como cada uno de los procesos productivos concretos en que se emplea unitariamente la *fuerza de trabajo social*. De este modo, la producción normativa de orden no constituye el *monopolio* de un *grupo especial*, ni tampoco adquiere mayor importancia que la que reviste la producción de cualquier otro valor de uso social. En esta “totalidad social autodeterminativa” (GARCÍA LINERA, 2009b, 15) el poder de *legislar*, de *ejecutar* las leyes y de *juzgar* si han sido incumplidas, no se transfiere a ninguna *casta*, sino que se mantiene como un *poder directamente social*, a través de mecanismos que garantizan la participación *universal concreta* en la organización normativa de la sociedad, empezando por una consigna general: “¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!” (MARX, 1979, 19; cf. 1987b, 21). En síntesis, aquí la organización normativa existe como *un medio de producción más* bajo control colectivo de toda la comunidad (cf. MARX, 1981j, 233-237; 1962b, 338-343; ENGELS, 1981c, 198-200; 1962b, 623-625; LENIN, 1997).

Algo muy diferente sucede dentro de la sociedad burguesa. En su caso ciertamente no puede decirse que la organización normativa constituya “un medio de producción más”. Pues su existencia como *Estado moderno* posee un carácter tan *fundamental* para el capitalismo, que sólo puede compararse con la existencia de la clase desposeída-obrera. En efecto, mientras, por una parte, la *fuerza de trabajo asalariada*— constituye la pieza clave de la *acumulación capitalista por explotación* —o “reproducción del capital”—, porque es la única mercancía que produce el valor de todas las demás y el plusvalor que se reparten las clases (des)poseedoras, por la otra parte, el *Estado moderno* ocupa el centro de la *acumulación por desposesión*, porque es el medio de producción expropiado con el que, a su vez, se produce y se legitima la expropiación de todos los otros medios de producción: es el mismísimo *creador y defensor de la propiedad privada exclusiva* (cf. MARX, 2009a, 891-967; 1962a, 741-802; HARVEY, 2004, 111-140; 2003, 137-182).

Tal como los medios de producción privados —que caracterizan toda sociedad productora de mercancías—, el Estado moderno es también poder social materialmente enajenado, que se manifiesta —de manera fetichista— como un *poder autónomo*. Sin embargo, a diferencia de aquéllos, no aparece como una *fuerza privada*, sino como una *fuerza pública*, o sea, como un poder que, aunque se presente separado y por encima de la sociedad (cf. MARX, 1970, 666 [tesis 3]; 1978e, 6), estaría en realidad “al servicio de todos y todas”, defendiendo el “interés general”.

El Estado moderno es la organización normativa convertida en patrimonio exclusivo de un *cuero especializado*. Las autoridades y funcionarios principales que componen ese organismo no provienen jamás del pueblo desposeído-trabajador, sino de las mismas *clases dominantes* (los

terratenientes, la burguesía y la pequeña burguesía). Pero, además de contar con ese origen social selecto, los sujetos que integran la maquinaria del Estado se constituyen, a su vez, en *otra clase acomodada*, que es *relativamente independiente de todas las demás*: la *burocracia*, cuyos intereses están inmediatamente ligados a la reproducción del poder estatal como *su propio poder*. La burocracia es el *factor subjetivo* firmemente adherido a las estructuras objetivas del Estado, fusionado con ellas, que hace que el Estado se convierta realmente en un *sujeto autónomo* (cf. MARX, 1978a, 56-60; 1981a, 246-250).<sup>186</sup>

---

186 En 1852 –apenas iniciada la dictadura de Luis Bonaparte–, Marx narraba de la siguiente manera la historia del Estado moderno en Francia: “Este poder ejecutivo, con su inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de personas, junto a un ejército de otro medio millón de personas, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapona todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. Los privilegios señoriales de los terratenientes y de las ciudades se convirtieron en otros tantos atributos del poder del Estado, los dignatarios feudales en funcionarios retribuidos y el abigarrado mapa muestrario de las soberanías medievales en pugna en el plan reglamentado de un poder estatal cuya labor está dividida y centralizada como en una fábrica. La primera revolución francesa, con su misión de romper todos los poderes particulares locales, territoriales municipales y provinciales, para crear la unidad civil de la nación, tenía necesariamente que desarrollar lo que la monarquía absoluta había iniciado: la centralización; pero al mismo tiempo amplió el volumen, las atribuciones y el número de servidores del poder del Gobierno. Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. La monarquía legítima y la monarquía de Julio no añadieron nada más que una mayor división del trabajo, que crecía a medida que la división del trabajo dentro de la sociedad burguesa creaba nuevos grupos de intereses, y por tanto nuevo material para la administración del Estado. Cada interés *común* (*gemeinsame*) se desglosaba inmediatamente de la sociedad, se contraponía a ésta como interés superior, *general* (*allgemeines*), se sustraía a la propia iniciativa de los individuos de la sociedad y se convertía en objeto de la actividad del Gobierno, desde el puente, la escuela y los bienes comunales de un municipio rural cualquiera, hasta los ferrocarriles, la riqueza nacional y las universidades de Francia. Finalmente, la república parlamentaria, en su lucha contra la revolución [proletaria], se vio obligada a fortalecer, junto con las medidas represivas, los



Marx subraya que con el surgimiento del Estado moderno, y especialmente con la constitución de la democracia parlamentaria, el capitalismo logra alcanzar la plenitud de su desarrollo y de su aceptación general. Y es que, dentro de este régimen político-social, el Estado no sólo presenta la apariencia de defender los *intereses comunes*, sino también la de que –bajo la forma de “ciudadanía”– *toda la sociedad participa de él* por el solo

---

medios y la centralización del poder del Gobierno. Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor. Pero bajo la monarquía absoluta, durante la primera revolución, bajo Napoleón, la burocracia no era más que el medio para preparar la dominación de clase de la burguesía. Bajo la restauración, bajo Luis Felipe, bajo la república parlamentaria, era el instrumento de la clase dominante, por mucho que ella aspirase también a su propio poder absoluto. Es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haber adquirido una completa autonomía. La máquina del Estado se ha consolidado ya de tal modo frente a la sociedad burguesa, que basta con que se halle a su frente el jefe de la Sociedad del 10 de Diciembre [Luis Napoleón Bonaparte], un caballero de industria venido de fuera y elevado sobre el pavés por una soldadesca embriagada, a la que compró con aguardiente y salchichón y a la que tiene que arrojar constantemente salchichón. [...] Y sin embargo, el poder del Estado no flota en el aire. Bonaparte representa a una clase, que es, además, la clase más numerosa de la sociedad francesa: los *campesinos parcelarios*.” (1981k, 488-489 [trad. rev.]; cf. 1960a, 196-198). Veinte años más tarde – reflexionando sobre la derrota de la Comuna de París– nuestro autor resumía esa misma historia actualizándola: “El [Segundo] Imperio, con el *coup d'état* por fe de bautismo, el sufragio universal por sanción y la espada por cetro, declaraba apoyarse en los campesinos, amplia masa de productores no envuelta directamente en la lucha entre el capital y el trabajo. Decía que salvaba a la clase obrera destruyendo el parlamentarismo y, con él, la descarada sumisión del Gobierno a las clases poseedoras. Decía que salvaba a las clases poseedoras manteniendo en pie su supremacía económica sobre la clase obrera; y finalmente, pretendía unir a todas las clases, al resucitar para todos la quimera de la gloria nacional. En realidad, era la única forma de gobierno posible, en un momento en que la burguesía había perdido ya la facultad de gobernar el país y la clase obrera no la había adquirido aún. El Imperio fue aclamado de un extremo a otro del mundo como el salvador de la sociedad. Bajo su égida, la sociedad burguesa, libre de preocupaciones políticas, alcanzó un desarrollo que ni ella misma esperaba. Su industria y su comercio cobraron proporciones gigantescas; la especulación financiera

hecho de pagar impuestos y elegir, cada cierto tiempo, (algunas) autoridades estatales como *sus representantes políticos*, lo que en realidad se traduce en una *recurrente enajenación del propio poder político-social*. De este modo, todos los “ciudadanos”, aun los que se encuentran bien lejos de formar parte del aparato burocrático-militar, son presentados como “miembros activos del Estado” sólo por votar de vez en cuando<sup>187</sup> y aportar el dinero necesario para la reproducción de dicho organismo.<sup>188</sup>

Sobre todo en los textos marxianos de juventud encontramos una lúcida crítica a los límites del derecho burgués, que se basa en ese reconocimiento de una “igualdad” *abstracta* de todos los individuos respecto del Estado. ¿En qué se traduce esa “igualdad ante la ley” en una sociedad cuyo poder

---

celebró orgías cosmopolitas; la miseria de las masas se destacaba sobre la ostentación desvergonzada de un lujo suntuoso, falso y envilecido. El poder del Estado, que aparentemente flotaba por encima de la sociedad, era, en realidad, el mayor escándalo de ella y el auténtico vivero de todas sus corrupciones. [...] El imperialismo es la forma más prostituida y al mismo tiempo la forma última de aquel poder estatal que la sociedad burguesa naciente había comenzado a crear como medio para emanciparse del feudalismo y que la sociedad burguesa adulta acabó transformando en un medio para la esclavización del trabajo por el capital. La antítesis directa del Imperio era la Comuna. El grito de «república social», con que la revolución de Febrero [de 1848] fue anunciada por el proletariado de París, no expresaba más que el vago anhelo de una república que no acabase sólo con la forma monárquica de la dominación de clase, sino con la propia dominación de clase. La Comuna era la forma positiva de esta república.” (cf. 1981j, 230-233 [aquí 232-233]; 1962b, 336-338 [aquí 337-338]).

187 “Decidir una vez cada cierto número de años qué miembros de la clase dominante han de oprimir y aplastar al pueblo en el Parlamento: he aquí la verdadera esencia del parlamentarismo burgués, no sólo en las monarquías constitucionales parlamentarias, sino en las repúblicas más democráticas.” (LENIN, 1997, 68; cf. MARX, 1981j, 234-235; 1962b, 340).

188 “Para sostener en pie esa fuerza pública se necesita la contribución de los ciudadanos: los impuestos. [...] Con los progresos de la civilización, incluso los impuestos llegan a ser poco. El Estado emite letras, contrata empréstitos, contrae «deudas de Estado». [...] Dueños de la fuerza pública y del derecho a recaudar los impuestos, los funcionarios aparecen ahora como órganos de la sociedad situados *por encima* de ésta.” (ENGELS, 2006, 185; cf. 1962c, 166; MARX, 1979, 32; 1987b, 29-30).

se encuentra profundamente fragmentado y enajenado en diversos fetiches? En que el Estado no sólo deja *intacta* la *desigualdad de poder real* que presentan los seres humanos, sino que además *la consolida*. Lo que equivale a decir que el Estado moderno *se abstrae completamente* de las *diferentes propiedades* (*Eigenschaften* y, sobre todo, *Eigentum*) de los sujetos *privados* –considerados como “autónomos”–, permitiendo así que éstos, de manera perfectamente *legal*, sigan ejerciendo y padeciendo en realidad concreta su *poder desigual*:

El Estado [moderno] suprime a su modo las diferencias de *nacimiento, estamento, cultura, ocupación*, declarándolas *apolíticas*, proclamando *por igual* a cada miembro del pueblo participe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. No obstante el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones *actúen a su modo* y hagan valer su ser *específico*. Muy lejos de suprimir estas diferencias *de hecho*, la existencia del Estado [moderno] las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como *Estado político* e imponer su *generalidad*. (MARX, 1978b, 185-186; cf. 1981c, 354)

El Estado moderno, pues, no nació para suprimir las desigualdades de poder reales, sino para perpetuarlas por medio de la proclamación de una abstracta igualdad universal ante la ley, que es perfectamente equiparable a la afirmación que reza que “todos somos iguales ante los ojos de Dios”, mediante la cual se pretende consolar a los desposeídos. En efecto, así como según la *enajenación cristiana* el ser humano sólo encuentra su *salvación espiritual* en la divinidad, según la *enajenación político-estatal* el individuo sólo alcanza una *libertad* o *emancipación abstracta* dentro del

Estado<sup>189</sup>. Pero el hecho es que las personas encuentran en el esplendor del Estado igualitario y democrático burgués una “comunidad” – extremadamente abstracta, incompleta e insuficiente, más celestial que terrenal–, que se superpone a la *sociedad civil* –“ámbito del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*” (MARX, 1978b, 188; cf. 1981c, 356)– donde continúan predominando los intereses privados en conflicto con el interés general. Al igual que en la religión, pues, el supuesto *in-dividuo* se encuentra aquí perfectamente *escindido* por su pertenencia simultánea a “dos ciudades” opuestas entre sí, una *ideal* y la otra *material* (cf. SAN AGUSTÍN, 2007):

---

189 Una liberación abstracta y *falsa*, incluso respecto de la religión misma: “La emancipación *política* [estatal] de la religión no es la emancipación total y sin contradicciones de la religión, porque la emancipación política [estatal] no es la forma completa y sin contradicciones de la emancipación *humana*. Los límites de la emancipación política [estatal] se muestran en seguida en el hecho de que el *Estado* se puede liberar de una limitación, sin que lo mismo ocurra *realmente* con el ser humano; el Estado puede ser un *Estado libre*, sin que el ser humano sea *un ser humano libre*.” (MARX, 1978b, 184 [trad. rev.]; cf. 1981c, 353; 1979, 28-30; 1987b, 27-28). “Por tanto el ser humano se libera en el *medio del Estado, políticamente*, de una barrera, elevándose sobre ella en una forma parcial, *abstracta y limitada*. Por tanto también, cuando el ser humano se libera *políticamente* [como miembro del Estado moderno], lo hace dando un *rodeo*, en un *medio*, aunque en un *medio necesario*. Y por último, incluso cuando el ser humano se proclama ateo por mediación del Estado —es decir, cuando proclama el ateísmo del Estado—, sigue sujeto a la religión precisamente por el hecho de reconocerse a sí mismo sólo dando un rodeo, a través de un medio. La religión es precisamente el reconocimiento del ser humano dando un rodeo, a través de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el ser humano y la libertad del ser humano. Así como Cristo es el mediador, sobre quien el ser humano carga toda su divinidad, todas sus *trabas religiosas*, el Estado es el mediador al que transfiere toda su terrenalidad, toda su *espontaneidad humana*.” (MARX, 1978b, 185 [trad. rev.]; cf. 1981c, 353-354). En los extractos de lecturas económicas realizadas por Marx durante 1844 puede encontrarse un análisis similar, pero dedicado al otro gran *mediador* de la sociedad burguesa: el *dinero* (cf. MARX, 1978g, 276-293; 1968c, 445-463).

El Estado político [o moderno] perfecto es por esencia la *vida* del ser humano *a nivel de género* [o sea, su vida comunitaria ideal] en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo *fuera* del ámbito del Estado en la *sociedad civil*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el ser humano lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la *comunidad política*, en la que vale como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *persona privada*, considera a las otras personas como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos. El Estado político se comporta tan espiritualistamente con la sociedad civil como el cielo con la tierra. Se opone a ella y la supera exactamente como lo hace la religión con la limitación del mundo profano, es decir que también el Estado se ve forzado a reconocerla y reproducirla, a dejarse dominar por ella. El ser humano es un ser profano en su realidad *inmediata*, en la sociedad civil. Y en ella, donde pasa ante sí y los otros por un individuo real [autónomo], es un fenómeno *falso*. En cambio en el Estado, donde el ser humano pasa por un ser genérico [o comunitario], es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal. (MARX, 1978b, 186-187 [trad. rev.]; cf. 1981c, 354-355)

De este modo, el Estado democrático presentado como la “comunidad soberana” o la “esfera pública” de la que todos participamos como “ciudadanos iguales”, constituye una *entidad imaginaria*, un *ámbito trascendente* que, al igual que la religión, tiende a *ocultar* los conflictos y las desigualdades de poder reales que desgarran la sociedad en la “esfera

privada”<sup>190</sup>. Pero, además, esa ficticia “soberanía popular”, “ciudadanía” o “comunidad política” enmascara la *verdadera realidad del Estado*, su materialidad concreta como aparato burocrático-militar *enajenado* de la sociedad, es decir, como instrumento de producción de orden que se ha vuelto autónomo y funciona *de hecho* al servicio de las clases dominantes:

Precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto *Estado* una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes [...], sobre todo [...] de las clases, [...] entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás. (MARX Y ENGELS, 1981b, 31; cf. 1978d, 33).

En efecto, detrás –y dentro– de la estructura de un Estado cuyo carácter “igualitario” consiste simplemente en dar la espalda a las diferencias de propiedad y a las desigualdades de poder, son las clases (des)poseedoras las que realmente gobiernan y organizan normativamente la sociedad.

Por lo demás, si el Estado democrático en tanto *comunidad abstracta* de los “ciudadanos” reproduce la mentalidad religiosa, los “derechos privados” que él defiende en el ámbito de la *sociedad civil* expresan, por su parte, la antropología individualista típica del capitalismo, o sea, el

---

190 “Lo que hace religiosos a los miembros del Estado político [o moderno] es el dualismo entre vida individual y de la especie, entre vida de la sociedad burguesa y vida política [estatal]; es la relación que mantiene el ser humano con el Estado como su verdadera vida, trascendente a su propia individualidad real; es el hecho de que en este caso la religión sea el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión de la separación y enajenación del ser humano frente al ser humano. [...] La fantasía, el sueño, el postulado del cristianismo: la soberanía del ser humano –pero vinculada a un ser ajeno, distinto del ser humano real– es en la democracia realidad sensible, presente, máxima profana.” (MARX, 1978b, 192 [trad. rev.]; cf. 1981c, 360)

*fetichismo del individuo como propietario autónomo, exclusivo y egoísta*<sup>191</sup>. Esos “derechos fundamentales” –también llamados, paradójicamente, “derechos *inalienables*”– remiten siempre a la justificación y la defensa de la *propiedad privada*, aunque ésta sea presentada sólo como *un derecho más* entre ellos, y difícilmente aparezca mencionada en primer lugar<sup>192</sup>.

De este modo, la “libertad” es concebida sólo de manera *negativa*, como una *separación* entre los individuos propietarios (exclusivos): “Los límites en los que cada uno puede moverse *sin perjudicar* a otro, se hallan determinados por la ley, lo mismo que la linde entre dos campos por la cerca. Se trata de la libertad del ser humano en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma. [...] Es el *derecho* de este aislamiento, el derecho del individuo *restringido*, circunscrito a sí mismo” (MARX, 1978b, 195 [trad. rev.]; cf. 1981c, 364), bajo el presupuesto de que lo que cada ser humano encuentra en otro “no es la *realización* sino al contrario la *limitación* de su libertad” (MARX, 1978b, 196; cf. 1981c, 365). Respecto de esta concepción típicamente burguesa del individuo como mónada o átomo, Marx escribe en *La sagrada familia*:

---

191 “Constataremos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad civil*, es decir del ser humano egoísta, separado del ser humano y de la comunidad.” (MARX, 1978b, 195 [trad. rev.]; cf. 1981c, 362). Evidentemente, Marx se refiere aquí al sentido originario de los “derechos humanos”, y no precisamente a lo que se entiende por esa expresión a partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos efectuada en 1948 (cf. MORSINK, 1999).

192 Por ejemplo, en “la Constitución más radical, la Constitución de 1793” (MARX, 1978b, 195; cf. 1981c, 364), el derecho de propiedad aparece en el “Artículo 16”. Luego de citarlo, Marx comenta lo siguiente: “Así pues el derecho humano de la propiedad privada es el derecho a disfrutar y disponer de los propios bienes a su arbitrio («à son gré»), prescindiendo de los otros seres humanos, con independencia de la sociedad; es el derecho del propio interés [individual privado].” (MARX, 1978b, 196 [trad. rev.]; cf. 1981c, 365).

Hablando con exactitud y en un sentido prosaico, los miembros de la sociedad burguesa no son *átomos*. La *propiedad* [*Eigenschaft*] *característica* del átomo consiste en *no* tener propiedades [*Eigenschaften*] y, por consiguiente, ninguna relación, condicionada por su propia *necesidad natural*, con otros entes fuera de él. El átomo *carece de necesidades*, es *autosuficiente*; el mundo exterior a él es el *vacío* absoluto, esto es, un mundo carente de contenido y de sentido, inexpresivo, precisamente porque él, el átomo, posee en sí mismo *toda plenitud*. El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación no sensible [*unsinnlichen Vorstellung*] y en su abstracción inanimada, inflarse hasta convertirse en átomo, esto es, en ente falto de relaciones, autosuficiente, carente de necesidades, *absolutamente pleno*, venturoso. Pero a la desventurada *realidad sensible* [*sinnliche Wirklichkeit*] no le interesa lo que se imagine el individuo egoísta, cada uno de cuyos sentidos lo fuerza a creer en el sentido del mundo y de los individuos exteriores a él; hasta su *profano* estómago le recuerda cotidianamente que el mundo *fuera* de él no está *vacío*, sino que es lo que en realidad hay que *llenar*. Cada una de sus actividades y propiedades [*Eigenschaften*] esenciales, cada uno de sus impulsos vitales se convierte en *necesidades*, en *requerimientos* que convierten su *egoísmo* en búsqueda de otras cosas y personas existentes fuera de él. (MARX Y ENGELS, 1978e, 138-139 [trad. rev.]; cf. 1962, 127-128).

Aunque aquí no se haga referencia a la “propiedad” como *Eigentum*, sino sólo como *Eigenschaft* –recordemos que Marx mismo no asocia ambos significados de manera explícita–, creemos que este pasaje resulta adecuado para pensar *toda propiedad humana* del mismo modo en que antes (en 2.1) consideramos la *esencia histórico-práctica* del ser humano, a saber: como un “conjunto de relaciones sociales” (MARX, 1970, 667 [tesis



6]; cf. 1978e, 6) que se reducen en última instancia a *necesidades naturales individuales*. Lo que equivale a afirmar que estas *necesidades* constituyen sencillamente la única verdadera *propiedad natural* del individuo humano como tal, quien, por consiguiente, no es en absoluto autosuficiente, autónomo, independiente o “libre” *en y por sí mismo*.

En cuanto a la “igualdad” como derecho del individuo (burgués), Marx señala que no es otra cosa que “la igualdad de la *liberté* que acabamos de describir, a saber: todos los seres humanos en cuanto tales son vistos por igual como mónadas independientes” (MARX, 1978b, 196 [trad. rev.]; cf. 1981c, 365), es decir, son considerados como propietarios autónomos *iguales*, sin importar la cualidad ni la cantidad de su propiedad privada (que bien puede reducirse a la mera fuerza de trabajo, como es el caso *casual* del proletario)<sup>193</sup>.

---

193 “Artículo 3 (Constitución de 1795): «La igualdad consiste en que la ley es la misma para todos, sea protegiendo sea castigando.»” (MARX, 1978b, 196; cf. 1981c, 365). Más de veinte años después, Marx mostrará similar sarcasmo acerca de los derechos individuales que imperan en la sociedad civil burguesa: “La *esfera de la circulación o del intercambio de mercancías*, dentro de cuyos límites se efectúa la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, un verdadero *Edén de los derechos humanos innatos*. Lo que allí imperaba era la *libertad*, la *igualdad*, la *propiedad* y *Bentham*. ¡*Libertad!*, porque el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo de la *fuerza de trabajo*, sólo están determinados por su *libre voluntad*. Celebran su contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales. El *contrato* es el resultado final en el que sus voluntades confluyen en una expresión jurídica *común*. ¡*Igualdad!*, porque sólo se relacionan entre sí *en cuanto poseedores de mercancías*, e intercambian equivalente por equivalente. ¡*Propiedad!*, porque cada uno dispone sólo de lo suyo. ¡*Bentham!*, porque cada uno de los dos se ocupa sólo de sí mismo. El único poder que los reúne y los pone en relación es el de su *egoísmo*, el de su ventaja personal, el de sus *intereses privados*. Y precisamente *porque* cada uno sólo se preocupa por sí mismo y ninguno por el otro, ejecutan todos, en virtud de una *armonía preestablecida de las cosas* o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, solamente la obra de su provecho recíproco, de su altruismo, de su interés colectivo.” (2009a, 214; cf. 1962a, 189-190).

Por último, la “seguridad”<sup>194</sup> es el derecho en el que se fundamenta precisamente la necesidad del Estado en tanto *medio de producción y defensa del orden establecido*, que *garantice* –mediante su “legítima” concentración de instrumentos represivos– el cumplimiento de las leyes, esto es, el respeto de todos los derechos *individuales*: “La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto del *orden público*: la razón de existir de toda la sociedad es garantizar a cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y *de su propiedad*.” (MARX, 1978b, 196 [la última cursiva es nuestra]; cf. 1981c, 365-366).

No se debe subestimar, pues, el carácter verdaderamente *fundamental* de estos “derechos inalienables” del individuo, *ampliamente reconocidos como tales*, pues en ellos se basan precisamente la *naturalización* y el *consenso* otorgado a la apropiación privada exclusiva (o expropiación) del poder social:

En su disolución, la sociedad feudal había dejado al descubierto su fundamento: el *ser humano*; pero el ser humano como era su fundamento en la realidad, el individuo humano *egoísta*. Este ser humano, el miembro de la sociedad civil, es pues la base, el presupuesto del Estado *político*. Tal base es la reconocida por el Estado político en los derechos humanos [privados]. (MARX, 1978b, 199 [trad. rev.]; cf. 1981c, 369)

En los *derechos humanos* [privados] *universales*, el Estado moderno ha reconocido en cuanto tal esa base natural suya. No fue él quien los creó. Así como él era el producto de la sociedad civil,

---

194 “*Artículo 8* (Constitución de 1793): «La seguridad consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para que conserve su persona, sus derechos y sus propiedades.»” (MARX, 1978b, 196; cf. 1981c, 365).

impulsada por su propio desarrollo más allá de los viejos vínculos políticos, mediante la *proclamación de los derechos humanos* el Estado moderno reconoció, por su parte, su propia cuna y su propia base. (MARX Y ENGELS, 1978e, 130 [trad. rev.]; MARX Y ENGELS, 1962, 120).

Para mostrar precisamente el carácter *histórico* y el fundamento *material* de esta representación de *todos* los individuos humanos como libres e iguales en tanto seres independientes –portadores exclusivos de propiedades autónomas–, imagen que proporciona al Estado moderno su legitimidad y su “base natural”, Marx la confronta con la idea –sólo aparentemente opuesta– en que se fundaba la igualdad y la libertad *como privilegio de algunos* en el Estado antiguo, a saber, la aceptación de la *desigualdad* y de la *esclavitud* como un “hecho natural”:

Se demostró cómo el *reconocimiento de los derechos humanos* por el *Estado moderno* tiene el mismo sentido que el *reconocimiento de la esclavitud* por el *Estado antiguo*. Esto es, así como el Estado antiguo tenía como *base natural* la esclavitud, el Estado moderno tiene como *base natural* la sociedad civil y asimismo el *individuo humano* de la sociedad civil, vale decir, el ser humano independiente, sólo ligado al ser humano por el vínculo del interés privado y la necesidad natural *inconsciente*, el *esclavo* del trabajo lucrativo y tanto de su propia necesidad *egoísta* como de la necesidad *egoísta* ajena. (MARX Y ENGELS, 1978e, 130 [trad. rev.]; 1962, 120)

Tanto en la sociedad antigua como en la feudal las personas se encontraban ligadas por su pertenencia a distintos grupos jerárquicos, reconocidos y legitimados por el Estado como diversos “órganos naturales” de un mismo “cuerpo social”. No existían, pues, los *individuos autónomos*, sino que

primaban los vínculos colectivos particulares basados en “diferencias de nacimiento, estamento, cultura, ocupación” (MARX, 1978b, 185; cf. 1981c, 354). El desarrollo de la producción y del intercambio de mercancías acabó por desplazar todos esos lazos sociales que lo obstaculizaban, y fue entonces cuando los individuos de la sociedad civil se afirmaron a sí mismos como *igualmente* “libres”, en tanto “independientes” el uno del otro, vale decir, en tanto egoístas “propietarios autónomos” (cf. MARX, 2009a, 73-74; 1962a, 74):

Así como la industria libre y el libre comercio suprimen la exclusividad de los privilegios y con ello la lucha de las exclusividades privilegiadas entre sí, remplazándolas por el ser humano desembarazado de privilegios –los cuales aíslan de la colectividad general, pero al mismo tiempo reúnen en una colectividad exclusiva menor–, por la persona que ya no está ligada a las demás personas por la *apariencia* de un vínculo general, y desencadenando la lucha general del ser humano contra el ser humano, del individuo contra el individuo, así también, la *sociedad civil* en su conjunto es esa guerra de todos los individuos entre sí, aislados unos de otros ya sólo por su *individualidad* [fetichizada], y el movimiento desenfrenado general de los poderes vitales elementales, liberados de las trabas de los privilegios [pero todavía enajenados]. La antítesis entre el *Estado democrático representativo* y la *sociedad civil* es la consumación de la antítesis clásica entre la *entidad comunitaria* pública y el *sistema esclavista*. En el mundo moderno cada cual es, *a la vez* miembro del sistema esclavista y de la entidad comunitaria. En *apariencia*, precisamente, el *sistema esclavista de la sociedad burguesa* es la mayor *libertad*, por ser la *independencia* aparentemente consumada del individuo [como mónada/átomo]; éste toma el movimiento desbocado, ya no ligado [conscientemente] a vínculos

generales ni a los [demás] seres humanos, de sus elementos vitales enajenados –como la propiedad, la industria, la religión, etc.–, por su *propia* libertad, cuando en realidad es su servidumbre e inhumanidad consumadas. Aquí el *privilegio* ha sido sustituido por el *derecho*. (MARX Y ENGELS, 1978e, 133-134 [trad. rev.]; cf. 1962, 123)

Frente a los vínculos sociales opresivos respaldados por *privilegios* políticos particulares, el Estado moderno representa una forma de vinculación general abstracta para garantizar la máxima desvinculación general concreta como un *derecho* básico de los “propietarios libres”. Si la comunidad política griega se basaba en la exclusión de los esclavos, el Estado moderno extiende a *todos* la condición de “ciudadanos libres e iguales”, pero –como señala Marx– sólo a costa de que en la sociedad civil *todos* se convierten en esclavos. Y es que, tras la generalización de la “libertad” *negativa* –equivalente a un *muro*– del propietario privado, continúa *intacta* la general *enajenación* del poder social en múltiples poderes particulares autónomos (o fetiches), lo que se traduce en la permanencia *de hecho* del privilegio de algunos y la servidumbre de todos, pero ahora bajo la forma abstracta del “derecho” igualitario y la “libertad” universal. En tanto negación del vínculo fundamental de los seres humanos a través de las necesidades, en tanto desconocimiento del trabajo social y sus diversos productos –entre los cuales se incluyen los seres humanos mismos–, la defensa de la “libertad” negativa como “derecho *inalienable*” del individuo-propietario –razón de ser del Estado moderno– se traduce sencillamente en la renuncia a la propia *autonomía humana real*, vale decir, a la *autodeterminación social*.

De esta manera, atravesado por la enajenación material y el fetichismo, por la coerción y el consenso, el Estado democrático moderno es presentado

por Marx y por Engels como una conquista histórica de la clase capitalista *como tal*, como una transformación político-social que *forma parte de su acumulación exclusiva de poder social*:

[...] la burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía [*Herrschaft*] exclusiva del poder político en el Estado representativo moderno. El Gobierno del Estado moderno no es [de hecho] más que una junta que administra [y protege] los negocios comunes de toda la clase burguesa. (MARX Y ENGELS, 1981c, 113; cf. 1977c, 464) <sup>195</sup>

Y es que, como ya observamos, la *expropiación* de los medios de producción para la posterior expropiación del plustrabajo –o sea, el capitalismo– no puede dejar de incluir ese principal *medio de producción de orden social* –o *instrumento político* primordial– que es el *Estado*, que –como poderosa forma enajenada y fetichizada de la organización normativa– oculta bajo un carácter ideal y consensual de “comunidad democrática” su realidad material y su función coactiva de aparato burocrático-militar, al servicio de la creación y la defensa de la propiedad privada sobre los medios de producción social *en general*:

En todos los casos es la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos [...] donde encontraremos el secreto más íntimo, el fundamento oculto de toda la estructura social, y por consiguiente también de la forma

---

195 “Mediante la emancipación de la propiedad privada con respecto a la comunidad, el Estado cobra una existencia especial junto a la sociedad civil y al margen de ella; pero no es tampoco más que la forma de organización que se dan necesariamente los burgueses, tanto en lo interior como en lo exterior, para la mutua garantía de su propiedad y de sus intereses.” (MARX Y ENGELS, 1970a, 71-72; cf. 1978d, 62).

política [estatal] que presenta la relación de soberanía y dependencia, en suma, de la forma específica del Estado existente en cada caso. (MARX, 2009d, 1007; cf. 1964, 799-800)

### **2.3. La revolución socialista-comunista como reapropiación social de todo el poder enajenado**

En el capítulo anterior (1.6) hemos distinguido entre la *práctica laboral* a secas, que es políticamente *reproductiva* del orden social dado, y la *práctica (laboral) revolucionaria*, que, en cambio, es *productiva* de un *nuevo orden político-social*. Luego –en 2.2.2 y 2.2.3– hemos examinado básicamente lo que caracterizó a la revolución dirigida por la burguesía, que *produjo* la actual sociedad capitalista. Ahora tomaremos en consideración, por el contrario, el trabajo revolucionario que se propone *acabar con toda forma de enajenación* mediante la *reapropiación social de todo el poder humano*.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, ese breve texto en donde Marx destaca –más que en ningún otro– el carácter fundamental de la *práctica* en general, en tanto actividad humana *material*, y la consecuente significación de la *práctica revolucionaria* en particular, se lee lo siguiente:

Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación [*Selbstentfremdung*] religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero que el fundamento mundano se separe de sí mismo y se fije como un reino autónomo en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el desgarramiento de sí mismo [*Selbstzerrissenheit*] y la contradicción consigo mismo [*Sichselbstwidersprechen*] de este

fundamento terrenal. Éste mismo, por tanto, debe ser a la vez comprendido en su contradicción y revolucionado prácticamente. Así pues, luego de que, por ejemplo, se descubre la familia [patriarcal] terrenal como el secreto de la sagrada familia, es entonces la primera en sí misma la que hay que destruir teórica y prácticamente. (MARX, 1970, 666-667 [tesis 4, trad. rev.]; cf. 1978e, 6)

Como ya hemos visto, Feuerbach, al igual que Hegel, sólo concibe a la enajenación como un problema *intelectual* o *cognitivo*, sin captar la enajenación *material* que la origina<sup>196</sup>. Es cierto, sin embargo, que Feuerbach es al menos materialista y humanista, lo cual le permite superar la perspectiva religiosa y la filosófico-especulativa. En efecto, él ya no se ocupa de Dios o del Espíritu sino como enajenación de la conciencia *humana* y *mundana*. No obstante, su materialismo es aún *defectuoso* –al igual que el que predomina en las ciencias naturales– precisamente porque hace abstracción de la *práctica* y de la enajenación *material* que la atraviesa condicionando a la conciencia<sup>197</sup>. Y esa reducción de la enajenación al plano puramente intelectual lo lleva a considerar su mero descubrimiento *teórico* –que implica la reapropiación del autoconocimiento

---

196 En ese sentido también vale para él la siguiente crítica de Marx a Hegel: “La enajenación de la conciencia de sí no es vista como *expresión*, reflejada en el saber y pensar, de la enajenación *real* del ser humano.” (MARX, 1978d, 419; cf. 1968a, 575).

197 “Es, en realidad, mucho más fácil hallar por el análisis el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión que, a la inversa, partiendo en cada caso de las condiciones reales de vida [enajenadas], *desarrollar* las formas divinizadas correspondientes a esas condiciones. Este último es el único método materialista [completo], y por consiguiente científico. Las fallas del materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que hace caso omiso del *proceso histórico*, se ponen de manifiesto en las representaciones abstractas e ideológicas de sus corifeos tan pronto como se aventuran fuera de los límites de su especialidad.” (MARX, 2009a, 453 [trad. rev.]; cf. 1962a, 393).



humano que se había enajenado en la religión y en la filosofía especulativa— como la solución radical del problema, como su histórica superación:

El necesario punto de inflexión de la historia es esta *abierta confesión y admisión* de que la conciencia de Dios no es más que la conciencia del género, de que el ser humano sólo puede y debe elevarse sobre los límites de su individualidad o personalidad, pero no sobre las leyes, las determinaciones esenciales de su género, de que el ser humano no puede pensar, sancionar, representar, sentir, creer, querer, amar y venerar como *ser absoluto y divino* a ningún otro ser que al *ser humano*. [...] Si la esencia del ser humano es el *ser supremo* del ser humano, así también el *amor del ser humano por el ser humano* debe ser prácticamente la *ley primera y suprema*. *Homo homini Deus est*; éste es el principio práctico supremo, éste es el punto de inflexión de la historia del mundo. (FEUERBACH, 1995, 311-312 [trad. rev.]; cf. 1956, 407-408)

Ya desde bastante *antes* de su abierta “ruptura” con Feuerbach, Marx iba mucho más allá de este *intelectualismo* o *teoricismo* ingenuo. Aceptando como un *sólido punto de partida teórico* —ni más ni menos que eso— la crítica materialista-humanista feuerbachiana de la religión y de la filosofía especulativa<sup>198</sup>, Marx comenzó a indagar con mayor profundidad en los

198 “La *crítica de la religión* ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.” (MARX, 1982d, 491; cf. 1981d, 378). “La filosofía, como corresponde a su carácter, nunca ha dado el primer paso para cambiar el ascético manto del sacerdote por el ligero ropaje convencional de los periódicos. Pero los filósofos no brotan como los hongos de la tierra, sirio que son los frutos de su tiempo y de su pueblo, cuya savia más sutil, más valiosa y más invisible circula en las ideas filosóficas. Es el mismo el espíritu que construye los sistemas filosóficos en el cerebro de los filósofos y el que tiende los ferrocarriles por las manos de los obreros. La filosofía no se halla fuera del mundo, como el cerebro no se halla fuera del ser humano, por el hecho de no encontrarse en el estómago; pero es cierto que la filosofía se halla con el cerebro en el mundo antes de pisar con los pies en el suelo, mientras que muchas otras esferas humanas radican con los pies en la tierra y cosechan con las manos los frutos del mundo, antes de intuir

orígenes humanos y materiales de esa enajenación *intelectual*, y descubrió entonces que ella tiene su base en el desgarramiento *práctico-material* de la sociedad<sup>199</sup>. Este hallazgo, que estuvo decisivamente influenciado por su referente *práctico revolucionario*: el movimiento obrero francés e inglés<sup>200</sup>, lo llevó a proclamar:

---

que también la «cabeza» es de este mundo o que este mundo es el mundo de la cabeza.” (MARX, 1982g, 230 [trad. rev.]; cf. 1981i, 97). Este último texto, escrito el 14 julio de 1842, sirve como evidencia de que, ya desde sus primeros escritos “periodísticos”, Marx manifiesta una marcada inclinación hacia la crítica histórico-social concreta, que no encontramos en el materialismo abstracto de Feuerbach.

- 199 “El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el ser humano hace la religión*, y no la religión al ser humano. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del ser humano que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una *conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, [...] su lógica bajo forma popular, [...] su sanción moral, su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse. Es la *realización fantástica* de la esencia humana [=comunitaria], porque la *esencia humana* [=comunitaria] carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual.” (MARX, 1982d, 491 [trad. rev.]; cf. 1981d, 378). “La miseria *religiosa* es a un tiempo *expresión* de la miseria real y *protesta* contra la miseria real. La religión es la queja de la creatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el *opio* del pueblo. La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de que éste sea *realmente* feliz. La exigencia de que el pueblo se deje de ilusiones es la *exigencia de que abandone un estado de cosas que las necesita*. La crítica de la religión es ya, por tanto, *implícitamente* la *crítica del valle de lágrimas*, *santificado* por la religión. La crítica le ha quitado a la cadena sus imaginarias flores, no para que el ser humano la lleve sin fantasía ni consuelo, sino para que arroje la cadena y tome la verdadera flor. La crítica de la religión desengaña al ser humano, para que piense, actúe, dé forma a su realidad como un ser humano desengañado, que entra en razón; para que gire en torno a sí mismo y por tanto en torno a su sol real.” (MARX, 1978c, 210-211 [trad. rev.]; cf. 1981d, 378-379).

Ante todo, la *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, una vez que la *forma sagrada* de la autoenajenación humana ha sido desenmascarada, es desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política [estatal]*. (MARX, 1982d, 492 [trad. rev.]; cf. 1981d, 379)

Ahora bien, este descubrimiento teórico de la verdadera raíz *práctica* de la enajenación no es idealistamente confundido por Marx con una solución *real*, precisamente porque sabe que el problema no es sólo teórico-cognitivo, sino sobre todo *práctico-material*. De ahí que nuestro autor vaya desde el inicio más allá de su maestro, mucho antes de haber dejado de sufrir la influencia directa de éste (claramente perceptible en la terminología empleada):

La crítica que lucha contra esas realidades no es una pasión de la cabeza, sino la cabeza de la pasión. No es el bisturí del cirujano, sino un arma de lucha. Dispara contra el *enemigo*, al que no interesa refutar, sino *destruir*. Pues el espíritu de las realidades de que se trata se halla ya refutado. [...] Esta crítica no se comporta como un *fin en sí*, sino *como medio para un fin*. Su tónica esencial es la de la *indignación*, su tarea esencial la *denuncia* de la realidad. (MARX, 1982d, 493; cf. 1981d, 380)

---

200 Recordemos el siguiente pasaje clave de *La sagrada familia*: “Una vez que *Hegel* la hubo [a la teología] combinado de manera genial con toda la metafísica precedente y con el idealismo alemán, fundando así un reino universal metafísico, al ataque contra la teología correspondió una vez más, como en el siglo XVIII, el ataque contra la *metafísica especulativa* y contra *toda metafísica*. Esta sucumbirá para siempre por obra del *materialismo*, consumado ahora por la labor de la *especulación* misma y coincidente con el *humanismo*. Pero al igual que *Feuerbach* en el terreno *teórico*, en el terreno de la *práctica* el *socialismo* y *comunismo* de Francia e Inglaterra representan el *materialismo* que coincide con el *humanismo*.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 144; cf. 1962, 132).

Ya por el hecho de ser adversario resuelto del modo anterior de la conciencia política *alemana*, vemos que la crítica de la filosofía especulativa del derecho se orienta, no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*. La pregunta es: ¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hauteur des principes* es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana*, que será el futuro inmediato de estos pueblos? (MARX, 1982d, 497 [trad. rev.]; cf. 1981d, 385)<sup>201</sup>

Dejando a un lado la negativa que la historia diera luego tanto a esa pregunta como a la afirmación por ella contenida acerca del “futuro inmediato”, resulta innegable que la subordinación de los problemas teórico-espirituales a los problemas práctico-materiales constituye la gran aportación del nuevo *materialismo práctico* fundado por Marx. Este descubrimiento surgió, como vimos, de una profundización coherente en el materialismo a partir de la base *teórico-crítica* proporcionada por Feuerbach, que permitía revisar a fondo el pensamiento de Hegel, y de una base *práctica revolucionaria* constituida por el comunismo y el socialismo de la época. Pero enseguida Marx se vio también enormemente enriquecido y fortalecido a nivel teórico por el estudio crítico de la economía política (cf. LUKÁCS, 1976; 1977), que lo fue alejando aún más del *idealismo* filosófico tradicional, con el que pronto acabaría identificado – ¿erróneamente?– *toda* forma de *filosofía*. Veamos cómo se expresaba en *El capital* –más de veinte años después– la misma idea de la necesaria supeditación de lo teórico a lo práctico (ciertamente contraria a la *filosofía tradicional*):

---

201 Con esta distinción entre el “nivel oficial” y la “altura humana” Marx alude a la distinción –recientemente introducida por él mismo en su texto sobre *La cuestión judía*– entre la “emancipación política [estatal]” y la “emancipación humana”. Véase 2.2.3. Volveremos sobre esto enseguida.

El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano [=social] empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad [natural] que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías –a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo–, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico. (MARX, 2009a, 90-91; cf. 1962a, 88)

A simple vista, esta comparación de la forma *social* del valor con la forma *natural* del aire no resulta demasiado apropiada. Sirve para distinguir, en ambos casos, entre el plano cognitivo y el plano material, pero oculta la diferencia esencial entre una realidad que *es modificable por la práctica* y otra que *no lo es* (o mejor, que sólo lo es de manera indirecta e involuntaria, a través de la polución). Sin embargo, lo que Marx está subrayando aquí es precisamente que el “valor” se presenta de manera inmediata como un “hecho definitivo” o una *cosa tan natural como el aire* “ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías”, es decir, al interior de una sociedad cuyo trabajo conjunto se encuentra enajenado en trabajos privados. Es por eso que no es suficiente la *revelación teórica* de un problema que no es principalmente teórico; no

basta con los descubrimientos científicos sobre la *enajenación material* de la sociedad: “de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos” (MARX Y ENGELS, 1970a, 46; 1978d, 42; cf. MARX, 1970, 668 [tesis 11]; 1978e, 7). La *des-enajenación* de la sociedad sólo puede lograrse a través de una “crítica” que sea ante todo *práctico-material*, vale decir, mediante una actividad revolucionaria, “práctico-crítica” (MARX, 1970, 665 [tesis 1]; cf. 1978e, 5):

El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los seres humanos, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de seres humanos libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. (MARX, 2009a, 97 [trad. rev.]; cf. 1962a, 94)

Ahora bien, ¿acaso esto significa que para el materialismo práctico las *ideas* no tienen mayor importancia, y que, por tanto, combatir la mera enajenación *intelectual* carece de sentido? Semejante deducción resulta escandalosamente falsa, pero de hecho constituye una confusión habitual cuando se entiende de manera demasiado estrecha el *condicionamiento material de la conciencia*. Se olvidan entonces dos verdades básicas del materialismo práctico: 1) que, aunque el conocimiento *en sí mismo* nunca es práctica, vale decir, *poder material directo*, sí posee en cambio una

*capacidad de orientar la práctica*<sup>202</sup> y, por tanto, constituye un *poder indirecto de transformación de la realidad*; y 2) que esto no contradice en absoluto la *subordinación* de la actividad intelectual a la vida material, precisamente porque el conocimiento –sea o no consciente de ello– *siempre está al servicio de intereses práctico-materiales*: es una prolongación de las diversas necesidades que nos mueven.

Respecto de la primera cuestión, Marx expresaba nítidamente lo siguiente:

Las *ideas* nunca pueden llevar más allá de un viejo estado de cosas mundial, sino siempre, únicamente, más allá de las ideas correspondientes al viejo estado de cosas mundial. Las ideas no pueden *realizar* absolutamente *nada*. Para realizar las ideas se requieren personas que empleen un poder práctico [*praktische Gewalt*]. (MARX Y ENGELS, 1978e, 137 [trad. rev.]; cf. 1962, 126)

Pero, de esta manera, admitía también que, aun cuando la conciencia crítica no sea una condición *suficiente* para la práctica revolucionaria, sí es condición *necesaria* para ella. Dicho de otro modo: que aunque con la crítica no basta para hacer una revolución, no hay revolución que pueda prescindir de la crítica. Por lo tanto, si bien es verdad que *las ideas transformadoras sólo pueden serlo indirectamente, si logran realizarse a través de la práctica*, también lo es que *esta última, a su vez, sólo se vuelve realmente revolucionaria por medio de una teoría crítica* que la orienta. Ambas, pues, resultan recíprocamente imprescindibles en esa *diferencia* fundamental, la cual no puede dejar de ser diferencia, pero sí debe dejar de ser *enajenación* mutua:

---

202 Recordemos: “no se comporta como un *fin en sí*, sino como medio para un *fin*”. (MARX, 1982d, 493; cf. 1981d, 380).

Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el ser humano, es el ser humano mismo. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en que parte desde la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en el postulado de que *el ser humano es el ser supremo para el ser humano* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el ser humano es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...]. (MARX, 1982d, 497 [trad. rev.]; cf. 1981d, 385)

¿Qué entiende Marx aquí por “crítica de las armas”? Evidentemente no un rechazo de la lucha popular armada –en un contexto histórico-social europeo en que todavía se consideraba viable<sup>203</sup>– sino su decidida afirmación, pero no sólo en sí misma. Aquí *criticar con “las armas”* es también una metáfora de la lucha *práctica revolucionaria* en general, en tanto transformación *crítico-material*, es decir, en tanto actividad “práctico-crítica”, y no puramente teórico-crítica<sup>204</sup>.

---

203 Situación que cambiaría profundamente a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, como bien lo subrayaba Engels en su notable Introducción de 1895 a “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850” (cf. ENGELS, 1981d; 1962d; PETRUCCIANI, 2009, 143).

204 No cabe duda de que Marx podría haber escrito aquí tranquilamente “manos”, “cuerpos” o directamente “práctica” en lugar de “armas”. Pero sólo este último término le permitía jugar con las expresiones “armas de la crítica” y “crítica de las armas”. Tal vez Althusser habría preferido “práctica de la crítica” y “crítica de la práctica” (véase 1.7.2).



Esta práctica revolucionaria constituye un comienzo de *reapropiación* social del poder material e intelectualmente enajenado. Se manifiesta como un poder *des-enajenante* contrapuesto al poder enajenado. El poder revolucionario no logra ser un auténtico *poder material* a través del uso de armas en sentido estricto, sino sencillamente convirtiéndose en una *práctica masiva*. Y, al mismo tiempo, no logra ser ese *poder social reapropiado* si no “prende en las masas”, de manera profunda, como *autoconocimiento radicalmente crítico*, capaz de guiar esa *autoemancipación social intelectual y material*, teórica y práctica, cognitiva y real<sup>205</sup>. La autocrítica social sólo será radical y revolucionaria en la medida en que “argumente y demuestre *ad hominem*”, es decir, en función de las *personas concretas* que conforman la sociedad, y no de una humanidad abstracta<sup>206</sup>.

Las dos oraciones finales del último pasaje citado hacen clara alusión al materialismo humanista feuerbachiano, que Marx, con coherencia radical y yendo mucho más allá del mismo Feuerbach –incluso antes de ser plenamente consciente de ello–, traducía en la necesidad de lograr a través de la *práctica revolucionaria* la “superación *positiva* de la religión”, esto es, la supresión de la realidad social “que tiene en la religión su *aroma* espiritual” (MARX, 1982d, 491; cf. 1981d, 378). De este modo, mientras en Feuerbach la crítica de la religión acaba conduciendo sólo a una religión terrenal del ser humano *aceptado tal como es en realidad*, con bondades, defectos, riquezas y miserias que encuentran su abstracta “compensación

---

205 “Hay que hacer que la opresión real sea aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; que la indignidad se vuelva todavía más indignante, publicándola. [...] Para infundirle *ánimo*, hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo.” (MARX, 1982d, 494; cf. 1981d, 381)

206 Recordemos que, para Marx, “*el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad.” (MARX, 1982d, 491; cf. 1981d, 378).

dentro del género” –cuya esencia aparece como algo *ahistórico*, como “algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo” (MARX Y ENGELS, 1970a, 47-49; cf. 1978d, 43-45)–, en Marx, por el contrario, “el postulado de que *el ser humano es el ser supremo para el ser humano*” –donde lo “humano” debe ser entendido como lo *humano-social* o como lo *social-humano* (cf. MARX, 1970, 668 [tesis 10]; 1978e, 7)– no constituye un punto de llegada, sino en el primer principio de la *ética-política revolucionaria socialista-comunista*: “el imperativo categórico de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el ser humano es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Feuerbach, pues, critica la religión pero “no nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales” que la generan; contentándose con haber alcanzado la “intuición superior”, reservada al filósofo, no hace otra cosa que “reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social” (MARX Y ENGELS, 1970a, 48-49 [trad. rev.]; cf. 1978d, 44-45).

Así es como el *materialismo práctico* acaba identificándose con la *práctica revolucionaria socialista-comunista* que lucha teórica y prácticamente por la *reapropiación social* de todo el poder humano material y espiritual; es decir, por la *des-enajenación humana* que tiene su núcleo en la *socialización de los medios de producción social*, entre los que se cuenta ese instrumento de producción de orden llamado Estado, que hasta ahora había sido un mero instrumento de *dominación* de una parte de la sociedad sobre el resto. En este punto, el materialismo práctico de Marx también va más allá del *materialismo reformista*, propio de la Ilustración y también del socialismo y el comunismo francés e inglés, que fueron

referentes teórico-prácticos imprescindibles en su formación<sup>207</sup>:

La doctrina materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar las personas y que el educador debe, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que separar la sociedad en dos partes, una de las cuales está elevada por encima de ella.

---

207 Véase en particular el sexto capítulo de *La sagrada familia*, donde se encuentra el siguiente pasaje: “No se necesita una gran sagacidad para advertir, a partir de las doctrinas del materialismo relativas a la bondad originaria y la igual capacidad intelectual de los seres humanos, a la omnipotencia de la experiencia, la costumbre, la educación, al influjo de las circunstancias exteriores sobre el ser humano, a la gran significación de la industria, a la justificación del disfrute, etc., no se necesita una gran sagacidad, decíamos, para advertir, a partir de todo esto, la conexión necesaria entre el materialismo, por un lado, y el comunismo y el socialismo, por el otro. Si el ser humano forma todo conocimiento, sensación, etc., a partir del mundo de los sentidos y de lo que experimenta en ese mundo, lo que importa es, por consiguiente, organizar el mundo empírico de tal suerte que el ser humano experimente en él lo verdaderamente humano [o sea, lo *comunitario*], se habitúe a ello, que se experimente a sí mismo como ser humano [social]. Si el interés bien entendido es el principio de toda moral, de lo que se trata es de que el interés particular del ser humano coincida con el interés humano [social]. Si el ser humano no es libre en sentido materialista, vale decir, libre no por la fuerza negativa de evitar esto o aquello, sino por la fuerza positiva de hacer valer su verdadera individualidad, no se tendrá que castigar el delito en el individuo, sino destruir las fuentes antisociales de nacimiento del delito y dar a cada cual el espacio social para la manifestación esencial de su vida. Si el ser humano [como ser social] es formado por las circunstancias, habrá que formar humanamente [comunitariamente] las circunstancias. Si el ser humano es social por naturaleza, sólo en la sociedad desarrollará su verdadera naturaleza, y habremos de medir el poder de su naturaleza no según el poder del individuo aislado, sino conforme al poder de la sociedad. // Estas tesis y otras análogas se encuentran, casi textualmente, incluso en los más antiguos materialistas franceses. No es éste el lugar para formular un juicio sobre ellas. [...] *Fourier* procede directamente de la doctrina de los materialistas franceses. Los *babuvistas* eran materialistas toscos, incivilizados, pero también el comunismo desarrollado data *directamente* del *materialismo francés*. Este, en efecto, bajo la figura que le había conferido *Helvétius*, se repatrió en su tierra natal, en *Inglaterra*. Sobre la moral de *Helvétius*, *Bentham* funda su sistema del *interés bien entendido*, así como *Owen*, partiendo del sistema de *Bentham*, echa las bases del

La coincidencia [*Zusammenfallen*] del cambio de las circunstancias y de la actividad humana, o autotransformación [*Selbstveränderung*], sólo puede captarse y comprenderse racionalmente como *práctica revolucionaria* [*revolutionäre Praxis*]. (MARX, 1970, 666 [tesis 3, trad. rev.]; cf. 1978e, 5-6)

La revolución radical que plantea Marx, la verdadera emancipación humano-social, no será, pues, la obra de ninguna de ninguna élite de legisladores y “representantes” del Estado moderno –como en Hegel, pero también en Helvétius, D'Holbach, Rousseau, etc.–; así como tampoco será el fruto de la filantropía de ningún empresario, o de la concreción de un puñado de pequeñas comunidades felices aisladas –“así, por ej., en Roberto Owen”, como añadía Engels a la segunda oración de esta tercera tesis (cf. MARX, 1981h, 8; 1978f, 533; MACHEREY, 2008, 81-104). La revolución comunista-socialista no será nada de eso, porque tales opciones suponen precisamente la *enajenación* y el *fetichismo* de esa porción de sociedad que pretende aparecer como un poder autónomo situado por encima –o simplemente por fuera– de ella<sup>208</sup>. De lo que se sigue que sólo *la sociedad entera* puede *autoliberarse* material e intelectualmente, cambiando sus propias circunstancias y educándose a sí misma en base a la reapropiación práctica y teórica de todas *sus* fuerzas productivas y de todo *su* poder en

---

comunismo inglés. Desterrado a Inglaterra, el francés *Cabet* es estimulado por las ideas comunistas difundidas allí y cuando vuelve a Francia se convierte en el representante más popular, aunque también más superficial, del comunismo en ese país. Los comunistas franceses más científicos, *Dézamy*, *Gay*, etc., desarrollan, lo mismo que Owen, la teoría del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y como la base *lógica* del *comunismo*.” (MARX Y ENGELS, 1978e, 150-151 [trad. rev.]; cf. 1962, 138-139).

208 Esa supuesta separación y elevación de una parte de la humanidad por sobre el resto, es analizada por Marx desarrollando el modelo crítico de la enajenación religiosa. He ahí el motivo de que esta tercera tesis encuentre su lugar entre otras que tratan más abiertamente *sobre Feuerbach*. (cf. MACHEREY, 2008, 99-100).

general.

Volvemos así a la diferencia sustancial entre esta revolución que constituye la emancipación *humana* y la que sólo consigue la emancipación *político estatal*:

¿En qué se basa una revolución parcial, meramente política [estatal]? En que una *parte de la sociedad civil* se emancipa y accede al dominio *general*; en que una cierta clase, desde su *situación particular*, emprende la emancipación general de la sociedad. Esta clase libera toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, [los medios de producción,] el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo. (MARX, 1978c, 220; 1982d, 499 [trad. rev.]; cf. 1981d, 388)

Evidentemente, Marx se está refiriendo aquí a la revolución que funda el Estado moderno sobre la *aparente coincidencia* entre el interés particular de la burguesía y el de toda la sociedad. Esa revolución y ese Estado *representan* así la *aparente autoliberación general*. La burguesía logra desbaratar el reconocimiento mayoritario de los *privilegios particulares* de un determinado sector social –constituido por la nobleza y el clero–, sustituyéndolo por el reconocimiento mayoritario de los *derechos universales* de cualquier individuo. Ahora bien, dado que –como vimos– esos derechos garantizan sobre todo la *propiedad privada*, no se trata realmente de los derechos de *cualquier individuo*, sino precisamente de los derechos del propietario privado a ejercer su egoísmo y su supuesta “autonomía” o “independencia”. Lo cual no impide, por supuesto, que también se vea *liberado* por la conquista de esos derechos universales del propietario, iguales para todos, quien no posee otra “propiedad privada” que su mera fuerza de trabajo. De este modo, la emancipación *particular*

de la burguesía logra presentarse eficazmente como la emancipación *general* de la sociedad, bajo la forma de una emancipación *política estatal*:

Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Y, para escalar esta posición emancipadora y poder, por tanto, explotar políticamente a todas las esferas de la sociedad en interés de la propia, no bastan, por sí solos, la energía revolucionaria y el amor propio espiritual. Para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular* de la sociedad civil coincidan [*zusammenfallen*], para que *una* posición social valga como la posición de toda la sociedad, es preciso que, a la inversa, todos los defectos de la sociedad se condensen en otra clase, que una determinada posición social sea la posición del tropiezo general [*Stand des allgemeinen Anstoßes*<sup>209</sup>], la encarnación de los límites generales; es preciso que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen manifiesto* de toda la sociedad, de tal modo que liberarse de ella aparezca como la autoliberación general [*allgemeine Selbstbefreiung*]. Para que *una* posición social sea *par excellence* la posición de la liberación, es preciso que, a la inversa, otra posición social sea manifiestamente la posición de la opresión. La significación general negativa de la nobleza y el clero francés condicionó la significación general positiva de la clase inmediatamente vecina y contrapuesta, la *burguesía*. (MARX, 1982d, 500 [trad. rev.]; cf. 1981d, 388)

Frente a la manifiesta dominación feudal, pues, la clase capitalista y sus *necesidades particulares* logran aparecer “como el representante de las necesidades [*Bedürfnisse*] de la sociedad en general” (1982d, 501; cf.

---

209 Marx hace aquí un juego de palabras con la frase “*Stein des Anstoßes*”, de origen bíblico, que en castellano se conoce como “piedra de tropiezo” o “piedra de escándalo” (cf. GRIMM Y GRIMM, 2003; «stumbling block» 2006).

1981d, 390) y como la “posición de la liberación”. Pero cuando la burguesía logra consolidarse a su vez como clase dominante, empieza a hacerse visible el carácter *limitado* de la “libertad” que defiende el Estado moderno. Comienza a advertirse que esa “libertad” está estrechamente vinculada con la *propiedad privada*, y que hay una clase social que, en realidad, *carece completamente de ella*. Se trata, en efecto,

de una clase con *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de un estamento que es la disolución de todos los estamentos; de una esfera que posee un carácter universal por su sufrimiento universal y que no reclama un *derecho particular* [*besondres Recht*], ya que no es una *injusticia particular* [*besondres Unrecht*] la que padece sino la *injusticia por antonomasia* [*Unrecht schlechthin*]; que ya no puede apelar a otro título *histórico* que a su título *humano*; que no se halla en oposición parcial [*einseitigen*] con las consecuencias, sino en oposición completa [*allseitigen*] con las premisas mismas del Estado [moderno] [...]; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad, emancipando así a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida completa* de los seres humanos, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total de los seres humanos*. Esta disolución de la sociedad [burguesa] en una clase particular es el *proletariado*.” (MARX, 1982d, 501-502; 1978c, 233-234 [trad. rev.]; cf. 1981d, 390)

El proletariado es la clase más directamente afectada por la enajenación *material*, esto es, por la enajenación *real* del trabajo social y *su* poder/riqueza. Enajenación *práctica* que es la base de toda enajenación *intelectual* y que, en la sociedad burguesa, como vimos, se lleva a cabo como *doble expropiación/acumulación* del poder social (por la

*desposesión* de los medios de producción y por la *explotación* del trabajador asalariado). De este modo, la clase que sufre de manera inmediata esa enajenación-expropiación, la clase desposeída-obrera, es la clase en cuya existencia se funda el capitalismo y, al mismo tiempo, la clase que, por verse *privada de propiedad privada*, queda *excluida de la sociedad civil* de los propietarios privados y sus *derechos*, se encuentra arrojada a la pobreza y forzada –en el mejor de los casos– a la esclavitud asalariada. La existencia misma del proletariado desmiente así la supuesta validez universal de los derechos individuales privados y, por tanto, rebate “las premisas mismas del Estado [moderno]”.

La situación práctico-material del proletariado sitúa a la burguesía en el papel inverso al que desempeñaba frente al dominio feudal. Hace que ella misma se convierta ahora en la clase que concentra “todos los defectos de la sociedad”, en la *piedra del tropiezo general*, la “encarnación de los límites generales”, la “posición de la opresión”, el “el *crimen manifiesto* de toda la sociedad, de tal modo que liberarse de ella aparezca como la autoliberación [*Selbstbefreiung*] general”. Pero esta vez no se trata sólo de una “autoliberación general” *aparente*, esto es, de una emancipación *incompleta, parcial, abstracta, político-estatal*. Esta vez no se trata sólo de la “coincidencia [*Zusammenfallen*]” entre la revolucionaria “autotransformación [*Selbstveränderung*]” y una nueva “autoenajenación [*Selbstentfremdung*]” de la sociedad, vale decir, entre “la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular*”. La misma situación práctico-material de la clase proletaria, su deshumanización, su “pérdida completa” de poder humano-social, la enajenación-expropiación material y espiritual que la constituye como pilar del orden burgués, no hace que su “posición social valga como la posición de toda la sociedad” sino que *lo*



sea realmente, dado que encarna de la manera más perfecta la *enajenación humana universal*, y, por tanto, hace que no pueda “emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad, emancipando así a todas ellas”, vale decir, que su propia liberación sea, al mismo tiempo, la “emancipación *humana*”, la total des-enajenación práctica y teórica del poder social, “la *recuperación total de los seres humanos*”<sup>210</sup>. Pues la clase expropiada-trabajadora no es una parte más que pueda colocarse por encima o por fuera de la sociedad, sino la única parte que puede evitar que la sociedad se coloque por encima o por fuera de cualquiera de sus partes:

Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden mundial anterior*, no hace más que decir el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la *disolución de hecho* de este orden mundial. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la propia sociedad ha elevado a *principio suyo*, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad. Así, el proletario se encuentra, respecto del mundo venidero, en el mismo derecho que el *monarca alemán* respecto del mundo decadente cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo *su* caballo. Al declarar que el pueblo es su propiedad privada, el rey está diciendo simplemente que el propietario privado es rey.” (MARX, 1982d, 502; 1978c, 223 [trad. rev.]; 1981d, 391)

Si el caduco mundo actual está regido por el *derecho a la propiedad privada*, en el mundo venidero habrá de primar, en cambio, el *derecho a la reapropiación social* de toda riqueza y de todo poder humano. El pueblo y

---

210 Las frases entrecomilladas en este párrafo pertenecen a pasajes de Marx previamente citados en esta misma sección.

el mundo dejarán así de pertenecer al individuo, porque el individuo acabará de reconocer plenamente su pertenencia al pueblo y al mundo. Será el fin del absurdo dominio de las partes sobre el todo<sup>211</sup>.

Ahora bien, es conveniente saber distinguir en todo momento la situación *material* del proletariado de su situación *consciente*. El hecho de que la enajenación práctica sea la base de la enajenación intelectual coloca a la clase expropiada-trabajadora en una situación profundamente *ambigua* desde el punto de vista de la conciencia. Por una parte, la sitúa en el punto de vista privilegiado de quien conoce la dureza del trabajo *práctico* para los demás y para sí, y no tiene ninguna propiedad privada que defender. Pero, por otra parte, la situación del proletariado lo vuelve particularmente vulnerable a la enajenación intelectual que afecta a toda la sociedad, porque su pobreza material también se traduce, por lo general, en un acceso limitado a los instrumentos de producción de conocimiento, y en particular al “arma de la crítica”: *el poder intelectual le es ajeno*<sup>212</sup>. En

---

211 “Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad. En una palabra, nos acusáis de querer abolir vuestra propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos. [...] El comunismo no arrebató a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno.” (MARX Y ENGELS, 1981c, 124-125; cf. 1977c, 477).

212 Por todo esto, el siguiente pasaje del *Manifiesto comunista* resulta, en nuestra opinión, excesivamente simplista y optimista al presentar como *real* una vinculación inmediata, *automática*, entre la situación material del proletariado y su conciencia crítica: “Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania,

este sentido, el proletariado encuentra su complemento perfecto en la *intelectualidad crítica*. Ésta se encuentra, por lo general, en la situación ambigua *inversa*. Por un lado, ha podido contar con un amplio acceso material a los instrumentos de producción de conocimiento, que la vuelve capaz de analizar críticamente a la sociedad como un todo, y de comprender cuáles son los problemas que requieren solución práctica. Pero, por otro lado, sólo conoce el trabajo *teórico*, e ignora lo que es carecer por completo de propiedad privada: *el poder práctico le es ajeno*. Esta situación hace que la *práctica revolucionaria socialista-comunista* sólo sea posible a partir la unidad y la *des-enajenación recíproca* del proletariado y la intelectualidad crítica:

---

despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía.” (MARX Y ENGELS, 1981c, 120; cf. 1977c, 472). Sin embargo, un poco más abajo se admite que: “Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante.” (1981c, 127; cf. 1977c, 480). Y esta misma posición se encontraba ya, más desarrollada, en *La ideología alemana*: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época.” (MARX Y ENGELS, 1970a, 50-51; cf. 1978d, 46).

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y tan pronto como el rayo del pensamiento haya penetrado en lo profundo de este ingenuo suelo popular, la emancipación [...] como *seres humanos* será una realidad. (MARX, 1982d, 502 [trad. rev.]; cf. 1981d, 391)

La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*, su *corazón* el *proletariado*. La filosofía no se puede realizar sin suprimir el proletariado, el proletariado no se puede suprimir sin realizar la filosofía. (MARX, 1982d, 502; 1978c, 223-224 [trad. rev.]; cf. 1981d, 391)

Sin embargo, esto no significa en modo alguno que la práctica del proletariado pueda y deba simplemente ajustarse a las necesidades teórico-críticas. Por el contrario, es más bien la teoría crítica la que puede y debe reconocerse en las necesidades prácticas del proletariado. Como observábamos más arriba, “la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas”, pero sólo “puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el ser humano, es el ser humano mismo”. Muy bien, pero ¿cuál es la raíz del ser humano y de la sociedad? Precisamente las *necesidades prácticas, materiales, radicales*:

En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades [*Bedürfnisse*]. [...] ¿Serán las necesidades teóricas necesidades inmediatamente prácticas? No basta con que el pensamiento impulse a la realización; la realidad misma debe impulsar al pensamiento. (MARX, 1982d, 498 [trad. rev.]; cf. 1981d, 386).

Pero esto sencillamente significa que “las necesidades [*Bedürfnisse*] de los pueblos son en sí mismas los fundamentos últimos de su satisfacción” (MARX, 1982d, 494 [trad. rev.]; cf. 1981d, 381), y que por tanto la función de la teoría crítica no puede ser otra que la de ayudar al pueblo a *conocerse* a sí mismo, a “*asustarse* de sí mismo”, a descubrir las propias *necesidades prácticas radicales* que lo impulsan a la *reapropiación* de todo su poder humano enajenado mediante a la *(auto)transformación revolucionaria socialista-comunista*.

Ya se ha señalado que esta revolución tendrá como *base material* imprescindible el asentamiento de la *propiedad social* o *común* de los principales *medios de producción*. Acabamos de ver cómo, entre éstos, ocupan un lugar destacado los *instrumentos de producción de conocimiento*, que no son puramente *materiales*, pero tampoco puramente *inmateriales*. Y en eso se parecen mucho a otro medio de producción social que tiene una importancia clave para la práctica revolucionaria, a saber: la *organización normativa*, que bajo el capitalismo se encuentra *poderosamente enajenada en el Estado*.

Como hemos observado en el apartado anterior (2.2.3), el Estado moderno es una combinación de *consenso* y *coerción*, poder de *convicción* y poder de *coacción* –como ya advertía Maquiavelo (cf. 1983, 107-108; MACHIAVELLI, 1961, 85-86 [cap. 18]). Es la organización normativa *expropiada* por las clases dominantes, pero que aparece a la vez *enajenada* de toda la sociedad como un *poder autónomo*, como un aparato burocrático-militar que es independiente de ella, que está *por encima* de ella. Lo que vincula más estrechamente al Estado moderno con las clases dominantes es, en primer lugar, la defensa de la *propiedad privada*; y, en segundo lugar, aunque en íntima relación con lo anterior, el origen social de

las principales autoridades<sup>213</sup>.

La revolución socialista-comunista no puede dejar de recuperar también ese *poder de auto-organización y autogobierno* que la sociedad ha *enajenado* en el Estado. Sin embargo, es imposible superar esta enajenación mediante la mera *toma del poder estatal burgués*, así como tampoco puede resolverse mediante la *construcción de autonomía* proletaria simplemente *por fuera del Estado*. La práctica revolucionaria des-enajenante sólo puede consistir en una conjunción real de *ambas prácticas autoliberadoras*, que —al igual que la teoría crítica y la práctica— también *deben dejar de ser ajenas entre sí*. Ahora bien, en cuanto a la toma del poder estatal, Marx subraya que sólo puede contribuir a la emancipación social si se procede de

---

213 “Así pues, el Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde fuera de la sociedad. Tampoco es «la realidad de la idea moral» ni «la imagen y la realidad de la razón», como afirma Hegel. Es más bien el producto de un determinado grado de desarrollo de la sociedad, es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables que no puede conjurar. Pero a fin de que estos antagonistas, estas clases con intereses económicos en pugna, no se devoren a sí mismos y a la sociedad en una lucha estéril, se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del «orden». Y ese poder —nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se enajena [*entfremdende*] de ella más y más— es el Estado.” “Dueños de la fuerza pública y del derecho a recaudar los impuestos, los funcionarios aparecen ahora como órganos de la sociedad situados por encima de ésta. El respeto que se tributaba libre y voluntariamente a los órganos del régimen gentilicio ya no les basta, incluso si pudieran ganárselo. Detentadores de un poder que se ha hecho ajeno [*entfremdenden*] a la sociedad, los funcionarios necesitan hacerse respetar por medio de leyes especiales, merced a las cuales gozan de una aureola y una inviolabilidad particulares. El más despreciable polizonte del Estado civilizado tiene más «autoridad» que todos los órganos de poder de la sociedad gentilicia reunidos; pero el príncipe más poderoso y el más célebre personaje público o guerrero de la civilización pueden envidiar al más modesto jefe de una gens el respeto espontáneo y universal que se le profesaba. El uno se hallaba dentro de la sociedad; los otros se ven forzados a pretender representar algo que está fuera y por encima de ella.” (ENGELS, 2006, 183-184 y 185 [trad. rev.]; cf. 1962c, 165 y 166).

inmediato a dismantelar el aparato burocrático-militar autonomizado (fetichizado), colocando todas las leyes, todos los recursos materiales y todos los instrumentos de coerción a disposición directa del pueblo desposeído (cf. MARX, 1981k, 488; 1960a, 197; 1981j, 233-237; 1962b, 338-343; ENGELS, 1981c, 198-200; 1962b, 623-625; LENIN, 1997).

Mediante esa *reapropiación revolucionaria del poder normativo de la sociedad* se facilita enormemente la reapropiación de las otras fuentes de poder enajenado. De este modo, la organización normativa, que era el medio de producción expropiado con el que, a su vez, se había consumado la expropiación de todos los demás medios de producción, ahora – profundamente modificada por su reabsorción en la sociedad– pasa a cumplir la *función política inversa*, vale decir, la de *principal instrumento de reapropiación social* de todas las fuerzas productivas:

¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad [para todos], transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. ¡Pero eso es el comunismo, el «irrealizable» comunismo! (MARX, 1981j, 237; cf. 1962b, 342-343)

La *organización normativa reapropiada* ya no es, por tanto, el principal instrumento de creación y defensa de la *propiedad privada* sino, por el contrario, la herramienta primordial para la recuperación y el cuidado colectivo de la *propiedad común* en la que esa misma organización se inscribe, en el marco de una sociedad que construye su *autodeterminación*

*real* mediante la des-enajenación de todo poder social:

Sólo cuando el individuo humano real reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como individuo humano, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se vuelva *ser del género* [vale decir, ser inmediatamente comunitario, directamente social]; sólo cuando el ser humano haya reconocido y organizado sus «fuerzas propias» como fuerzas *sociales* y, por lo tanto, ya no separe de sí mismo la fuerza social en la forma de fuerza *política* [*estatal*]; sólo entonces se habrá logrado la emancipación humana. (MARX, 1978b, 200-201 [trad. rev.]; cf. 1981c, 370)<sup>214</sup>

Permítasenos cerrar este segundo capítulo con otra cita –aún más extensa– que nos permitirá, en cierta medida, rememorar todo lo expuesto hasta aquí. El fragmento, perteneciente a los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, es el siguiente:

El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoenajenación humana* [social], y por tanto como *apropiación* real de la esencia *humana* [social] por y para el ser humano; por tanto como retorno –pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior– del ser humano a sí mismo en cuanto ser humano *social*, es decir, humano. Este comunismo, como naturalismo consumado = humanismo, como humanismo consumado = naturalismo, es la *verdadera* solución

---

214 Quince años más tarde, en los *Grundrisse*, nuestro autor reafirmará la misma idea en términos ligeramente diferentes, sosteniendo que “con la abolición del carácter *inmediato* del trabajo vivo como trabajo meramente *individual*, o sólo extrínsecamente general, con el poner de la actividad de los individuos como inmediatamente general o *social*, a los momentos objetivos de la producción se les suprime esa forma de la enajenación; con ello son puestos como propiedad [colectiva], como el cuerpo social orgánico en el que los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales.” (1971b, 2: 395; cf. 1983a, 722-723).



del conflicto entre el ser humano y la naturaleza y consigo mismo, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es la solución del enigma de la historia y lo sabe. [...] Es fácil ver la necesidad de que todo el movimiento revolucionario encuentre su base, tanto empírica como teórica, en el movimiento de la *propiedad privada*, en la economía. Esta propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible* [*sinnliche*], es la expresión material y sensible de la vida humana [social] enajenada. Su movimiento –la producción y el consumo– es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del ser humano [social]. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son solamente modalidades *especiales* de producción y se rigen por la ley general de ésta. La superación positiva de la *propiedad privada* como la apropiación de la vida *humana* [social], es, por tanto, la superación positiva de toda enajenación y, por consiguiente, el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*. (MARX, 1982f, 618 [trad. rev.]; cf. 1968a, 536-537)



### 3. Práctica y nece(si)dad(es): historia, economía y política

¿Quiere decir esto que la contradicción no antagónica es un antecedente de la antagónica? Si es así, ¿su desarrollo debe considerarse fatal o no?

ERNESTO “CHE” GUEVARA  
(2012, 338)

También aquí la suprema situación del hombre es la situación *legal*, la relación con leyes que no le afectan por ser las leyes de su propia voluntad y ser, sino porque *dominan* y porque su *venganza* recae sobre quien reniega de ellas.

KARL MARX  
(1978b, 206; cf. 1981c, 385)

La confianza en la acumulación cuantitativa está en la base lo mismo de la fe testaruda en el progreso que de la confianza en la «base de masas».

WALTER BENJAMIN  
(2008, 71; cf. 1991a, 1: 1232)

#### 3.1. ¿Qué necesidad hay?

Es sabido que para el término “necesidad” y sus derivados existen básicamente dos acepciones: una más bien *profana* y otra exclusivamente *filosófica*. Tal como ocurre en general con lo profano y lo filosófico, ambas no suelen mezclarse demasiado entre sí. Sin embargo, una *filosofía de lo*

*profano* debería estar preparada para saber diferenciarlas y relacionarlas adecuadamente. Veamos.

En un caso, “necesidad” equivale a *falta, carencia, deseo, impulso, apetito, anhelo, inclinación, interés, ansia, gana*, etc., propia de un *sujeto*. Mientras que, en el otro caso, lo “necesario” es lo que resulta *inevitable, irremediable, ineludible, ineluctable, forzoso, fatal*, etc., como un atributo *objetivo*<sup>215</sup>, vale decir, como algo que es precisamente *independiente* –o está *por encima o más allá*– de lo que quieran/necesiten los diferentes sujetos. Lo contrario a la “necesidad” en el sentido profano es, pues, la *satisfacción*. Según la terminología filosófica tradicional, en cambio, lo que se opone a la “necesidad” es la *contingencia*.

Es cierto que, cuando se trata del sustantivo “necesidad”, existe una manera espontánea de distinguir entre ambos significados, que consiste en reservar el plural para el sentido *subjetivo*. Y también es verdad que, en general, se da por sobrentendido que el adverbio se utiliza sólo en el sentido *objetivo*, aunque esto último –como veremos– no debe ocurrir “necesariamente”. Pero, en cambio, es sobre todo el adjetivo “necesario” el que puede resultar sumamente *ambiguo* y plantear serios problemas de interpretación. Es por eso que aquí distinguiremos expresamente entre las *necesidades subjetivas* (o *vitales*)<sup>216</sup>, por un lado, y la *necesidad objetiva* (o *fatal*), por el otro. Lo cual nos permitirá diferenciar también entre lo *fatalmente necesario* y lo *vitalmente necesario*, vale decir, entre lo que

---

215 En el sentido *ontológico* y/o en el *gnoseológico* (véase 1.3).

216 Cabe aclarar que aquí no nos estamos refiriendo al *puro sujeto de conocimiento* –única subjetividad que reconoce el teorismo tradicional–, sino al *sujeto humano corpóreo*, vale decir, a un sujeto que es a la vez un objeto. Por lo tanto, cuando nos referimos a las “necesidades subjetivas” no debe pensarse sólo en *voluntades* o *necesidades conscientes*, sino sobre todo en *intereses objetivos, impulsos materiales, inclinaciones reales* que se observan en la *práctica* de los sujetos.

sucede *necesariamente* desde el punto de vista *objetivo* y lo que se hace *necesariamente* desde el punto de vista *subjetivo*<sup>217</sup>.

A lo largo de los dos capítulos anteriores hemos subrayado en reiteradas ocasiones la importancia fundamental que el materialismo práctico reconoce a las *necesidades subjetivas* como motores de la actividad humana en general. En efecto, son siempre intereses concretos los que mueven tanto la práctica como el conocimiento que procura orientarla. Las actividades práctica e intelectual expresan siempre, pues, necesidades vitales, hasta el punto de que podría afirmarse que *éstas se prolongan a sí mismas en aquéllas*. Por lo tanto, lo sepamos o no –lo admitamos o no–, nuestras necesidades constituyen el sentido de *toda nuestra actividad*, y –de un modo u otro– estamos refiriéndonos a ellas *todo el tiempo*.

En contraste, la *necesidad objetiva o fatal* aparece muchas veces como un problema puramente teórico y carente de interés. Nosotros mismos, hasta ahora, no le hemos prestado mayor atención. Sin embargo, creemos que resulta importante ser capaz de reconocer sus características principales, y eso es lo que intentaremos hacer a continuación.

Esta “necesidad” se refiere a una *relación inevitable* entre dos fenómenos sucesivos. Se nos presenta cuando consideramos que una cosa es el

---

217 De este modo, adoptamos una posición inversa a la de Auguste Comte, quien –al tiempo que hace la interesante propuesta de confeccionar un diccionario de equívocos– sólo considera los dos sentidos de “necesario” para inmediatamente *reunirlos*, lo que de manera inevitable produce como resultado la *subordinación las diversas necesidades subjetivas a una única necesidad objetiva*: “rapprochant directement l'une de l'autre les deux acceptions philosophiques du mot *nécessaire*, la nouvelle philosophie politique tendra spontanément [...] a représenter sans cesse comme inévitable ce qui se manifeste d'abord comme indispensable, et réciproquement”. Y enseguida hace una cita que inevitablemente nos recuerda a la filosofía de Hegel: “ce bel aphorisme politique de l'illustre de Maistre: *Tout ce qui est nécessaire, existe.*” (COMTE, 1839, 491-492).

*condición o causa* de otra y, por tanto, que la segunda es *consecuencia, resultado o efecto* de la primera, *depende* de ella, *se deriva* de ella. Al parecer, esta *relación de subordinación ineludible* no involucra solamente conceptos, sino también fenómenos sensibles; es decir, abarca tanto “relaciones de ideas” como “cuestiones de hecho” (cf. HUME, 1980; 1999 [§ 4, 1]). Decimos que una necesidad objetiva es *puramente lógica*, cuando la consecuencia surge de una mera deducción analítico-conceptual de lo que *ya está implícitamente contenido en el antecedente* (por ej.: “ $2+2=4$ ”, “los triángulos tienen tres lados”, “los cuerpos son extensos”, “las casadas fueron solteras”, “la humanidad no es *un* individuo”). Ahora bien, como subrayaba Hume, entre los *sucesos sensibles* resulta del todo imposible realizar una deducción semejante. Ciertamente, si nos limitáramos a observar en detalle una supuesta “causa” o “condición” empírica, no encontraríamos *ya incluido* en ella al presunto “efecto” o “resultado”; así como tampoco podríamos llegar a aquélla por el solo análisis minucioso de éste. Nuestra creencia en una necesidad objetiva/fatal entre dos fenómenos empíricos no es, por tanto, el producto de un *razonamiento puramente lógico (a priori)*, sino el de un *razonamiento basado en la experiencia (a posteriori)*; pero *no* en la imposible intuición sensible *de esa “necesidad objetiva” como tal*, sino tan sólo en la *experiencia histórica*, el *hábito*, la *costumbre*, esto es, en el *recuerdo* de la observación de sucesiones similares de acontecimientos. En este caso, pues, por más “evidente” y “objetiva” que parezca la “conexión necesaria” entre un hecho y otro, puede hablarse a lo sumo de una necesidad objetiva/fatal *hipotética o aparentemente empírica*, imposible de verificar de manera absoluta<sup>218</sup>.

218 “Me permitiré afirmar, como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí. Preséntese un objeto a un hombre muy bien dotado de razón y

En cualquier caso, resulta innegable que la *necesidad objetiva*, tanto en el caso de la *puramente racional* –propia de la lógica y las matemáticas– como en el de la *aparentemente empírica* –tradicionalmente asociada a las ciencias de la naturaleza– constituye desde la Antigüedad el “objeto” del conocimiento “científico” por antonomasia, que pretende expresarla mediante “leyes” o “principios” *objetivos*. Así, se ha vuelto costumbre el referirse a las “leyes” de la naturaleza con la misma desenvoltura con que se invocan los “principios” lógico-matemáticos, y considerar a las primeras como una suerte de extensión de la validez puramente racional de los segundos al plano de lo real.

De ese modo, se incurre ampliamente en lo que más arriba hemos denominado *objetivismo* (1.3) o *enajenación/objetivación intelectual* (2.1), que es un rasgo típico del sentido común de una sociedad enajenada. En efecto, hablar simplemente de “leyes objetivas” o “reales” supone el olvido o la ignorancia de que cada una de esas “leyes” no expresa, como vimos, ninguna necesidad fatal *empírica, real, objetiva*, sino tan sólo una *firme creencia* en ella. A la vez, esta metafísica objetivista supone también el olvido o la ignorancia del papel profundamente transformador que ocupa la *práctica* dentro de la objetividad ontológica. Todo lo cual se traduce en

---

luces naturales. Si este objeto le fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más metódico estudio de sus cualidades sensibles, de descubrir cualquiera de sus causas o efectos. Adán, aun en el caso de que le concediésemos facultades racionales totalmente desarrolladas desde su nacimiento, no habría podido inferir de la fluidez y transparencia del agua, que le podría ahogar, o de la luz y el calor del fuego, que le podría consumir. **Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho.**” (HUME, 1980, 49-50 [el resaltado en negrita es nuestro]; cf. 1999, 109-110). Esta aguda crítica de Hume –más allá del recurso “histórico” a Adán– puede servir también para reforzar todo lo dicho acerca del fetichismo del valor en general, inherente a toda sociedad de productores privados (véase 2.2.1).

una inconsciente *reproducción* teórico-intelectual y práctico-material de aquello que se cree fatalmente necesario. Esta actitud se ve ciertamente favorecida por el “materialismo abstracto de las ciencias naturales, un materialismo que hace caso omiso del *proceso histórico*” (MARX, 2009a, 453 n.; cf. 1962a, 363 n.), *pero también por el propio materialismo histórico cuando pretende ser “científico” a la manera de esas mismas ciencias naturales.*

Es por eso que, habiendo distinguido entre las dos formas fundamentales de la *necesidad*, surge ahora la pregunta por la relación entre una y otra. Desde el punto de vista del *materialismo práctico*, esa relación es bastante más compleja que para el objetivismo, pero esto no significa que sea *extremadamente* compleja. Puede expresarse básicamente en los siguientes dos enunciados, que llamaremos –con ambigüedad deliberada– *condiciones necesarias de la práctica*:

1. Una primera *condición necesaria* para la vida, el poder y la actividad humana en general es la satisfacción de *necesidades vitales* materiales mediante la práctica laboral.
2. Toda práctica está, a su vez, *necesariamente condicionada*:
  - a) por esas *necesidades subjetivas* que la mueven,
  - b) por los *medios* o recursos con que cuenta para satisfacerlas, y
  - c) por *fenómenos naturales* que ella no puede modificar.

De estas premisas se desprende el reconocimiento de que *la práctica tiene ciertos condicionamientos objetivos*. Resulta innegable que se ve condicionada por fenómenos que escapan a su poder, como por ej. la disponibilidad real de algunos recursos naturales que la humanidad



consume pero *no genera*. Pero también es cierto que, *en sí misma*, la práctica *sólo está condicionada por la necesidad fatal de satisfacer necesidades vitales*, es decir, por una *necesidad objetiva que sólo es inherente a las mismas necesidades subjetivas como tales*.

Todo esto significa que el movimiento de la práctica, que no es otra cosa que el *proceso histórico humano*, no *obedece* a ninguna *necesidad fatal interna* que sea *ajena* a las propias necesidades vitales y al propio poder de la práctica social. En otros términos: dejando a un lado los condicionamientos naturales (todavía) inevitables, son únicamente las *necesidades subjetivas* las que *condicionan necesariamente la práctica social*, que es, a su vez, la *condición necesaria* para la satisfacción de aquéllas. En este sentido, podemos afirmar que sobre todo “las necesidades de los pueblos son en sí mismas los fundamentos últimos de su satisfacción” (MARX, 1982d, 494 [trad. rev.]; cf. 1981d, 381) y que, por eso mismo, “en un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades” (MARX, 1982d, 498 [trad. rev.]; cf. 1981d, 386), vale decir, *en la medida en que sirve a la satisfacción práctica de necesidades subjetivas concretas*. En resumen: sólo como *práctica social* las necesidades humanas logran *su propia satisfacción*, esa es la única necesidad objetiva/fatal decisiva que obedece la práctica de los pueblos.

### **3.2. La dialéctica como necesidad**

La dialéctica de base hegeliana es, ante todo, un *método de conocimiento relacional que avanza de modo objetivamente necesario desde lo simple a lo complejo, y que presupone que en la historia se realiza un progreso similar*. Este modelo de pensamiento se apoya, así, en el estudio simultáneo

del desarrollo del conocimiento y del proceso histórico, tomando como eje las siguientes *tres formas elementales de relación*:

- entre la totalidad (lo universal/general) y las partes (lo particular y lo singular);
- entre el sujeto-pensamiento (interior, abstracto, conceptual, espiritual) y el objeto-realidad (exterior, concreto, sensible, material);
- entre lo propio y lo enajenado.

Sin embargo, estas relaciones cobran un sentido muy diferente según se parta de un punto de vista *idealista* o *materialista*. En el caso del idealismo absoluto de Hegel, luego de un complejo despliegue de esas relaciones –y otras derivadas de ellas– como “contradicciones”, *inspirado en una paralela mistificación intelectualista del desarrollo histórico humano real*, el pensamiento dialéctico va gradualmente superando todas las oposiciones y acaba reduciendo las tres relaciones elementales a una sola, en la cual, además, uno de los términos acaba absorbiendo por completo al otro. En efecto, con Hegel se alcanza una plena (*con*)*fusión* entre el procedimiento dialéctico (racional) y el proceso histórico (real). La totalidad acaba revelándose como un todo espiritual absoluto, como un sujeto-pensamiento divino, a cuyo infinito autoconocimiento conceptual ya nada le resulta *ajeno*, que para Hegel –como sabemos– es sinónimo de *objetivo, exterior, material, sensible*.

Desde el materialismo humanista de Feuerbach, los tres modos básicos de relación que contempla la dialéctica hegeliana se piensan de manera *inversa*. La totalidad es ahora la naturaleza y, dentro de ésta, el género humano como conjunto de individuos conscientes. El sujeto-pensamiento se

reubica ahora en el interior de cada sujeto humano corpóreo, esto es, objetivo, sensible y material. En cuanto a la *enajenación*, ya observamos que también equivale en Feuerbach a la *objetivación intelectual*, pero la falsa autonomía ya no es para él la de lo sensible-material sino, por el contrario, la de lo abstracto-espiritual: no es el Espíritu divino el que se ha enajenado/extrañado/objetivado/exteriorizado intelectualmente produciendo el mundo natural y humano, sino exactamente lo contrario. De este modo, según Feuerbach, no hay “contradicciones” reales, y sólo la enajenación religiosa y filosófico-especulativa de la esencia del género humano es una auténtica oposición al ser humano que es preciso resolver mediante la reapropiación intelectual de la esencia del género.

Finalmente, el materialismo de Marx, parte del *acuerdo básico* con esa inversión feuerbachiana de la perspectiva idealista absoluta, pero le añade elementos fundamentales. Ante todo, dos claves que Feuerbach había descuidado y que están estrechamente relacionadas entre sí, a saber: la *historia* y, en el centro de ella, la *práctica* como transformación de lo real. En efecto, Marx recupera de Hegel la perspectiva histórica, la visión de la humanidad como un *proceso cambiante de oposiciones*. Pero, a la vez, desde una visión materialista concreta, *desmistifica y desintelectualiza* ese proceso, reconociendo en su base a la *práctica social* entendida como transformación *material* del mundo natural y humano. Ni Hegel ni Feuerbach habían reconocido ese lugar central de la práctica social: para ellos la práctica era concebida tradicionalmente como simple “aplicación” o “encarnación” del conocimiento, como “razón práctica”, es decir, como una mera *figura de la conciencia*. Marx, en cambio, al reconocer y destacar la *prioridad* de la práctica social, revitaliza la dialéctica en un sentido materialista práctico-histórico, añadiéndole la relación entre lo

práctico-material y lo teórico-conceptual, dos elementos cuya auténtica especificidad él ha sido el primero en saber distinguir.

Según esta nueva dialéctica, pues, el todo sigue siendo, como para Feuerbach, naturaleza y género humano, pero este último ya no es un mero conjunto de individuos portadores de una *esencia abstracta y ahistórica* que los “une de un modo *natural*”, “como una generalidad interna, muda” (MARX, 1970, 667 [tesis 6]; cf. 1978e, 6). La humanidad es ahora una totalidad esencialmente práctica, histórica y concreta. El sujeto cognitivo es también devuelto –como en Feuerbach– al interior de cada ser humano corpóreo, pero ahora ese individuo es reconocido como un *sujeto práctico* situado en una *posición social* concreta dentro de una determinada *sociedad histórica*. Por último, para Marx la *enajenación* ya no es solamente –como para Feuerbach– sinónimo de *objetivación intelectual*, *objetivismo*, falsa autonomía de lo conceptual, sino ante todo la *enajenación real –en la propiedad privada y en el Estado– de la práctica social y sus productos*, de la *objetivación material* humana (o sea, de una objetivación práctica que, a diferencia de la intelectual, no es *inevitablemente* sinónimo de enajenación). Es esta histórica autoenajenación práctico-material del poder social la que divide a la sociedad en clases con intereses materiales antagónicos, “contradictorios”, y la que genera la enajenación ideológico-cultural dominante: el individualismo, el derecho burgués, la religión, la filosofía especulativa, las ciencias particulares abstractas, el fetichismo del arte, etc. (cf. BALIBAR, 1994, 63-114).

Ahora bien, como vemos, la dialéctica no es *solamente* un *conocimiento relacional* de los vínculos entre lo universal y lo particular, lo propio y lo ajeno, y la conciencia y la realidad. Si así fuera, podríamos hablar de una

“dialéctica” en Feuerbach, pero sabemos que eso sería inexacto. ¿Por qué? ¿Acaso porque este autor abandonó el interés por el *proceso histórico* y las *oposiciones* que lo atraviesan? Ciertamente, pero *no sólo por eso* sino, sobre todo, porque *también abandonó* eso que en la dialéctica de Hegel está estrechamente unido a la historia, a saber: *el método de conocimiento que progresa de lo simple a lo complejo, de lo abstracto a lo concreto*<sup>219</sup>. Ese doble abandono, pues, vuelve imposible –para bien y para mal– considerar la filosofía de Feuerbach como dialéctica.

Por el contrario, la teoría de Marx *rescata decididamente* –para bien y para mal– esos dos elementos fundamentales que en la dialéctica hegeliana están fusionados: método dialéctico y movimiento histórico real. Y subraya que se trata precisamente de saber *diferenciar adecuadamente ambos procesos*. Ya hemos señalado (1.4 y 1.5.1) que el procedimiento de comenzar por lo más simple o general, y desde allí avanzar hacia lo más complejo y particular, es para Marx el “método científico correcto”. En verdad es más que eso, es un procedimiento *necesario* –en ambos sentidos del término– porque, cuando queremos pensar inmediatamente lo concreto dado, sólo logramos “una representación caótica del conjunto” y esa “representación plena es volatilizada en una determinación abstracta”. Lo complejo únicamente “aparece en el pensamiento como proceso de síntesis” “de múltiples determinaciones” y, por lo tanto, “como resultado, no como punto de partida”. Es, pues, *inevitable* (necesidad objetiva/fatal) que

---

219 Recordemos lo que escribía en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*: “El camino de la filosofía especulativa de lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, ha sido hasta ahora un camino invertido. Por esta vía nunca se llega a la realidad *verdadera, objetiva*, sino siempre y únicamente a la *realización de sus propias abstracciones*, y, justamente a causa de esto, nunca se llega a la verdadera *libertad* del espíritu; pues sólo la *intuición [Anschauung] de las cosas y seres en su realidad objetiva hace libre al ser humano y le absuelve de todos los prejuicios.*” (FEUERBACH, 1976a, 12 [trad. rev.]; cf. 1950a, 54).

sigamos ese camino si *deseamos* (necesidad subjetiva/vital) apropiarnos conceptualmente de la complejidad de lo empírico: solamente “las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento”<sup>220</sup>. E inmediatamente después de sostener esto, Marx agrega:

He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo. (MARX, 1971a, 1: 21-22; cf. 1983a, 35)

De este modo, Marx parece tomar la suficiente distancia de Hegel mediante la *diferenciación* de los dos procesos que éste confunde: el de la racionalidad dialéctica y el de la realidad histórica. Pero veamos todo esto más de cerca.

En el epílogo a la segunda edición de *El Capital*, escrito diez años antes de su muerte, Marx declaraba lo siguiente:

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de Idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana. (MARX, 2009a, 19-20; cf. 1962a, 27)

---

220 Todas las frases entrecomilladas en este párrafo son citas de la “Introducción” de 1857 (cf. MARX, 1971a, 1: 21; 1983a, 35).

En este pasaje Marx habla explícitamente de “método dialéctico” y, coherentemente con esa denominación –y con lo que observamos hasta ahora–, parece limitar la dialéctica al “proceso del pensar” como *distinto* de “lo real”, aún cuando sea una trasposición y traducción de éste al conocimiento. Sin embargo, un poco más abajo, señala:

La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística. (2009a, 20; cf. 1962a, 27)

Aquí “la dialéctica”, en cambio, parece ser mucho más que un “método de conocimiento”. Ya no se presenta como la mera clave del “proceso del pensar”, sino más bien como la expresión de las “formas generales del movimiento” *de la realidad misma*, es decir, como una *racionalidad dialéctica histórico-material* que podemos encontrar “bajo la envoltura mística” hegeliana. En efecto, Marx sostiene aquí que en Hegel, esto es, en la concepción de la *racionalidad dialéctica como absoluto* “la dialéctica está puesta al revés”. Ahora bien, cabe preguntar: ¿“al revés” respecto de qué exactamente? ¿Acaso de *otra* racionalidad dialéctica? ¿Qué ganamos, entonces, con “darla vuelta”, si es que acaso podemos hacerlo? Todo esto nos hace sospechar que, en verdad, Marx *no acabó de diferenciar adecuadamente entre el proceso dialéctico racional y el proceso histórico real*, esto es, que *continuó confundiéndolos parcialmente*.

Intentaremos ofrecer a continuación algunos ejemplos de cómo Marx siguió, en cierta medida, concibiendo la *necesidad objetiva/fatal de la dialéctica* como un “sujeto autónomo”, como el “demiurgo de lo real”, y no

sencillamente como un *necesario* “método teórico” (MARX, 1971a, 1: 22; cf. 1983a, 36).<sup>221</sup>

### 3.3. Proceso cognitivo y proceso histórico

La lectura completa de “El método de la economía política” (cf. MARX, 1971a, 1: 20-30; 1983a, 34-42) permite advertir claramente que el movimiento dialéctico que progresa desde lo simple a lo complejo no es para Marx un mero *método teórico* imprescindible, sino también la *necesidad objetiva/fatal que rige el desarrollo de la realidad histórica*. Comprobamos entonces que el esfuerzo de Marx no se dirige en verdad a distinguir entre dialéctica y realidad, sino más bien a diferenciar entre el movimiento de la dialéctica intelectual y el de una –presunta– *dialéctica real*.

Esto se observa ante todo en el hecho de que Marx, *al igual que Hegel*, utiliza aquí el término “concreto” no sólo como sinónimo de “complejo”, sino *también* como equivalente a “desarrollado” *a partir de lo simple*. Lo cual *supone* que el proceso histórico no solamente es “concreto” (y

---

221 Con relación a esta problemática “inversión” marxiana de la dialéctica de Hegel, véase la lectura y el intento de solución diferentes que ofrece Althusser a través la introducción del concepto de “*contradicción sobredeterminada*”: “esta sobredeterminación constituye, frente a la contradicción hegeliana, la *especificidad* de la contradicción marxista” (1967, 59, 71-96 y 132-181 [aquí 86]). De este modo, aunque rechaza la idea de una simple “inversión” de la dialéctica hegeliana, Althusser sigue considerando a esa “específica contradicción marxista” –de la que nos ocuparemos en seguida– precisamente como una *contradicción objetivamente necesaria* a la que los seres humanos están *inevitablemente sujetos*. Cabe asimismo recordar que su argumentación busca apoyo en el texto de Mao Tse-tung “Sobre la contradicción” (1937) que, paradójicamente, en un intento por “combatir el dogmatismo” acaba construyendo una rígida *metafísica de la contradicción* (cf. 1968b). ¿Dónde está aquí el profundo “corte epistemológico” respecto de Hegel?



“complejo”) porque en sí mismo no es “abstracto” (ni “simple”) –como un concepto o categoría–, sino porque *además* es un *desarrollo objetivamente necesario* que –de manera *distinta pero muy semejante* al progreso cognitivo de lo abstracto a lo concreto– *evoluciona desde realidades más simples* a realidades más complejas. Supone, pues, que así como las *categorías complejas y concretas* se forman *de manera fatalmente necesaria* a partir de categorías *simples y abstractas*, hay *realidades complejas y concretas* que también se generan de manera racionalmente necesaria a partir de *realidades simples... (¿y abstractas?)*.

Pero ¿qué clase de *materialismo* es este? Sabemos que si hay una diferencia entre lo real y lo conceptual, esa diferencia es precisamente que la realidad es *siempre concreta y compleja*. No puede haber, pues, un momento histórico *real* más *simple* que otro, así como no puede haber uno más *abstracto* que otro. Y, por lo tanto, *desde el punto de vista materialista*, resulta *absurdo pensar que la realidad misma se desarrolla racionalmente desde lo simple a lo complejo*. Sin embargo, Marx declara decididamente:

La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc. La anatomía del ser humano es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos sólo cuando

se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc. (MARX, 1971a, 1: 26 [trad. rev.]; cf. 1983a, 39)

De manera que el capitalismo sería la forma social más compleja, desarrollada y *concreta*, lo cual lo convertiría además en la “forma superior” entre todas las que han existido hasta hoy. Y, por lo tanto, la comprensión del capitalismo nos permitiría “comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc.”. Para Marx, pues, *así como en la teoría es objetivamente necesario el desarrollo de un concepto “concreto” a partir de conceptos más abstractos*, de modo tal que lo simple se ve superado y a la vez conservado en lo complejo, *en la historia resulta fatalmente necesario el desarrollo de una sociedad “más compleja” a partir de sociedades “más simples”*. Tanto es así que, una vez completado ese desarrollo, que desde un punto de vista europeo aparece ciertamente como *necesario*, no sólo sería posible observar en la sociedad “desarrollada” los *despojos* de las “primitivas”, sino también en éstas los *presagios* del desarrollo de la forma superior. Ahora bien, tomando una mínima distancia crítica tanto del *eurocentrismo* como del *antropocentrismo* que impregnan estas ideas de Marx –y que son típicos de la sociedad y la época en que le tocó vivir–, debemos remarcar que la anatomía del mono *no es más simple e inmadura* que la del ser humano, así como la sociedad incaica *no era más simple e inmadura* que la sociedad europea que *necesitó imponerle su superioridad militar*<sup>222</sup>.

---

222 “Por otra parte, puede decirse que existen formas de sociedad muy desarrolladas, y sin embargo históricamente inmaduras, en las que se encuentran las formas más elevadas de la economía –p. ej., la cooperación,

Ni las especies ni las sociedades, pues, *se siguen racionalmente* unas de otras. Ninguna de ellas ofrece la “clave” de ninguna otra. No hay una necesidad *fatal* que gobierne la historia social o la biológica por encima de las diversas *necesidades vitales* que buscan satisfacción. Marx acierta, entonces, al ver en la *dialéctica* una *necesidad teórica*, esto es, un *método necesario* –en ambos sentidos– desde el punto de vista de la organización del conocimiento conceptual del “todo concreto y viviente ya dado” (MARX, 1971a, 1: 22; cf. 1983a, 36). Y también acierta a comprobar que ese movimiento teórico conceptual es objetivamente diferente del movimiento histórico real<sup>223</sup>. Pero, sin embargo, no logra distinguir acabadamente entre uno y otro, lo que lo lleva *necesariamente* a afirmar la existencia de una *dialéctica objetiva* que, de manera tan *autónoma* como el desarrollo de la Idea hegeliana, *gobierna el proceso histórico*. De esta manera, por más que se haya conseguido negar que *todo lo racional es real*, se continúa afirmando que *todo lo real es racional*. Se permanece así en la *metafísica*: el *idealismo propio de la dialéctica* ya no es aquí absoluto, como en Hegel, pero sí objetivo; el *subjetivismo de lo absoluto* es sustituido por un *objetivismo pseudo-materialista*.

---

una división desarrollada del trabajo, etc.– sin que exista tipo alguno de dinero, como por ejemplo en el Perú” (MARX, 1971a, 1: 23; cf. 1983a, 37).

223 “En consecuencia, sería inviable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico. No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión «en la idea» (*Proudhon*) (una representación nebulosa del movimiento histórico). Se trata de su articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa.” (MARX, 1971a, 1: 28-29 [trad. rev.]; cf. 1983a, 41).

### 3.4. ¿Dos motores de la historia social?

Habiendo llegado a este punto podemos observar claramente la *ambigüedad* de lo que se ha dado en llamar “materialismo histórico” (o “concepción materialista de la historia”) y *también* “materialismo dialéctico” o “dialéctica materialista” (cf. por ej. KORSCH, 1971; ALTHUSSER, 1967).

Hemos señalado que la crítica de la enajenación religiosa y filosófico-especulativa aleja a Feuerbach de la dialéctica hasta el punto de que no solamente abandona el desarrollo conceptual hegeliano, sino también la importancia del proceso histórico real. También apuntamos que, bajo la fuerte influencia simultánea de la teoría feuerbachiana y de la práctica del socialismo y el comunismo de Francia e Inglaterra, Marx completa el abstracto materialismo humanista de Feuerbach añadiéndole la *primacía de la práctica* y reafirmando, *a través de ella*, la perspectiva histórica. Ahora necesitamos comprender, entonces, cómo fue que ese *materialismo práctico-histórico* del joven Marx pudo dar paso, o mejor dicho, *subordinarse al objetivismo histórico-dialéctico*.

En el periodo que va, aproximadamente, desde la *Crítica de la filosofía del derecho público de Hegel* hasta la redacción de las *Tesis sobre Feuerbach* inclusive, Marx desarrolla exclusivamente un *materialismo práctico*, según el cual la *práctica* transforma *necesariamente* el mundo en base a *necesidades vitales* (sobre todo *intereses materiales*), *condicionando* así a la actividad intelectual, que a su vez –consciente o inconscientemente– no es más que la *necesidad vital* de guiar esa práctica hacia la satisfacción. Sin embargo, como intentaremos mostrar en lo que sigue, esa posición inicial se verá profundamente afectada por una ulterior innovación teórica

que comienza a plantearse en *La ideología alemana* (1845-46).

El propio Marx narra en el famoso Prólogo (de 1859) a su *Contribución a la crítica de la economía política* (1981f; 2008, 3-7; cf. 1961, 7-11) que, a partir de la primavera de 1845, Engels y él proceden a “desarrollar conjuntamente” la oposición entre su propia perspectiva y “la ideológica de la filosofía alemana”, esto es, efectuar un sistemático “ajuste de cuentas” con su “antigua conciencia filosófica”. De hecho, ya en el prefacio (de septiembre de 1844) a *La sagrada familia* (MARX Y ENGELS, 1978e, 3-4; cf. 1962, 7-8), ambos autores habían declarado que la “crítica crítica” baueriana estaba “*por debajo* del nivel ya alcanzado por el desarrollo teórico en Alemania” y pospuesto “el *juicio* acerca de dicho desarrollo”:

Por ende, esta polémica es un anticipo de las obras independientes en las que nosotros –esto es, cada uno de nosotros por separado– exponemos nuestras opiniones positivas acerca de las doctrinas sociales y filosóficas más recientes y, con ello, nuestra relación positiva para con las mismas. (MARX Y ENGELS, 1978e, 3-4; cf. 1962, 8)

Finalmente, pues, esa elaboración *positiva* del propio punto de vista con relación a “las doctrinas sociales y filosóficas más recientes” no se realizó “por separado” sino “conjuntamente” –en Bruselas, la primavera siguiente–, y se plasmó “en forma de una crítica a la filosofía poshegeliana” en esos “dos gruesos volúmenes *in octavo*” que sólo verían la luz varias décadas más tarde bajo el título de *La ideología alemana*. De todos modos, como observáramos más arriba (1.1), la parte de esta obra dedicada específicamente al “ajuste de cuentas” *con Feuerbach* está escrita por Marx y resulta preciosa para interpretar correctamente las *Tesis sobre Feuerbach*, redactadas por la misma época.

Ahora bien, mientras que las *Tesis* pueden ser consideradas como la expresión más alta del *materialismo práctico*, el texto de la *La ideología alemana*, en cambio, marca el inicio de la arriba mencionada *ambigüedad* teórica de Marx. A partir de este escrito, efectivamente, a la vez que *continúa sosteniendo –y perfeccionando– el propio materialismo práctico*, nuestro autor *comienza a subordinar la práctica a una –presunta– necesidad histórico-social objetiva* que se sitúa más allá del mero conflicto entre las necesidades histórico-sociales *subjetivas*, esto es, *más allá de la lucha de clases*.

Nos estamos refiriendo al surgimiento de la concepción según la cual existe un *desarrollo objetivamente necesario de las fuerzas productivas* que, a su vez, *condiciona fatalmente* la estructura de las relaciones de *producción/propiedad/poder*. Dicho de otro modo, la novedad teórica fundamental introducida por *La ideología alemana*, consiste en la afirmación de una –supuesta– *necesidad dialéctica puramente objetiva* que rige la aparición, la lucha y la desaparición de las clases sociales, *por encima de las necesidades e intereses materiales particulares* que mueven a los diversos sujetos, vale decir, *autónomamente*.

Esta nueva *concepción objetivista de la historia* probablemente tiene su origen, ante todo, en la creciente influencia del discurso de la economía política clásica, de la que Marx hereda la noción misma de un *progreso constante de la capacidad productiva del trabajo humano en general*<sup>224</sup>.

---

224 Antes de *La ideología alemana*, la expresión “fuerzas productivas” sólo aparece en la obra de Marx dentro de textos de autores como Adam Smith y Jean-Baptiste Say, citados en los extractos de lectura y en los *Manuscritos* de París. Sobre este asunto Karl Korsch señala lo siguiente: “Ya Adam Smith había hablado en su obra económica del «relativo aumento de la capacidad productiva del trabajo», y se puede decir sin exageración que precisamente en esa idea, enormemente ampliada y críticamente desarrollada por Marx, tiene su verdadero origen el nuevo concepto básico materialista de las fuerzas

Pero sin duda aquí también fue decisiva la fuerte desilusión y el distanciamiento crítico que acaba generando en Marx el materialismo humanista *abstracto* de Feuerbach. Cabe pensar que, ante los ojos de Marx, este filósofo no había sido consecuente con su promesa de *invertir* la filosofía hegeliana<sup>225</sup>, precisamente por haber echado por la borda la *historia*. Y que, por eso, para *completar críticamente el materialismo feuerbachiano*, Marx pensó que no bastaba con resaltar el lugar central de la *práctica*: era también necesario *completar la inversión crítica de Hegel incluyendo también su visión de la historia*. Esto habría generado en nuestro autor la seductora pretensión de llevar a cabo una *inversión materialista de la dialéctica hegeliana*, confiado en que, de este modo, enderezaría las cosas y lograría una mirada realista sobre el conjunto del desarrollo histórico social.

Ahora bien, la *inversión completa* de un *desarrollo espiritual autónomo*, independiente de las *conciencias* particulares (las cuales, sin embargo, le sirven necesariamente de *medio*), sólo puede concebirse como un *desarrollo material autónomo*, independiente de los *intereses materiales* particulares (los cuales, sin embargo, le sirven necesariamente de *medio*)<sup>226</sup>.

---

productivas materiales” (KORSCH, 1981, 212). Por nuestra parte, creemos que aquí Korsch *exagera* al decir que Marx no sólo toma esa idea, sino que la amplía “enormemente” y la desarrolla “críticamente”. Como trataremos de mostrar en lo que sigue, tal como la noción hegeliana de *desarrollo dialéctico*, la de *aumento las fuerzas productivas* es también una idea heredada por Marx de manera más bien *acrítica*. Y sobre ella adoptamos nosotros una posición diametralmente opuesta a la de Korsch, quien sentencia: “Este concepto marxiano no tiene nada de místico ni de metafísico.” (1981, 211).

225 “La filosofía absoluta sólo formula la verdad de lo finito de manera *indirecta e invertida*.” (FEUERBACH, 1976a, 11; cf. 1950a, 62)

226 “Las relaciones sociales están íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian de modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino movido a

Marx la formula de la manera más acabada en el ya citado prólogo de 1859, en ese célebre pasaje que empieza así:

En la producción social de su vida, las personas contraen determinadas relaciones necesarias [*notwendige*] e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser [social], sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base

---

brazo nos da la sociedad del señor feudal; el molino de vapor, la sociedad del capitalista industrial. // Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo a su productividad material, producen también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. // Por lo tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones que expresan. Son *productos históricos y transitorios*. // Existe un movimiento continuo de crecimiento de las fuerzas productivas, de destrucción de las relaciones sociales, de formación de las ideas; lo único inmutable es la abstracción del movimiento: *mors immortalis* [muerte inmortal].” (MARX, 1987a, 68; cf. 1896, 151-152).



económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. (1981f, 517-518 [trad. rev.]; cf. 1961, 8-9)

¿Qué hay de nuevo aquí desde el punto de vista del *materialismo práctico*? No, desde luego, la observación de que la conciencia se encuentra *necesariamente subordinada* a la práctica; de que la “superestructura” es, por tanto, una *consecuencia* de la “estructura económica de la sociedad” – entendida como el conjunto de las relaciones de producción/propiedad–; de que, en suma, “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general”. Hecho que –cabe recordarlo una vez más– no implica en absoluto la imposibilidad de que la conciencia conduzca, a su vez, transformaciones prácticas, *precisamente porque obedece a intereses materiales aún no satisfechos*. Por lo tanto, la novedad de este fragmento no reside en este condicionamiento de la conciencia en general por las necesidades subjetivas propias de ciertas relaciones de producción/propiedad, sino más bien en el –supuesto– *condicionamiento de estas relaciones por el desarrollo de las fuerzas productivas*.

Pero ¿qué son las “fuerzas productivas”? No son más que el *poder del trabajo social*, que está constituido por “todos los factores necesarios para efectuar un proceso laboral: los *factores objetivos*, o *medios de producción*, y el *factor subjetivo* o *fuerza de trabajo*” (MARX, 2009a, 224; cf. 1962a, 199). ¿Y cómo se *desarrollan* estos elementos? Dejando a un lado el caso de los llamados “recursos naturales”, que existen –y aumentan o no– por sí mismos, los *medios de producción* (instrumentos y materiales de trabajo) *son desarrollados por el mismo trabajo social*, y en particular por esa rama fundamental del *intelecto general* que llamamos *técnica* o

*tecnología*<sup>227</sup>. En lo que respecta a la *fuerza de trabajo*, dejando a un lado el mero aumento de la población, también es *desarrollada por el mismo trabajo social* mediante la mayor *capacitación* de los individuos y el mejoramiento de la *organización* laboral. Este último incluye no sólo el desarrollo de la *cooperación*, sino también el de una necesaria *distribución de tareas*, que también puede ser llamada “división del trabajo”, pero a condición de que no sea inmediatamente confundida con la rígida e innecesaria *enajenación del trabajo* provocada por la propiedad privada. Tal confusión está, sin embargo, históricamente fundamentada, puesto que, aun cuando una división de *tareas* no implique necesariamente una división de la *propiedad*, esta última, en cambio, como enajenación del trabajo social, sí conlleva una *división del trabajo fija*, un “reparto” de funciones unilateral, arbitrario y desigual, una *especialización forzada e incapacitadora* de los individuos, que provoca el rígido divorcio entre trabajo y no-trabajo, y entre trabajo “manual” y trabajo “intelectual”<sup>228</sup>.

---

227 “La naturaleza no construye máquinas, ni locomotoras, ferrocarriles, electric telegraphs, selfacting mules [hiladoras automáticas], etc. Éstos son productos de la industria humana; material natural transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza o de su acción en la naturaleza. Son *órganos del cerebro humano creados por la mano humana*; fuerza del conocimiento objetivada [materialmente]. El desarrollo del capital fixe revela hasta qué punto el conocimiento o knowledge social general se ha convertido en *fuerza productiva inmediata*, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del general intellect y son remodeladas conforme al mismo. Hasta qué punto las fuerzas productivas sociales son producidas no sólo en la forma del conocimiento, sino como órganos inmediatos de la práctica social, del proceso vital real.” (MARX, 1971b, 2: 229-230 [trad. rev.]; cf. 1983a, 602). En relación con la producción material utilizamos las palabras “técnica” y “tecnología” como sinónimos, siguiendo así tanto el lenguaje corriente como al propio Marx, quien emplea indistintamente *Technik* (cf. 1962a, 328, 334, 358, 381, 396, 442, 456, 474, 486, 511, 631, 632) y *Technologie* (cf. 1962a, 54, 392, 393, 501, 510, 512, 528).

228 “A través del cúmulo de los diversos valores de uso o cuerpos de las mercancías se pone de manifiesto un conjunto de trabajos útiles igualmente disímiles, diferenciados por su tipo, género, familia, especie, variedad: una

Ahora bien, el hecho de que el aumento de las fuerzas productivas no sea sino un *producto* del trabajo social, significa que ese desarrollo está siempre *necesariamente condicionado* por las *necesidades subjetivas* propias de la *estructura social concreta de relaciones de producción/propiedad en que tiene lugar*. Y, si esto es así, las cosas suceden exactamente *al revés* de cómo las describe Marx en el prólogo de 1859: es más bien el desarrollo de las fuerzas productivas el que está *fatalmente condicionado* por las particulares relaciones de producción/propiedad dadas. Es ese desarrollo el que corresponde a una determinada estructura social de necesidades subjetivas, y no ésta la que corresponde a un determinado “grado” de aquél. No se trata, pues, de un abstracto desarrollo *cuantitativo* que, en virtud de una necesidad objetiva/fatal, vaya alcanzando “fases” o “niveles” progresivos que determinan la sucesión de las diversas formas sociales particulares<sup>229</sup>, sino

---

*división social del trabajo*. Esta constituye una condición para la existencia misma de la producción de mercancías, si bien la producción de mercancías no es, a la inversa, condición para la existencia misma de la división social del trabajo. En la comunidad paleoindia el trabajo está dividido socialmente, sin que por ello sus *productos* se transformen en *mercancías*. O bien, para poner un ejemplo más cercano: en todas las fábricas el trabajo está dividido sistemáticamente, pero esa división no se halla mediada por el hecho de que los obreros intercambien *sus productos individuales*. Sólo los productos de *trabajos privados* autónomos, *recíprocamente independientes*, se enfrentan entre sí como mercancías.” (MARX, 2009a, 52; cf. 1962a, 56-57). “En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!” (MARX, 1979, 19; cf. 1987b, 21).

229 “Marx no explica nunca por qué las fuerzas de producción tenderían a desarrollarse; al admitir sin prueba esta misteriosa tendencia se aproxima no a Darwin, como quería creer, sino a Lamarck, que fundaba, igualmente, todo

de un desarrollo estrictamente *cualitativo*, siempre inherente a un orden social concreto.

Y, precisamente por eso, las fuerzas productivas, necesariamente *desarrolladas a partir de* una sociedad determinada, *nunca* “entran en contradicción con las relaciones de producción existentes”, las cuales *jamás* dejan de ser “formas de desarrollo” para pasar a convertirse en “trabas suyas”<sup>230</sup>. El materialismo práctico nos ha enseñado que sólo es una *clase oprimida*, y únicamente *en virtud de sus necesidades vitales particulares*, lo que “entra en contradicción con las relaciones de producción existentes” en la medida en que las reconoce como “trabas suyas”. Y que, por tanto, lo que “abre así una época de revolución social” no es otra cosa que esa misma *clase revolucionaria*, en la medida en que logra presentarse ante toda la sociedad como la “posición de la liberación” o la “autoliberación general”, frente a otra clase que representa la “posición de la opresión” o la “posición del tropiezo general” (véase 2.3).

De este modo, el más “inmaduro” Marx de 1843-1844 podría explicarle al de 1859 que lo que genera la situación social revolucionaria no es ninguna abstracta *necesidad objetiva/fatal* de desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien las *necesidades subjetivas/vitales* de una clase oprimida que precisamente ha logrado hacer valer *su* propia liberación, *su* propio poder,

---

su sistema biológico en una inexplicable tendencia de los seres vivos a la adaptación. Es más, ¿por qué, cuando las instituciones sociales se oponen al desarrollo de las fuerzas de producción, la victoria habría de pertenecer de antemano a éstas antes que a aquéllas?” (WEIL, 1995, 51).

230 “Hablar de «contradicción» entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción es peor que un abuso de lenguaje, es una fraseología que presta una apariencia dialéctica a lo que no es más que un modelo de pensamiento mecánico.” (CASTORIADIS, 1983, 1: 32-33). Este autor omite, sin embargo, que el *fatalismo* propio de la *dialéctica* la convierte en sí misma un “modelo de pensamiento mecánico”, y que sólo superficialmente puede aparecer como lo contrario.

como la “liberación de las fuerzas productivas”. Esto último es precisamente lo que ocurre en la revolución liderada por la burguesía, que lo que hace es presentar como una *emancipación general* lo que no es más que la *emancipación particular de su propio poder productivo*. La “liberación de las fuerzas productivas” *en general* sólo puede volverse *real* si coincide precisamente con la *reapropiación social de todo el poder productivo enajenado*, vale decir, con la *revolución proletaria*, con la *emancipación humano-social*<sup>231</sup>.

En efecto, sólo la revolución socialista-comunista constituye la *verdadera* liberación de las fuerzas productivas de la sociedad. Y la realización práctica de esa revolución tiene una sola condición: es la sociedad misma la que realmente debe reconocer y sentir como su más profunda *necesidad subjetiva* esa liberación de sus propias fuerzas productivas; y es principalmente el proletariado quien debe asumir la propia *necesidad vital* de recuperar su poder productivo expropiado-enajenado por la burguesía y los terratenientes. Hasta que esa condición se cumpla, no habrá ningún desarrollo autónomo de las propias fuerzas productivas, sino más bien una *autonomización* de ese desarrollo como un *poder ajeno* que responde a una *necesidad ajena*.

En conclusión, desde el punto de vista del materialismo práctico, *no hay dos motores objetivamente necesarios de la historia social, sino sólo uno: la lucha de clases*. Son las necesidades subjetivas inherentes a ésta las que condicionan necesariamente todo desarrollo de las fuerzas productivas, y no al revés. El sometimiento de la lucha de clases a esa otra supuesta necesidad fatal “elevada por encima de ella” (cf. MARX, 1970,

---

231 “Se podría mantener la idea o frase de «liberación de las fuerzas productivas sociales», pero a condición de definir de nuevo esas fuerzas y de subrayar el primado de la fuerza de trabajo sobre todas las demás.” (SACRISTÁN, 1987, 12).

666 [tesis 3]; 1978e, 6) constituye, pues, una peligrosa *degeneración objetivista* del pensamiento de Marx, y la “piedra del tropiezo” de su materialismo práctico. Afortunadamente, a pesar de ella, este último sigue siempre vivo en la teoría marxiana, y puede luchar por liberarse por completo de esa *parte enajenada y opresora*<sup>232</sup>.

### 3.5. La cantidad no se convierte en calidad

El principio que subordina las relaciones de producción al desarrollo de las fuerzas productivas, “ley” y “contradicción” fundamental de la dialéctica histórica objetivista, nos remite fácilmente, por su misma estructura abstracta y dogmática, a la “ley dialéctica” *puramente hegeliana* según la cual *la cantidad se convierte en cualidad*. A continuación trataremos de mostrar cómo, desde un punto de vista auténticamente materialista, tal postulado constituye una falacia insostenible.

Para abordar esta cuestión es conveniente que volvamos a reflexionar sobre la posibilidad misma de traducir la racionalidad dialéctica en términos materialistas. Como vimos más arriba, el problema no reside en que se adopte una *teoría* relacional, holista e historicista, que ve en el conflicto el motor del cambio y que se enriquece yendo de lo abstracto a lo concreto,

---

232 Podría sentirse aquí la tentación de trazar un paralelo con la afirmación de Engels sobre “el contenido dogmático del sistema de Hegel, en contradicción con su método dialéctico, que destruye todo lo dogmático”. Según este autor, en la filosofía hegeliana el “método dialéctico” acaba “coaccionado por la necesidad de construir un sistema” fijado en una “verdad absoluta”. Y de tal suerte “el lado revolucionario de esta filosofía queda asfixiado bajo el peso de su lado conservador hipertrofiado” (ENGELS, 1981b, 358-359; cf. 1962a, 268). Pero el claro límite de toda familiaridad hallada entre el *método dialéctico* y el *materialismo práctico* reside en que, desde el punto de vista de este último, la dialéctica es tal vez más una parte del *problema*, esto es, del “contenido dogmático” y del “lado conservador” de la teoría de Marx, que de su “lado revolucionario”.

sino en *continuar confundiendo el proceso histórico real con el proceso de su conocimiento*. Ya se hizo mención al vicio *objetivista* de proyectar sobre la realidad una *necesidad fatal* imaginaria. Pero también hay en Marx otros síntomas evidentes de esa confusión entre el plano conceptual y el no-conceptual.

Uno de ellos es el uso del concepto de “contradicción” para aludir a tensiones y enfrentamientos que son reales y no de naturaleza meramente discursiva. Es indudable que Marx desde el inicio *reconoció esa diferencia fundamental* entre una oposición puramente conceptual y “una oposición real, directamente práctica” (cf. 1978a, 110-112 [aquí 112]; 1981a, 292-294 [aquí 294]). Sin embargo –como venimos intentando mostrar– *no acabó de distinguir* entre el plano *racional* y plano *real*.

Sería falso alegar que Marx utiliza el término “contradicción” sólo de manera *metafórica*, como un mero “coqueteo” con el lenguaje hegeliano (cf. 2009a, 20; 1962a, 27), y que sólo Engels lo utiliza de manera *literal* para referirse a las oposiciones reales. De la concepción *objetivista* de la contradicción en Engels, ciertamente no cabe ninguna duda. Este autor, en una medida mucho mayor que el propio Marx, se aproxima “desde el punto de vista materialista” a la dialéctica hegeliana, hasta el punto de llegar en muchos casos a una suerte de abierta *identificación* con Hegel. Para dar un ejemplo de esto y, al mismo tiempo, acercarnos el tema anunciado en el título del presente apartado, nos referiremos brevemente al comienzo del doceavo capítulo del *Anti-Dühring*, titulado precisamente “Dialéctica. Cantidad y cualidad”.

Allí se cita un pasaje en donde Eugen Dühring distingue entre, por un lado, el *antagonismo* de fuerzas contrapuestas en la realidad y, por otro, la *contradicción*, la cual sólo puede existir como tal en el plano del

pensamiento. Desde nuestra perspectiva, este constituye un caso excepcional en que el petulante Dühring *está en lo correcto*. Sin embargo, inmediatamente después de la cita, Engels emprende una supuesta refutación –completamente falaz– y una vergonzosa reivindicación de la *contradicción real* en términos estrictamente *hegelianos* (Cf. 1968, 110-112). No nos extenderemos aquí sobre este asunto, que ya ha sido tratado en varias oportunidades<sup>233</sup>. Lo que principalmente nos interesa destacar es hasta qué punto, por subordinarse a las categorías de la dialéctica hegeliana, el materialismo se ve seriamente menoscabado, hasta el punto de convertirse más bien en un mero *objetivismo dialéctico*.

La base de esta confusión entre lo conceptual y lo extraconceptual – confusión que supone una inevitable caída en el idealismo, en la metafísica– reside en su explícito reconocimiento de unas “leyes dialécticas” que serían válidas *por igual* para el pensamiento y para la realidad. Así lo expresa Engels, por ejemplo, en el mismo *Anti-Dühring*: “La dialéctica no es, empero, más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento” (ENGELS, 1968, 131; cf. 1975a, 131-132). O sea que la *dialéctica* propiamente dicha es sólo *ciencia*, pero las *leyes dialécticas* que ella describe son perfectamente *objetivas*, en todo sentido. Un fragmento de la *Dialéctica de la naturaleza* nos explica mejor en qué consisten, y cuáles serían exactamente esas “leyes generales del movimiento”:

Las leyes de la dialéctica se abstraen, por tanto, de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana. Dichas leyes no son, en efecto, otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento. Y se

---

233 Remitimos al lector a la eficaz síntesis realizada por Lucio Colletti en su artículo “Marxismo y dialéctica” (1977b; 1974; cf. también 1980b).



reducen, en lo fundamental, a tres: ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa; ley de la penetración de los contrarios; ley de la negación de la negación. Las tres han sido desarrolladas por Hegel, en su manera idealista, como simples leyes del *pensamiento* [...]. El error reside en que estas leyes son impuestas, como leyes del pensamiento, a la naturaleza y a la historia, en vez de derivarlas de ellas. De ahí proviene toda la construcción forzada y que, no pocas veces, pone los pelos de punta: el mundo, quiéralo o no, tiene que organizarse con arreglo a un sistema discursivo, que sólo es, a su vez, producto de una determinada fase de desarrollo del pensamiento humano. Pero, si invertimos los términos, todo resulta sencillo y las leyes dialécticas, que en la filosofía idealista parecían algo extraordinariamente misterioso, resultan inmediatamente sencillas y claras como la luz del sol. Por lo demás, quien conozca un poco a Hegel sabe que éste aduce también, en cientos de pasajes, los ejemplos concretos más palpables tomados de la naturaleza y de la historia para ilustrar las leyes dialécticas. (ENGELS, 1961, 41; cf. 1975b, 348-349)

¿En qué consiste, pues, toda la presunta *rectificación materialista* llevada a cabo aquí por Engels? En sostener que lo que Hegel creía sólo válido para el pensamiento también lo es para la realidad (extraconceptual). Si Hegel reducía todo a pensamiento, Engels *amplía* la aplicación de las leyes del pensamiento de Hegel *a todo*... Basta solamente con ser capaz de *crear* que esas leyes desarrolladas en el seno de un idealismo absoluto *se abstraen en verdad de la realidad material*: “no podía tratarse para mí de construir artificialmente, por proyección, las leyes dialécticas en la naturaleza, sino de encontrarlas en ella y desarrollarlas a partir de ella” (ENGELS, 1968, XXXVI; cf. 1975a, 12). Por otra parte, el hecho de que el mismo Hegel “aduce también, en cientos de pasajes, los ejemplos concretos

más palpables tomados de la naturaleza y de la historia para ilustrar las leyes dialécticas” tampoco parece representar ningún problema para que Engels las acepte como válidas, sino todo lo contrario. Es por eso que él reproduce acriticamente los mismos ejemplos. De este modo, *al igual que la de Hegel*, la de Engels es una “construcción forzada y que, no pocas veces, pone los pelos de punta: el mundo, quiéralo o no, tiene que organizarse con arreglo a un sistema discursivo”. La única diferencia está en que Engels *presupone* que ese sistema discursivo es en realidad un fiel *reflejo del mundo material*. En suma, lo que en Hegel era *concepto objetivado*, para Engels es *ley objetiva* simplemente “descubierta” y expuesta por el pensamiento, pero de ningún modo proyectada por éste: ¡Hegel al menos era consciente del carácter *íntimamente conceptual* de las leyes dialécticas! La versión “materialista” de las leyes dialécticas, pues, no es más que otro caso de proyección sobre la realidad de una necesidad objetiva/fatal meramente imaginada, esto es, puramente *subjetiva* y, por tanto, sólo *necesitada* en sentido vital.

Pero vayamos ahora, por fin, a considerar el caso de la *ley de la transformación de la cantidad en cualidad*. A diferencia de las otras dos leyes dialécticas fundamentales enumeradas por Engels en el pasaje arriba citado, esta ley hegeliana también ha sido abiertamente legitimada por el propio Marx en un pasaje de *El Capital*. Pero antes de analizar lo que Engels y él afirman, sería oportuno que empecemos por preguntarnos si las nociones de cantidad y de cualidad pueden ser pensadas desde el materialismo de la misma manera en que las piensa el idealismo.

Nuestra respuesta es negativa y se inspira precisamente en la *Dialéctica negativa* de T. W. Adorno, que combate las pretensiones del pensamiento de

apropiarse acabadamente de lo que le es heterogéneo<sup>234</sup>. Frente a esa violencia idealista, frente a ese fetichismo del concepto, el materialismo afirma la *primacía del objeto* entendido como lo no-idéntico, lo extraconceptual, lo que no es reducible a pensamiento. Y es desde esa perspectiva que Adorno sostiene lo siguiente:

El tema de la filosofía serían las cualidades que ella misma degradó como contingentes a una *quantité négligeable*. Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que el mecanismo de su abstracción elimina, lo que no es de antemano un caso de concepto. (1984, 16)

La auténtica filosofía materialista empieza, en efecto, por reconocer que lo *cualitativo* siempre precede y excede el plano conceptual; mientras que, por el contrario, lo *cuantitativo* supone siempre una abstracción, un determinado recorte intelectual de lo cualitativo:

Entregarse al objeto es tanto como hacer justicia a los momentos cualitativos de éste. La objetivación científica, de acuerdo con la tendencia a la cuantificación de toda la ciencia desde Descartes, propende a eliminar las cualidades, a transformarlas en determinaciones mensurables. En medida creciente, la racionalidad misma es asimilada *more mathematico* a la facultad de la cuantificación. (ADORNO, 2005, 50)

---

234 Ese combate es lo que primordialmente define a la *dialéctica negativa* (y a la particular noción de “contradicción” que ella propone, que sí es sólo *metafórica*): “Su nombre no dice en principio nada más que los objetos no se reducen a su concepto, que éstos entran en contradicción con la norma tradicional de la *adaequatio*. La contradicción no es aquello en que el idealismo absoluto de Hegel debía inevitablemente transfigurarla: algo de esencia heraclíteica. Es un indicio de la no-verdad de la identidad, del agotamiento de lo concebido en el concepto.” (ADORNO, 2005, 16-17). Esta “dialéctica negativa” de Adorno recuerda en más de un aspecto a la filosofía de Feuerbach. Salvando las distancias, en ambos casos se trata de un materialismo crítico, pero que *se abstrae de la práctica*.

La tendencia a hacer primar la cantidad, la magnitud, lo mensurable y controlable por sobre lo cualitativo es ciertamente una constante del pensamiento occidental moderno. Se ha llegado así hasta el punto de olvidar algo que debería ser una perogrullada, a saber: que en sí misma la *cantidad* no existe más que como mero pensamiento. En el plano de lo real, efectivamente, la cantidad sólo puede aparecer como *cualidad cuantificada*, es decir, como una cualidad vuelta en cierto modo mensurable a través de la aplicación de un abstracto sistema de medida convencional. Por lo tanto, en el mundo material *los cambios de cantidad siempre implican cambios de cualidad*: no existen transformaciones *puramente cuantitativas*, sino sólo transformaciones cualitativas que pueden ser mensurables o no.

Sin embargo, veamos lo que al respecto escribía Engels en su *Dialéctica de naturaleza*:

Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa. Podemos expresar esta ley, para nuestro propósito, diciendo que, en la naturaleza, y de un modo claramente establecido para cada caso singular, los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia o de movimiento (de lo que se llama energía). Todas las diferencias cualitativas que se dan en la naturaleza responden, bien a la diferente composición química, bien a las diferentes cantidades o formas de movimiento (energía), o bien, como casi siempre ocurre, a ambas cosas a la vez. Por consiguiente, es imposible cambiar la cualidad de un cuerpo sin añadir o sustraer materia o movimiento, es decir, sin un cambio cuantitativo del cuerpo de que se trata. Bajo esta forma, la

misteriosa tesis hegeliana, no sólo resulta perfectamente racional, sino que se revela, además, con bastante evidencia. (1961, 42; cf. 1975b, 349)

Aquí lo único bastante evidente es que Engels supedita lo cualitativo a lo cuantitativo y, por tanto, lo extraconceptual a lo conceptual. Sostiene que “los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia o de movimiento (de lo que se llama energía)”, pero ¿qué son esa adición y esa sustracción sino mediciones o *cuantificaciones de una alteración cualitativa que las admite?* ¿Y qué son aquí la “materia”, el “movimiento”, la “energía”, sino meras abstracciones de lo cualitativo extraconceptual? Por consiguiente, lo imposible no es “cambiar la cualidad de un cuerpo sin añadir o sustraer materia o movimiento, es decir, sin un cambio cuantitativo del cuerpo de que se trata” sino *exactamente lo contrario*, a saber: “añadir o sustraer materia o movimiento” sin cambiar la *cualidad* del cuerpo de que se trata, sencillamente porque *lo cuantitativo no existe sino como abstracción de lo cualitativo*.

Como ya se mencionó, los ejemplos presentados por Engels son muchas veces transcripciones directas de la obra de Hegel. Con respecto a la “ley dialéctica” que aquí nos ocupa, Engels ofrece en primer lugar uno de ellos:

[...] uno de los ejemplos más conocidos, el de la transformación de los estados de agregación del agua, que a presión normal y hacia los 0°C pasa del fluido al sólido, y hacia los 100° C pasa del líquido al gaseoso, es decir, que en esos dos puntos de flexión la alteración meramente cuantitativa de la temperatura produce un estado cualitativamente alterado del agua. (ENGELS, 1968, 117; cf. 1961, 43; 1975a, 117-118; 1975b, 350-351)

Si el paso del agua del estado líquido al sólido o al gaseoso constituyen cambios cualitativos, ¿por qué su enfriamiento o su calentamiento han de considerarse alteraciones *meramente cuantitativas*? ¿Por el sólo hecho de ser cambios *mensurables*? Eso parece: cuando entra en escena la cantidad nos olvidamos del aspecto cualitativo que ella *sólo mide*, y luego le atribuimos la virtud misteriosa de “convertirse” de repente en cualidad, cuando las alteraciones cualitativas se han vuelto sólo empíricamente más vistosas. Un *salto cualitativo*<sup>235</sup> no es, en realidad, más que un cambio brusco que sigue a un proceso de alteraciones cualitativas más leves, independientemente de la mensurabilidad de cualquiera de esas transformaciones.

Resulta también notable cómo Engels también trata las diferencias en la composición *química* desde un punto de vista cuantitativo<sup>236</sup>, en lugar de pensarlas previamente desde lo cualitativo como alteraciones en las *relaciones materiales* que se establecen entre los distintos componentes. Ahora bien, en este punto resulta oportuno volver a Marx, pues en realidad fue éste quien primero sostuvo que la teoría molecular de la química moderna demuestra la validez de la ley hegeliana de la transformación de la cantidad en cualidad. Esa indicación se encuentra en *El Capital*, por lo que volvemos así también a la *materia económico-política*. El pasaje en

---

235 “Esto es simple y totalmente la línea nodal hegeliana de las relaciones cuantitativas, en la que aumentos o disminuciones meramente cuantitativos provocan en determinados puntos nodales un *salto cualitativo*; como ocurre, por ejemplo, con el agua que se calienta o enfría, en cuyo caso los puntos nodales son el punto de ebullición y el de congelación, en los que tiene lugar el salto cualitativo, en condiciones de presión normal, hacia un nuevo estado de agregación, es decir, en los que tiene lugar el paso de la cantidad a la cualidad.” (ENGELS, 1968, 32; cf. 1975a, 42).

236 “Aquí tenemos, pues, toda una serie de cuerpos cualitativamente distintos, formados por simple añadido cuantitativo de elementos, y siempre en la misma proporción.” (ENGELS, 1968, 118; cf. 1975a, 119).

cuestión es el siguiente:

Para impedir coactivamente la transformación del maestro artesano en el capitalista, el régimen gremial de la Edad Media restringió a un *máximo* muy exiguo el número de trabajadores a los que podía emplear un solo maestro. El poseedor de dinero o de mercancías no se transforma realmente en capitalista sino allí donde la suma mínima adelantada para la producción excede con amplitud del máximo medieval. Se confirma aquí, como en las ciencias naturales, la exactitud de la ley descubierta por Hegel en su *Lógica*, según la cual cambios meramente *cuantitativos* al llegar a cierto punto se truecan en diferencias *cualitativas*. (MARX, 2009a, 374; cf. 1962a, 326-327)

Y en una nota a pie de página agrega: “La *teoría molecular* aplicada en la química moderna, que Laurent y Gerhardt desarrollaron científicamente por vez primera, no se funda en otra ley” (2009a, 374; cf. 1962a, 327). Afirmación que Engels se ocupará luego de desarrollar más detalladamente en las obras citadas.

Sin embargo, también en el ejemplo histórico-económico presentado aquí por Marx, la aplicación de la mencionada “ley dialéctica” resulta aberrante y *contradice* otros análisis del autor en donde, en cambio, se logra –como decía Adorno– “hacer justicia a los momentos cualitativos” (2005, 50). En efecto, basta recordar lo expuesto en el capítulo XXIV de la misma obra:

El proceso que crea a la relación del capital, pues, no puede ser otro que el *proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo*, proceso que, por una parte, *transforma en capital* los medios de producción y de subsistencia sociales, y por otra convierte a los productores directos en *asalariados*. La llamada acumulación originaria no es, por consiguiente, más que

el proceso histórico de escisión entre productor y medios de producción. Aparece como «originaria» porque configura la prehistoria del capital y del modo de producción correspondiente al mismo. (MARX, 2009a, 893; cf. 1962a, 742)

Como en el ejemplo citado de la composición química, el enfoque que privilegia lo cuantitativo omite que a la base de toda cuantificación hay una determinada *configuración cualitativa*, la cual sólo puede ser pensada como un conjunto concreto de *relaciones materiales* entre elementos diversos. Lo decisivo para que exista el capital no es que haya quien cuente con una determinada *cantidad* de dinero, sino que se encuentre efectivamente disponible en el mercado la fuerza de trabajo “libre”, que es la *cualidad* clave de la *relación social de capital*<sup>237</sup>. Y como el mismo

---

237 “Para la transformación del *dinero* en *capital* el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el *mercado de mercancías* al *obrero libre*; *libre* en el doble sentido de que por una parte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las *cosas* necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo.” (MARX, 2009a, 205; cf. 1962a, 183). Un poco más adelante, Marx vuelve a subrayar *cualidad originaria* del capital: “Sus condiciones *históricas* de existencia no están dadas, en absoluto, con la circulación mercantil y la dineraria. Surge tan sólo cuando el poseedor de medios de producción y medios de subsistencia encuentra en el mercado al *trabajador libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, y *esta condición histórica* entraña una historia universal. El *capital*, por consiguiente, anuncia desde el primer momento una nueva *época* en el proceso de la producción social.” (2009a, 207; cf. 1962a, 184). Y en el último capítulo del tomo 1 –por no mencionar el penúltimo– se refuerza la misma idea: “En primer termino, Wakefield descubrió en las colonias que la propiedad de dinero, de medios de subsistencia, máquinas y otros medios de producción no confieren a un hombre la condición de capitalista si le falta el complemento: el asalariado, el otro nombre forzado a venderse voluntariamente a sí mismo. Descubrió que el capital no es una *cosa*, sino una *relación social* entre personas mediada por cosas.” (2009a, 957; cf. 1962a, 793). Por lo demás, en los *Grundrisse* también se lee claramente: “Si un supuesto del trabajo asalariado y una de las condiciones históricas del capital es el trabajo libre y el cambio de este trabajo libre por dinero a fin de reproducir y valorizar el dinero, a fin de ser consumido por el dinero como valor de uso, no para el disfrute sino



Marx nos explica a lo largo del capítulo sobre “La llamada acumulación originaria”, no es una mera *cantidad* de dinero lo que inicialmente trae al mundo una masa de desposeídos que se convierten forzosamente en asalariados. Por tanto, lo que cuenta verdaderamente es que sólo en una sociedad con esas cualidades originarias –de enajenación-expropiación del poder social– las sumas de dinero pueden convertirse en capital. Si no se hubiera dado el “proceso de escisión entre el obrero y la propiedad de sus condiciones de trabajo”, si no existiera una clase desposeída-trabajadora, *no habría cantidad de dinero alguna que pueda transformarse en capital*. Una vez más, pues, comprobamos que la cantidad no se vuelve cualidad, pues ella misma es ya de antemano *cualidad cuantificada*. En el ejemplo de Marx –repetámoslo una vez más– no se trata de una mera cantidad de dinero, sino de dinero para comprar una mercancía de una cualidad extremadamente peculiar que ha sido previamente *lanzada al mercado*: la fuerza de trabajo, *productora del plusvalor del capital*. En tal sentido, los cambios en la cantidad de dinero no ofrecen otra cosa que la medida en que sus poseedores pueden aprovecharse de las cualidades de esa relación social de capital previamente creada. Aquí la cantidad no representa sino el grado de *acentuación y consolidación* de una *cualidad* que aparece como *propia* del dinero sólo en una sociedad cuyos medios de producción son propiedad privada exclusiva de un sector dominante.

---

como valor de uso para el dinero, del mismo modo, otro supuesto es la separación del trabajo libre con respecto a las condiciones objetivas de su realización, con respecto al medio de trabajo y al material de trabajo.” (MARX, 1971a, 1: 433; cf. 1983a, 383) y “En la fórmula del capital, en el cual el trabajo vivo se comporta con el material en bruto, tanto como con el instrumento, como también con los medios de subsistencia requeridos durante el trabajo tratándolos como no-propiedad, de manera negativa, d'abord *está implícita la no-propiedad de la tierra*, se niega aquel estado en el cual el individuo que trabaja se comporta con la tierra como con algo propio, esto es, que trabaja, que produce, como propietario del suelo.” (1971a, 1: 460; cf. 1983a, 406).

Pero ahora, en base a todo lo arriba expuesto, será preciso que volvamos a insistir sobre la más nefasta “inversión materialista” de esa supuesta “ley general del movimiento”, a saber: la falsa concepción del *salto cualitativo en las relaciones de producción* como consecuencia necesaria de un *desarrollo cuantitativo de las fuerzas productivas*. Es vitalmente necesario que lo hagamos, pues –como vimos– se trata de la *contradicción fundamental* en la teoría marxista “madura”.

### **3.6. Las relaciones de producción y sus fuerzas productivas**

La humanidad es esencialmente el conjunto de las relaciones sociales o interacciones prácticas entre los seres humanos (MARX, 1970 [tesis 3, 6, 8 y 10]; cf. 1978e). Sin embargo, sólo algunas de esas *relaciones materiales* –que preceden, condicionan y desbordan el ámbito de lo consciente/voluntario– nos proporcionan la clave para entender el funcionamiento de todas las demás. Marx atribuyó ese lugar fundamental a las *relaciones de producción*, y eso constituyó un genial acierto, aunque no llegó a ver con la suficiente claridad que, en una sociedad de clases, *todas* las relaciones sociales están decisivamente atravesadas por *conflictos y relaciones de fuerza, empezando por las mismas relaciones de producción*.

Más arriba observamos cómo Marx partió de la comprobación fundamental de que para los seres humanos es *fatalmente necesario* satisfacer sus *necesidades vitales* mediante la producción de valores de uso, y de que por tanto el más firme punto de partida para conocer una sociedad determinada es precisamente el estudio de la forma organización

de esa producción<sup>238</sup>. Pero también vimos que no le bastó con señalar esa primacía *necesaria* de las relaciones sociales de producción por sobre todas las demás, sino que además creyó encontrar ese otro principio “objetivo” según el cual las relaciones de producción *corresponden a una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas*. Y esta presunta ley acaba negando toda autonomía a los seres humanos, su práctica y su interrelación, porque los convierte en autómatas al servicio de una *necesidad fatal* –el desarrollo de las fuerzas productivas, supuesto *motor fundamental* de la historia humana– que trasciende a las *necesidades vitales*, sus intereses materiales, prácticos, conscientes e inconscientes.

Para este Marx *fatalista-productivista*, pues, las relaciones de producción no son, ante todo, el resultado de un choque entre sujetos sociales *desiguales en poder* y con *necesidades contrapuestas*, sino la *consecuencia objetivamente necesaria –y puramente económica–* de un desarrollo de las fuerzas productivas, que es visto a su vez como ciego e imparabile, como *necesario en sí mismo*. En efecto, para Marx existe una

---

238 “Tratándose de los alemanes, situados al margen de toda premisa, debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres. Y aun cuando la vida de los sentidos se reduzca al mínimo, a lo más elemental, como en San Bruno [Bauer], este mínimo presupondrá siempre, necesariamente, la actividad de la producción. Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde. Cosa que los alemanes, como es sabido, no han hecho nunca, razón por la cual la historia jamás ha tenido en Alemania una base *terrenal* ni, consiguientemente, ha existido nunca aquí un historiador.” (MARX Y ENGELS, 1970a, 28; cf. 1978d, 28).

*doble necesidad fatal* ligada al desarrollo de las fuerzas productivas. Por un lado, la que lo vuelve una *conditio sine qua non* para el cambio de las relaciones de producción. Y, por otro lado, la que lo constituye en sí mismo como un *progreso autónomo inevitable*. En ambos casos, el desarrollo de las fuerzas productivas acaba cumpliendo una función de *total racionalización y justificación del curso de la historia transcurrida hasta el presente*, equiparable a la que cumple en la obra de Hegel el despliegue *fatalmente necesario* de la Idea.

No analizaremos aquí la concepción del desarrollo productivo *en sí mismo* como un proceso *inevitable*. Simone Weil, Nicholas Georgescu-Roegen, Günther Anders, el Club de Roma, Ivan Illich, André Gorz, Manuel Sacristán, Serge Latouche, Vandana Shiva, y muchas personas más, han sabido desmentir de manera contundente ese *productivismo* genérico, tan característico de la modernidad. Seguiremos, en cambio, ocupándonos de la manifestación más específicamente marxista de este economicismo, a saber: el *determinismo del desarrollo de las fuerzas productivas* en tanto condicionamiento necesario de las relaciones de producción<sup>239</sup>.

En el famoso prólogo de 1859, inmediatamente después de la afirmación de que las relaciones de producción corresponden a una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas materiales se lee:

El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden

---

239 “El auge de la gran industria ha hecho de las fuerzas de producción la divinidad de un tipo de religión cuya influencia sufrió Marx, a su pesar, al elaborar su concepción de la historia. El término religión puede sorprender cuando se trata de Marx; pero creer que nuestra voluntad converge con una misteriosa voluntad que actuaría en el mundo y nos ayudaría a vencer es pensar religiosamente, es creer en la Providencia.” (WEIL, 1995, 52).

determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. (MARX, 1981f, 517-518; cf. 1961, 8-9)

Según este conocido símil arquitectónico, Marx no sólo prioriza las relaciones de producción, sino que también las *aparta* de las demás relaciones sociales<sup>240</sup>. La “base real” sería así una “estructura” *puramente económica*, mientras que lo demás constituiría una “superestructura” de naturaleza diferente. De este modo, se soslaya el hecho de que la sociedad constituye ante todo un entramado *único* de *relaciones de fuerza*, del que las relaciones de producción –y sus correspondientes fuerzas productivas– no están excluidas. Muy por el contrario, estas relaciones constituyen el centro mismo de ese *bloque histórico* (cf. GRAMSCI, 1975, 437 y 2632). Lo cual significa que la *lucha de clases* no pertenece solamente al plano superestructural o “accesorio” –como creía Marx<sup>241</sup>–, sino que se encuentra *ya presente en las mismas relaciones de producción*, que son el resultado de *conflictos de poder materiales* –extraconscientes– entre necesidades

---

240 “No pueden erigirse estas relaciones en sistema autónomo, cuyo funcionamiento estaría regido por leyes propias, independientes de las demás relaciones sociales.” (CASTORIADIS, 1983, 1: 30)

241 Véase, por ejemplo, el siguiente pasaje de *La ideología alemana* (en el que las relaciones de producción son llamadas “formas de intercambio”): “Todas las colisiones de la historia nacen, pues, según nuestra concepción, de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio. [...] Esta contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio, que, como veíamos, se ha producido ya repetidas veces en la historia anterior, mas sin llegar a poner en peligro la base de la misma, tenía que traducirse necesariamente, cada vez que eso ocurría, en una revolución, pero adoptando al mismo tiempo diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones entre diversas clases, contradicción de la conciencia, lucha de ideas, etc., lucha política, etc. Desde un punto de vista limitado, cabe destacar una de estas formas accesorias y considerarla como la base de estas revoluciones, cosa tanto más fácil por cuanto los mismos individuos que sirven de punto de partida a las revoluciones se hacen ilusiones acerca de su propia actividad, con arreglo a su grado de cultura y a la fase del desarrollo histórico de que se trata.” (MARX Y ENGELS, 1970a, 86; cf. 1978d, 74).

subjetivas contrapuestas, y no la consecuencia (fatalmente necesaria) de que se haya alcanzado un cierto nivel en el desarrollo (fatalmente necesario) de las fuerzas productivas sociales *en general*.

En este sentido, desde la perspectiva del materialismo práctico, que prioriza el aspecto *cualitativo* representado por las *relaciones de fuerza entre necesidades vitales antagónicas*, la noción de “desarrollo de las fuerzas productivas” muestra toda su endeblez y su problematicidad, precisamente porque con ella se hace abstracción de las particulares relaciones de poder que configuran cada sociedad desde su misma “base” o “estructura económica”. *Las fuerzas productivas exigen una mirada puramente económica, pero la economía pura, al igual que la cantidad pura, no existe*. En efecto, como toda magnitud, las fuerzas productivas no son sino el recorte arbitrario de una cualidad cuantificable que no toma en consideración el plexo de relaciones materiales que constituye lo real.

Es por eso que –insistimos– resulta inadmisibile que sea el grado de desarrollo de las fuerzas productivas de una sociedad lo que modifique sus relaciones de producción, del mismo modo que no puede aceptarse que existan cambios “puramente cuantitativos” que produzcan un salto de cualidad. El desarrollo de las fuerzas productivas se da siempre en el marco de los conflictos de poder entre las diversas clases implicadas en la producción y, por tanto, no tiene sentido considerarlo como *autónomo*, y mucho menos como el elemento *determinante* de esas relaciones de producción.

De hecho, el mismo Marx, en varios lugares de su obra, se ve obligado a reconocer que, en una sociedad enajenada, el desarrollo de las fuerzas productivas no puede ser captado de manera simple, abstracta y universal, como un “progreso social” que *va más allá de las clases*, precisamente

porque en lo concreto se traduce en un *aumento del poder social apropiado por las clases dominantes en perjuicio del resto de la sociedad*. Ya en *La ideología alemana* misma –paradójicamente– demuestra intuir con gran claridad lo que son las fuerzas productivas *realmente existentes*:

Estas fuerzas productivas, bajo el régimen de la propiedad privada, sólo experimentan un desarrollo unilateral, se convierten para la mayoría en fuerzas destructivas y gran cantidad de ellas ni siquiera pueden llegar a aplicarse, con la propiedad privada. (MARX Y ENGELS, 1970a, 69; cf. 1978d, 60).

Y dos décadas más tarde, en *El Capital*, al ocuparse del concepto de plusvalor relativo, nuestro autor también comprueba con mayor precisión el significado real del aumento de poder del trabajo social cuando éste se encuentra firmemente *expropiado-enajenado* como capital:

Por ende, la *economización de trabajo* mediante el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo de ningún modo tiene por objeto, en la economía capitalista, la *reducción de la jornada laboral*. Se propone, tan sólo, reducir el tiempo de trabajo necesario para la producción de *determinada cantidad de mercancías*. El hecho de que el obrero, habiéndose acrecentado la fuerza productiva de su trabajo, produzca por ejemplo en una hora 10 veces más mercancías que antes, o sea necesite para cada pieza de mercancía 10 veces menos tiempo de trabajo que antes, en modo alguno impide que se le haga trabajar 12 horas, como siempre, y que en las 12 horas deba producir 1.200 piezas en vez de las 120 de antes. E incluso existe la posibilidad de que simultáneamente se prolongue su jornada laboral, de tal modo que en 14 horas produzca 1.400 piezas, etc. [...] En el marco de la producción capitalista, el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo tiene

por objeto *abreviar la parte de la jornada laboral* en la cual el obrero *tiene que trabajar para sí mismo*, y precisamente por eso *prolongar la otra parte de la jornada laboral*, en la que aquél *tiene que trabajar de balde para el capitalista*. (MARX, 2009a, 389-390; cf. 1962a, 339-340)<sup>242</sup>

Estas constataciones del propio Marx podrían haberlo llevado a abandonar sus prejuicios y esperanzas *dialéctico-productivistas*; a admitir que el desarrollo de las fuerzas productivas *no tiende por sí mismo a superar las relaciones de producción capitalistas, sino más bien a consolidarlas haciendo más fuertes a los poderosos*, que son quienes inmediatamente *capitalizan* todo aumento de la productividad del trabajo social. Pero lamentablemente no fue así. De todas maneras, Marx *también sabía* que la reducción de la jornada laboral bajo el capitalismo no fue la consecuencia inmediata de ningún incremento de las fuerza productivas, sino más bien de la lucha de los trabajadores conscientemente organizados para defender sus intereses. Lo que implica reconocer, *a la vez* –desde el “primitivo” pero persistente punto de vista del *materialismo práctico*–, que la transformación de las relaciones de producción equivale sencillamente a una cambio en las *relaciones de fuerza* que las constituyen, y que *condicionan el desarrollo concreto de las fuerzas productivas*<sup>243</sup>.

---

242 El capítulo XIII de *El capital* (“Maquinaria y gran industria”) comienza así: “En sus *Principios de economía política* dice John Stuart Mill: «Es discutible que todos los inventos mecánicos efectuados hasta el presente hayan aliviado la faena cotidiana de algún ser humano». Pero no es éste, en modo alguno, el objetivo de la maquinaria empleada por el capital. Al igual que todo otro desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, la maquinaria debe abaratar las mercancías y *reducir* la parte de la jornada laboral que el obrero necesita para sí, *prolongando*, de esta suerte, la otra parte de la jornada de trabajo, la que el obrero cede gratuitamente al capitalista. Es un medio para la producción de *plusvalor*.” (MARX, 2009a, 451; cf. 1962a, 391).

243 “Sabemos hoy en día que [...] las fuerzas productivas [capitalizadas] han conocido un desarrollo que deja muy atrás todo lo que se hubiese podido imaginar en otros tiempos. Este desarrollo estuvo ciertamente condicionado



### 3.7. Economía y política

Si por *política* entendemos todo lo concerniente a las *relaciones de poder que atraviesan y definen la producción de un determinado orden social*, sobre todo en el caso de una *sociedad dividida en clases con intereses contrapuestos*; si por *política* entendemos, pues, el *conjunto de relaciones de fuerza de las que todos los individuos de la sociedad participan consciente o inconscientemente*, y a partir de las cuales *producen un orden social concreto*, podemos entonces afirmar que el *materialismo práctico* del Marx anterior a *La ideología alemana* –más allá de la diversa terminología empleada por el autor<sup>244</sup>– es *plenamente político*, sin que eso suponga dejar de prestar atención a la *economía*. Muy por el contrario, para ese materialismo práctico la economía es nada menos que la *estructura material de la política*, y por tanto su *base*, pero sólo en el sentido de que es la *parte basal de ella misma, su propia raíz*<sup>245</sup>.

---

por modificaciones en la organización del capitalismo, y arrastró otras — pero no puso en cuestión la substancia de las relaciones capitalistas de producción. Lo que parecía a Marx y a los marxistas como una «contradicción» que debía hacer estallar el sistema fue «resuelto» en el interior del sistema. (CASTORIADIS, 1983, 1: 32). “No es sino a partir de la plena expansión de la burguesía cuando puede observarse, en apariencia, una especie de dinámica autónoma de la evolución tecnológica. Pero tan sólo en apariencia. Pues, esta evolución no sólo es función del desarrollo filosófico y científico desencadenado (o acelerado) por el Renacimiento, cuyos vínculos profundos con toda la cultura y la sociedad burguesa son incontestables, sino que recibe siempre más la influencia de la constitución del proletariado y de la lucha de clases en el seno del capitalismo, que conduce a una *selección* de las técnicas aplicadas en la producción entre todas las técnicas posibles.” (1983, 1: 35-36).

244 Véase la Introducción, IV.

245 Recordemos los siguientes pasajes de la *Introducción* de 1843-1844: “Ser radical es atacar el problema por la raíz. [...] La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, y por tanto de su energía práctica, está en que parte desde la decidida superación *positiva* de la religión. La crítica de la religión desemboca en el postulado de que *el ser humano es el ser supremo para el ser humano* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de echar

Por consiguiente, se comprende que las mismas *relaciones de producción* entre clases con intereses materiales ajenos y contrarios entre sí son ya *relaciones de poder*, son ya *lucha de clases*, son ya *política*. Esta concepción supone así la aceptación de que, tal como la práctica misma a la que atraviesa, *la política no sólo desborda los límites de la conciencia, sino también los del Estado y las demás instituciones sociales existentes*. Lo que equivale finalmente a asumir que, sobre todo en una sociedad enajenada en clases, *todo lo político es social y todo lo social es político*.

El *objetivismo histórico*, en cambio, al hacer de las relaciones de producción la mera consecuencia de un desarrollo *puramente económico*, presenta también a esas relaciones como *puramente económicas*, y no como el núcleo central de las relaciones de poder que constituyen la sociedad. De este modo, como vimos, la configuración de la “estructura económica” sólo depende –según este segundo punto de vista marxiano– del desarrollo de las fuerzas productivas, porque se la concibe como *autónoma* con respecto a la llamada “superestructura”, donde quedan relegadas todas las demás relaciones sociales “acesorias”, *incluidas las luchas de poder*.

Ahora bien, ¿acaso no es este mismo Marx economicista el que señala la *violencia constitutiva* de las relaciones de producción? Efectivamente, en el capítulo sobre la acumulación originaria, nuestro autor reconoce y explica detalladamente cómo la violencia juega un papel fundamental en la

---

*por tierra todas aquellas relaciones en que el ser humano es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...].” y “En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades [Bedürfnisse]. [...] ¿Serán las necesidades teóricas necesidades inmediatamente prácticas? No basta con que el pensamiento impulse a la realización; la realidad misma debe impulsar al pensamiento.” (MARX, 1982d, 497 y 498 [trad. rev.]; cf. 1981d, 385 y 386).*

constitución del capitalismo: “*Ella misma es una potencia económica*” (MARX, 2009a, 940; cf. 1962a, 779). Lo cual le permite allí mofarse precisamente del *economicismo* ingenuo de las explicaciones de la acumulación primitiva ofrecidas por la economía política, a la vez que destacar cómo los diversos métodos de expropiación cuentan con la participación decisiva del Estado<sup>246</sup>. Y sin embargo, en las últimas páginas de ese mismo capítulo de *El Capital* –escritas bajo el título “Tendencia histórica de la acumulación capitalista” (2009a, 951-954; cf. 1962a, 789-791)– advertimos que la infinita violencia fundadora del capitalismo, detalladamente descrita en las páginas precedentes, es finalmente *legitimada en función del fatalmente necesario desarrollo de las fuerzas productivas*. En efecto, esa violencia acaba siendo paradójicamente *consagrada como un sacrificio objetivamente necesario* y, en última instancia, explicable en términos *puramente económicos*.

Comprendemos así que, en realidad, para Marx –según las supuestas leyes objetivas de la dialéctica productivista–, la conexión originaria de los seres humanos con sus propios medios de producción *debía fatalmente dejar de existir*, sencillamente porque obstaculizaba el *forzoso* desarrollo de la productividad<sup>247</sup>. Por lo tanto, ni siquiera la constatación de que el

246 “Estos métodos, como por ejemplo el sistema colonial, se fundan en parte sobre la violencia más bruta. Pero todos ellos recurren al poder del Estado, a la violencia organizada y concentrada de la sociedad, para fomentar como en un invernadero el proceso de transformación del modo de producción feudal en modo de producción capitalista y para abreviar las transiciones.” (MARX, 2009a, 940; cf. 1962a, 779).

247 “Este modo de producción supone el *parcelamiento* del suelo y de los demás medios de producción. Excluye la *concentración* de éstos, y también la cooperación, la división del trabajo dentro de los mismos procesos de producción, el control y la regulación sociales de la naturaleza, el desarrollo libre de las fuerzas productivas *sociales*. Sólo es compatible con límites estrechos, espontáneos, naturales, de la producción y de la sociedad. Querer eternizarlo significaría, como dice con razón Pecqueur, «decretar la mediocridad general». Al alcanzar cierto grado de su desarrollo, genera los

capitalismo se constituye a partir de los más arbitrarios y brutales abusos de poder por parte de las clases dominantes, hace que el Marx “maduro” renuncie a su *prejuicio economicista*, esto es, a la te(le)ología del Desarrollo de las Fuerzas Productivas, contemplado como un arrollador e irresistible *poder autónomo* que, al igual que la “astucia de la razón” hegeliana<sup>248</sup>, se sirve de los intereses humanos particulares para destruir y crear formas sociales que le permitan *expandirse infinitamente*.

Eso sí, tal como ocurre también en el caso de la dialéctica hegeliana y de tantas religiones, se nos trae en compensación una “buena nueva”, a saber: que la sociedad capitalista (enajenada, caída) *también* será aniquilada porque así *debe ser necesariamente*, pero no desde el punto de vista de nuestras propias necesidades subjetivas/vitales, sino desde el de la necesidad objetiva/fatal –la Providencia productivista– que rige la historia:

---

medios materiales de su propia destrucción. A partir de ese instante, en las entrañas de la sociedad se agitan fuerzas y pasiones que se sienten trabadas por ese modo de producción. Éste debe ser aniquilado, y se lo aniquila. Su aniquilamiento, la *transformación de los medios de producción individuales y dispersos en socialmente concentrados*, y por consiguiente la conversión de la propiedad raquítica de muchos en propiedad masiva de unos pocos, y por tanto la *expropiación que despoja de la tierra y de los medios de subsistencia e instrumentos de trabajo a la gran masa del pueblo*, esa *expropiación* terrible y dificultosa de las *masas populares*, constituye la prehistoria del capital. [...] *La propiedad privada erigida a fuerza de trabajo propio*; fundada, por así decirlo, en la consustanciación entre el *individuo laborante* independiente, aislado, y *sus condiciones de trabajo*, es desplazada por la propiedad privada capitalista, que reposa en la explotación de trabajo ajeno, aunque formalmente libre.” (MARX, 2009a, 951-952; cf. 1962a, 789-790).

248 “Debe llamarse la *astucia de la razón* al hecho de que ella haga actuar, en lugar suyo, a las pasiones en un terreno donde sale perdiendo y sufre descalabros aquello mismo mediante lo cual se pone ella en existencia. Esto es lo fenoménico, una parte de lo cual es nula y otra es afirmativa. Lo particular es, casi siempre, demasiado pequeño frente a lo universal; es así como los individuos quedan sacrificados y abandonados. La Idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad no por sí misma, sino mediante las pasiones de los sujetos.” (HEGEL, 1970b, 60; cf. 1970c, 49).

El que debe ahora ser expropiado no es ya el trabajador que labora por su propia cuenta, sino el capitalista que explota a muchos trabajadores. Esta *expropiación* se lleva a cabo por medio de la acción de las propias leyes inmanentes de la *producción capitalista*, por medio de la *concentración de los capitales*. Cada capitalista liquida a otros muchos. Paralelamente a esta concentración, o a la *expropiación de muchos capitalistas por pocos*, se desarrollan en escala cada vez más amplia la forma cooperativa del proceso laboral, la aplicación tecnológica consciente de la ciencia, la explotación colectiva planificada de la tierra, la transformación de los medios de trabajo en medios de trabajo que sólo son utilizables colectivamente, la economización de todos los medios de producción gracias a su uso como medios de producción colectivos del trabajo social, combinado. Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trastocamiento, se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción. El *monopolio ejercido por el capital se convierte en traba del modo de producción* que ha florecido con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. *Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.* El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*. La negación de la producción capitalista se

produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la *negación de la negación*. Ésta restaura la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo*. (MARX, 2009a, 953-954; cf. 1962a, 790-791).

“Pero esta negación de la negación se realiza ella misma dentro de la enajenación”, afirmaba Marx acerca de la dialéctica hegeliana en los *Manuscritos* de 1844 (1978d, 430; cf. 1968a, 586). Lo mismo se le podría objetar aquí a él mismo. El desarrollo de las fuerzas productivas *autonomizado* como un *poder ajeno*, que responde a una *necesidad ajena*, no es otra cosa que una *enajenación del poder social y de las necesidades sociales*. Si Marx podía criticar con razón a los ideólogos burgueses por naturalizar la economía capitalista, lo mismo podemos ahora achacarle nosotros a él mismo y su presunta “negación de la producción capitalista [que] se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural”. La *expropiación de los expropiadores*, la *des-enajenación* de la sociedad, la *reapropiación* social de todo el poder humano mediante la práctica revolucionaria, jamás se realizará *a través de la enajenación misma*, esto es, “por medio de la acción de las propias leyes inmanentes de la *producción capitalista*, por medio de la concentración de los capitales”. La acción de esas leyes propias del capitalismo no responde, en última instancia, a ninguna abstracta *necesidad fatal* de la historia, sino a una *necesidad vital particular y concreta*: exactamente *la de la burguesía*. Pero parece que incluso ante el propio Marx, esta clase finalmente ha logrado hacer valer *su* propia liberación, *su* propio poder, como *la*

“liberación de las fuerzas productivas” *en general*<sup>249</sup>, la cual, *a través de sus propias leyes autónomas, naturalmente*, acabará dando paso al desarrollo del socialismo-comunismo: tengamos *fe* en ello...

Desde el peor dogmatismo de la dialéctica, pues, Marx realmente cree que *la cantidad se convertirá en cualidad*, que “la concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista”. Y confía en que con el desarrollo *capitalista* –que él sabe bien que inmediatamente sólo equivale al fortalecimiento de la burguesía–, “se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera”, una clase rebelde que *inevitablemente* –aunque no se sabe muy bien cómo– acabará siendo lo suficientemente poderosa como para derrocar el orden burgués, *porque así lo manda el (objetivamente) necesario desarrollo de las fuerzas productivas*. Sólo este infundado optimismo productivista puede llevar a Marx a celebrar al mismo tiempo, como algo indudablemente *positivo* para la clase obrera, el hecho de que ésta se vea “disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción”.

La “maduración” científico-economicista (o económico-cientificista) de Marx, pues, ha hecho que dejara de ver la sociedad como una compleja *totalidad de relaciones de fuerza que atraviesan el ámbito económico mismo y se continúan más allá de éste*. El Marx productivista ha abandonado el reconocimiento de esa *primacía de las relaciones de poder*,

---

249 “Pero precisamente estas condiciones eran necesarias para el desarrollo de las fuerzas productivas y del excedente de trabajo. Por lo tanto, para obtener este desarrollo de las fuerzas productivas y este excedente de trabajo, era necesaria la existencia de unas clases que se benefician y de otras que decaen.” (MARX, 1987a, 59; cf. 1896, 137).

entre las cuales las relaciones de producción –y sus fuerzas productivas– constituyen la parte privilegiada. Ha abandonado, pues, una concepción *política de la economía misma*.

En efecto, aunque resulte irónico y paradójico si se piensa en el nombre de la disciplina a la que él más tiempo dedicó, el Marx “maduro” no acabó de comprender la articulación entre *economía y política*. Su concepción del desarrollo de las fuerzas productivas como un proceso fatalmente necesario, autónomo y fundamental, lo llevó a pensar el ámbito de la economía como un espacio *prepolítico y apolítico*, que condiciona de manera objetivamente necesaria una lucha de clases que sería sólo *superestructural* y “accesoria”.

### **3.8. Fuerzas productivas y poder de clase**

Más arriba (3.4) hemos subrayado que las fuerzas productivas no son otra que el *poder del trabajo social*, que está constituido por “todos los factores necesarios para efectuar un proceso laboral: los *factores objetivos*, o *medios de producción*, y el *factor subjetivo* o *fuerza de trabajo*” (MARX, 2009a, 224; cf. 1962a, 199), y que el *desarrollo* de ambos “factores” – excepto en el caso de los recursos naturales, y dejando a un lado el mero aumento poblacional– es un producto del propio trabajo social. Ahora bien, observamos asimismo que son las relaciones de producción las que condicionan el desarrollo de las fuerzas productivas, *y no al revés*, y que las relaciones de producción capitalistas constituyen precisamente la *enajenación-expropiación del trabajo social y de sus fuerzas productivas*. En efecto, bajo el capitalismo el proceso de producción social es



reconocido como una *propiedad del capital*<sup>250</sup>, y por tanto el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo social se traduce directamente en *poder de la burguesía, y no en poder de la clase expropiada-trabajadora*. Veamos ahora un poco más en detalle cómo funciona ese *desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas* que sólo equivale a un *aumento del poder de clase burgués*.

Empecemos esta vez por el *factor subjetivo*, es decir, por la *fuerza de trabajo* de los obreros asalariados, cuyo desarrollo se logra a través de su mayor *capacitación* y de su mejor *organización*. En cuanto a esta última, Marx destaca cómo se produce siempre de un modo *ajeno* a los propios trabajadores, esto es, bajo el control y comando del capitalista:

La conexión entre sus funciones, su unidad como cuerpo productivo global, radican *fuera* de ellos, en el capital, que los reúne y los mantiene cohesionados. La conexión entre sus trabajos se les enfrenta idealmente como *plan*, prácticamente como *autoridad* del capitalista, como poder de una voluntad ajena [*fremden Willens*] que somete a su objetivo la actividad de ellos. (MARX, 2009a, 403; cf. 1962a, 351)

En cuanto personas independientes, los obreros son seres *aislados* que entran en relación con el mismo capital, pero no entre sí. Su cooperación no comienza sino en el proceso de trabajo, pero en el proceso laboral ya han dejado de pertenecerse a sí mismos. Al ingresar a ese proceso, el capital se los ha incorporado. En cuanto cooperadores, en cuanto miembros de un organismo laborante,

---

250 “La trasposición de las fuerzas productivas sociales del trabajo en propiedades objetivas del capital, a tal punto ha ganado terreno en la imaginación que las ventajas de la maquinaria, la aplicación de la ciencia, de los inventos, etc., se conciben en esta su forma *enajenada* como la forma [objetivamente] *necesaria*, y por tanto todo esto como *propiedades del capital*.” (2009b, 101; cf. 1988b, 125).

ellos mismos no son más que un modo particular de existencia del capital. La fuerza productiva que desarrolla el obrero como *obrero social* es, por consiguiente, *fuerza productiva del capital*. (MARX, 2009a, 405; cf. 1962a, 352-353)

Como puede observarse, es el mismo Marx quien lo expresa aquí mejor que nadie: bajo el capitalismo, también el poder del trabajo social *vivo* es una *propiedad ajena*, es *poder burgués*. Pero ¿qué ocurre la *capacitación* de los obreros, esto es, con el desarrollo de su fuerza de trabajo *individual*, inseparable de su propia persona?

Mientras que la cooperación simple, en términos generales, deja inalterado el modo de trabajo del individuo, la manufactura lo revoluciona desde los cimientos y hace presa en las raíces mismas de la fuerza individual de trabajo. Mutila al trabajador, lo convierte en una aberración al fomentar su habilidad parcializada –cual si fuera una planta de invernadero– sofocando en él multitud de impulsos y aptitudes productivos, tal como en los estados del Plata se sacrifica un animal entero para arrebatarle el cuero o el sebo. No sólo se *distribuyen* los diversos trabajos parciales entre distintos individuos, sino que el individuo mismo es dividido, transformado en mecanismo automático impulsor de un trabajo parcial, realizándose así la absurda fábula de Menenio Agripa, que presenta a un hombre como un mero fragmento de su propio cuerpo. Si en un principio el obrero vende su fuerza de trabajo al capital porque él carece de los *medios materiales para la producción* de una mercancía, ahora es su propia *fuerza de trabajo individual* la que se niega a prestar servicios [vale decir, se vuelve incapaz de trabajar] si no es vendida al capital. (MARX, 2009a, 438-439; cf. 1962a, 381-382)

Esto significa que, a partir de la manufactura, el desarrollo del capitalismo

se basa en una *capacitación incapacitadora* del obrero individual; en el desarrollo de una *capacidad parcial* del trabajador, que lo habilita para desempeñar sólo una función puntual, a la vez que lo *incapacita* para las otras múltiples tareas que constituyen el proceso de trabajo, y por tanto lo vuelve *aún más dependiente del (trabajo social que aparece bajo la forma de propiedad del) capital*.

Todo esto no nos sorprende en la medida en que recordamos que el capitalismo es precisamente enajenación/expropiación del poder del trabajo social *en todas sus dimensiones*, es decir, tanto del poder práctico como del *intelectual*:

Los conocimientos, la inteligencia y la voluntad que desarrollan el campesino o el artesano independientes, aunque más no sea en pequeña escala –al igual que el salvaje que ejerce todo el arte de la guerra bajo la forma de astucia personal–, ahora son necesarios únicamente para el taller en su conjunto. Si las potencias intelectuales de la producción amplían su escala en un lado, ello ocurre porque en otros muchos lados se desvanecen. Lo que pierden los obreros parciales se *concentra*, enfrentado a ellos, en el capital. Es un producto de la división manufacturera del trabajo el que las *potencias intelectuales* del proceso material de la producción se les contrapongan como *propiedad ajena* [*fremdes Eigentum*] y *poder que los domina*. Este *proceso de escisión* [*Scheidungsprozeß*] comienza en la cooperación simple, en la que el capitalista, frente a los obreros individuales, representa la unidad y la voluntad del cuerpo social de trabajo. Se desarrolla en la manufactura, la cual mutila al trabajador haciendo de él un obrero parcial. Se consume en la gran industria, que separa del trabajo a la *ciencia*, como potencia productiva autónoma, y la compele a servir al capital. En la manufactura [y en los desarrollos

sucesivos] el enriquecimiento del obrero colectivo –y por ende del capital– en fuerza productiva social, se halla condicionado por el empobrecimiento del obrero en fuerzas productivas individuales. (MARX, 2009a, 439-440; cf. 1962a, 381-382)

En la sociedad burguesa, pues, la *inteligencia social*, la *fuerza del conocimiento humano*, el *trabajo intelectual general y sus productos*, tampoco es una propiedad directamente social, una riqueza distribuida equitativamente por toda la sociedad. La *ciencia* es un poder social expropiado, enajenado y concentrado en una *casta de intelectuales*, que en su inmensa mayoría pertenece a las clases dominantes o trabaja para ellas. Pero incluso cuando este no es el caso, ya por la sola *acumulación de conocimiento* que supone, el *trabajo de los intelectuales* constituye un *sector privilegiado del trabajo social*; es una *parte selecta de la fuerza de trabajo* cuya situación nunca debería ser inmediatamente igualada a la de la fuerza de trabajo manual<sup>251</sup>, aún cuando también carezca de propiedad privada y trabaje a cambio de un salario.

Así, bajo el capitalismo, la *ciencia* representa en sí misma una *fuerza productiva clave* que es apropiada casi exclusivamente por la burguesía. No sólo bajo la forma del *trabajo vivo* de los intelectuales que gobiernan la producción de la sociedad en general, sino *sobre todo* bajo la del *trabajo científico objetivado* a través del desarrollo de la *tecnología*. En *ambos casos*, desde la perspectiva de los obreros resulta habitual que –como escribe Marx– “las *potencias intelectuales* del proceso material de la producción se les contrapongan como *propiedad ajena y poder que los domina*”.

---

251 Que es lo que ocurre, por ejemplo, en el famoso poema titulado “El poeta es un obrero” (1920), de Vladimir Maiakovski (cf. 1993), cuyo contenido puede ser extendido a todo trabajo *meramente intelectual*.

Ahora bien, al hablar de técnica/tecnología ya nos estamos refiriendo también al desarrollo de los *factores objetivos* de las fuerzas productivas – esto es, de los medios de producción o condiciones de trabajo– que es *el desarrollo más propio del capital*:

Un rasgo común de toda la producción capitalista, en tanto no se trata sólo de *proceso de trabajo*, sino a la vez de *proceso de valorización* del capital, es que no es el obrero quien emplea a la condición de trabajo, sino, a la inversa, la condición de trabajo al obrero. Pero sólo con la maquinaria ese trastrocamiento adquiere una realidad *técnicamente tangible*. Mediante su transformación en autómatas, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, *como capital*, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva. La escisión entre las *potencias intelectuales* del proceso de producción y el trabajo manual, así como la transformación de las mismas en *poderes del capital sobre el trabajo*, se consuma, como ya indicáramos, en la gran industria, erigida sobre el fundamento de la maquinaria. La habilidad detallista del obrero mecánico individual, privado de contenido, desaparece como cosa accesoria e insignificante ante la ciencia, ante las descomunales fuerzas naturales y el trabajo masivo social que están corporificados en el sistema fundado en las máquinas y que forman, con éste, el poder *del «patrón»* (master). (MARX, 2009a, 516; cf. 1962a, 446)

De este modo, el desarrollo tecnológico constituye el eje principal del crecimiento de *estas* fuerzas productivas, de las *capitalistas*, y del *poder de la burguesía* en general, dentro y fuera de las empresas particulares. La *tecnología realmente existente* no es en absoluto neutral. Y en muchos casos se encuentra exclusivamente *diseñada para abortar todo empoderamiento de la clase desposeída-trabajadora*:

La maquinaria, sin embargo, no sólo opera como competidor poderoso, irresistible, siempre dispuesto a convertir al asalariado en obrero «*superfluo*». El capital proclama y maneja, abierta y tendencialmente, a la maquinaria como *potencia hostil* al obrero. La misma se convierte en el *arma más poderosa* para reprimir las periódicas revueltas obreras, las *strikes* [huelgas], etc., dirigidas contra la *autocracia del capital*. Según Gaskell, la máquina de vapor fue desde un primer momento un antagonista de la «fuerza humana», el rival que permitió a los capitalistas aplastar las crecientes reivindicaciones obreras, las cuales amenazaban empujar a la crisis al incipiente sistema fabril. Se podría escribir una historia entera de los inventos que surgieron, desde 1830, como medios bélicos del capital contra los amotinamientos obreros. (MARX, 2009a, 530; cf. 1962a, 459)

*Y sin embargo*, aún entendiendo perfectamente bien cómo funciona *este* desarrollo concreto de las fuerzas productivas, Marx se empecina en ver detrás de él la necesidad racional de un desarrollo que *trasciende* las necesidades propias de la burguesía y, por tanto, *tiende a hacer saltar las relaciones de producción capitalistas que lo refrenan*. Repitémoslo una vez más: esa necesidad de trascender estas relaciones no es ninguna necesidad fatal que esté por detrás, por debajo o por fuera de ellas mismas, sino sencillamente una necesidad vital del proletariado, que va directamente en contra de los intereses de la burguesía como tal. Pero, paradójicamente, en la medida en que se concibe de manera *enajenada*, como una necesidad objetiva, puramente económica, de desarrollo de *las fuerzas productivas*, no hace más que favorecer una necesidad subjetiva *ajena* –precisamente la de la clase enemiga–, y consolidar aún más su poder, que no es otra cosa que ese desarrollo de las *fuerzas productivas existentes*.

Por lo tanto, el problema no reside en que el Marx economicista ignore que la lucha de clases arraiga en las relaciones de producción/propiedad, sino en que no vea que *es la propia lucha de clases –y no un desarrollo puramente económico– lo que constituye a las relaciones de producción/propiedad*. En efecto, él se empeña en hacer de estas relaciones económicas un ámbito previo y *ajeno a la política*. Para Marx no hay propiamente lucha de clases, ni auténticas relaciones de fuerza entre ellas, hasta que esas clases no cobran *conciencia* de sí mismas y se organizan *institucionalmente* para defender sus intereses particulares. Reduce, por tanto, la política a las *relaciones de poder conscientes e institucionales*, relegando así la lucha de clases a la mera “superestructura”, la cual se encuentra, como sabemos, *inevitablemente condicionada* por el desarrollo *autónomo* de las fuerzas productivas:

En la actualidad se puede decir que el grado a que han llegado las coaliciones [obreras] en un país indica exactamente el lugar que ocupa en la jerarquía del mercado mundial. En Inglaterra, donde la industria ha alcanzado el más alto grado de desarrollo, existen las coaliciones más vastas y mejor organizadas. (MARX, 1987a, 119; cf. 1896, 240)

De este modo, el desarrollo político de los obreros, *e incluso su misma existencia como “clase” propiamente dicha*, queda forzosamente sujeto a la supuesta *necesidad objetiva del desarrollo de las fuerzas productivas enajenadas*, en lugar de ser visto *sólo* como la manifestación de una necesidad vital de autodefensa<sup>252</sup> frente al avance del poder de la burguesía,

---

252 “Los primeros intentos de los trabajadores para asociarse han adoptado siempre la forma de *coaliciones*. La gran industria concentra en un mismo sitio a una masa de personas que no se conocen entre sí. La competencia divide sus intereses. Pero la defensa del salario, este interés común a todos ellos frente a su patrono, los une en una idea común de resistencia: *la coalición*. Por lo tanto, la coalición persigue siempre una doble finalidad:

un poder que se basa precisamente en la *expropiación como necesidad subjetiva de clase* (y no como Necesidad Histórica):

Las condiciones económicas transformaron primero a la masa de la población del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado a esta masa una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase. Pero la lucha de clase contra clase es una lucha política. (MARX, 1987a, 120; cf. 1896, 241-242)

Así, sólo una vez que las condiciones económicas (puras) lo permiten, aparecen finalmente la lucha de clases y el claro reconocimiento de su carácter político, pero ambos *confinados en la superestructura*. Por tanto, el *destino* de la lucha de clases *no es trazado por ella misma*, esto es, por el choque inevitable entre sus necesidades subjetivas contrapuestas, sino rigurosamente *determinado* desde el plano *necesario-fatal y puramente económico* del Desarrollo Productivo. Es por eso que no debemos engañarnos sobre lo que Marx afirma en uno de los últimos párrafos de *Miseria de la filosofía* (1847):

---

acabar con la competencia entre los obreros para poder hacer una competencia general a los capitalistas. Si el primer fin de la resistencia se reducía a la defensa del salario, después, a medida que los capitalistas se asocian a su vez movidos por la idea de la represión, y las coaliciones, en un principio aisladas, forman grupos, la defensa por los obreros de sus asociaciones frente al capital, siempre unido, acaba siendo para ellos más necesario que la defensa del salario. Hasta tal punto esto es cierto que los economistas ingleses no salían de su asombro al ver que los obreros sacrificaban una buena parte del salario en favor de asociaciones que, a juicio de estos economistas, se habían fundado exclusivamente para luchar en pro del salario. En esta lucha –verdadera guerra civil– se van uniendo y desarrollando todos los elementos para la batalla futura. Al llegar a este punto, la coalición toma carácter político.” (MARX, 1987a, 119-120; cf. 1896, 240-241).



Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la vieja sociedad. (1987a, 120-121; cf. 1896, 242-243)

Más allá de las apariencias inmediatas, todo este pasaje se mueve enteramente dentro de la lógica economicista del condicionamiento de la lucha de clases por el desarrollo inevitable de las fuerzas productivas que, según el Marx “maduro”, constituye –no lo olvidemos– el auténtico *motor de la historia* y, por tanto, el único verdadero “*sujeto*” revolucionario. ¿Qué significa, entonces, que “la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria”? Por un lado, que esa clase es *solamente* “la fuerza productiva más grande”, pero de ningún modo el conjunto de *todas* las fuerzas productivas, o sea, el mismísimo poder del trabajo social total *confundido* inmediatamente con la fuerza de trabajo asalariada. Y, por otro lado, que esa clase es “revolucionaria” exactamente en la medida en que *participa* del “revolucionario” *desarrollo inevitable de las fuerzas productivas*, y su propia existencia “supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la vieja sociedad”; vale decir, en el mismo sentido *económico puro* en que la burguesía ya desde sus orígenes era un “elemento revolucionario”, según el siguiente pasaje del Manifiesto comunista:

El descubrimiento de América y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de China, la colonización de América,

el intercambio de las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron, con ello, el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición. (MARX Y ENGELS, 1981c, 112; cf. 1977c, 463)

Es sabido que Marx encuentra una clara *analogía* entre el significado histórico del proletariado para el capitalismo y el de la burguesía para el feudalismo. Así, en *Miseria de la filosofía*, recuerda que: “También la burguesía comenzó con coaliciones parciales contra los señores feudales.” (1987a, 120; cf. 1896, 242). Sin embargo, nuestro autor se ocupa luego de puntualizar lo siguiente:

¿Esto quiere decir que después del derrocamiento de la vieja sociedad sobrevendrá una nueva dominación de clase, traducida en un nuevo poder político [estatal]? No. La condición de emancipación de la clase obrera es la abolición de todas las clases, del mismo modo que la condición de emancipación del tercer estado, del orden burgués, fue la abolición de todos los estados y de todos los órdenes. En el transcurso de su desarrollo, la clase obrera sustituirá la antigua sociedad civil por una asociación que excluya a las clases y su antagonismo, y no existirá ya un poder político [estatal] propiamente dicho, pues el poder político [estatal] es precisamente la expresión oficial del antagonismo dentro de la sociedad civil. (1987a, 121; cf. 1896, 243)

De este modo, Marx señala una diferencia fundamental entre la revolución *burguesa* (o emancipación *política estatal*) y la revolución *proletaria* (o emancipación *humano-social*): sólo la segunda supone la definitiva “abolición de todas las clases” y de “su antagonismo”, y por tanto la

desaparición del “poder político propiamente dicho”, que para Marx es el Estado mediante el cual una clase se impone sobre las demás.

Ahora bien, entre el carácter revolucionario de la burguesía y el del proletariado hay *otra gran diferencia* que Marx suele descuidar gravemente cuando establece el parangón entre ambos, a saber: que la burguesía, aunque durante el feudalismo haya sido también una clase subalterna, siempre fue una clase *expropiadora*, mientras que el proletariado, en cambio, ha sido siempre una clase *expropiada*. Este detalle nada menor afecta directamente al problema de la construcción de *poder de clase*, que se presenta de manera radicalmente inversa en ambos casos.

En efecto, como vimos, en tanto *clase propietaria-expropiadora de las fuerzas productivas sociales*, incluso del trabajo vivo como *uso* de la mercancía fuerza de trabajo, el *poder de clase de la burguesía* no es otra cosa que el mismo *poder social materialmente enajenado como su propiedad privada*. Podríamos decir que se trata de un poder enteramente basado sobre el “trabajo ajeno”, pero esto no sería del todo exacto, en la medida en que la burguesía, aun sin trabajar ella misma, ha logrado efectivamente *apropiarse* de ese trabajo realmente *enajenado*. Sabemos también que, por todo esto, en el caso de la burguesía, *el desarrollo de las fuerzas productivas existentes es inmediatamente el desarrollo de su poder de clase*.

Por el contrario, debería subrayarse de manera suficiente que, en tanto clase trabajadora-expropiada, la construcción de poder del proletariado parte *necesariamente* de una situación *inversa*. De entrada, dado que *el poder del trabajo social es uno sólo y se encuentra mayormente expropiado por la burguesía*, el empoderamiento de la clase expropiada-obrera no puede consistir en otra cosa que en un arduo *proceso de*

*reapropiación social de ese mismo poder enajenado*. Y el punto de partida de esa *des-enajenación* no puede ser otro que un mínimo *reconocimiento* de la propia situación y una cierta *recuperación intelectual* de la producción y la riqueza *como propiedad social*. Este básico *autoconocimiento social*, o *reapropiación meramente intelectual* del mundo *aún materialmente enajenado*, constituye una primera *fuerza propia* de la clase expropiada, que *la mueve a luchar por la revolución socialista-comunista en la medida en que va comprendiendo claramente* que: “Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar.” (MARX Y ENGELS, 1981c, 140; cf. 1977c, 493).

El punto de inicio es, por tanto, *exactamente opuesto* al de la burguesía. Mientras el poder de esta se construye ante todo desde la *expropiación material* del poder social, el del proletariado nace con su *reapropiación intelectual*. Ahora bien, obviamente nos estamos refiriendo sólo al punto de partida. Resulta evidente que, así como a la burguesía no le alcanza con arrebatar solamente la fuerza social material, al proletariado tampoco le basta con lograr la fundamental *recuperación en la conciencia* de un mundo que está todavía *materialmente enajenado*, que es aún *ajeno en la práctica*. Por lo tanto, esa primera *fuerza propia intelectual* necesita completarse con una primera *fuerza propia material*, vale decir, con una elemental *reapropiación real de la práctica enajenada*.

Y aquí el punto de arranque no puede ser otro que el que se resume en la consigna: “¡Proletarios de todos los países, uníos!” (MARX Y ENGELS, 1981c, 140; cf. 1977c, 493). En efecto, una clase que tiene *como único poder material su fuerza de trabajo* —o sea, la *capacidad intelectual y práctica* de cada uno y de todos sus integrantes—, sólo puede fortalecerse a

partir de *su propia unidad*, esto es, logrando emplear *de manera consciente y revolucionaria* “sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una fuerza de trabajo social*” (MARX, 2009a, 96; cf. 1962a, 92), en una *acción colectiva unificada por la conciencia del interés común* en superar la enajenación real de la sociedad. Pero esta *fuerza social práctico-crítica* únicamente puede empezar a existir en la medida en que logra construirse a sí misma como reapropiación de una parte del trabajo social vivo, vale decir, en la medida en que logra posicionarse *fuera del proceso de producción expropiado-enajenado* y vuelve en sí.

Esto significa que, a diferencia de lo que ocurre con la burguesía, el desarrollo del poder de clase de la clase expropiada-trabajadora *no coincide de ningún modo en el desarrollo de las fuerzas productivas existentes*, centrado en el fortalecimiento de los *factores objetivos enajenados*, en la valorización, el robustecimiento y el perfeccionamiento de las *cosas* que nos son ajenas y nos utilizan. Por el contrario, *ese “progreso”* es perfectamente opuesto al desarrollo del poder de clase del proletariado, el cual no es sino el proceso de reapropiación del poder por y para toda la sociedad. Este proceso, este verdadero progreso, no tiene, pues, *nada que ver* con el que dirige la burguesía, porque, completamente a la inversa, tiene su eje en un desarrollo descomunal del *factor subjetivo* de las fuerzas productivas de la sociedad, vale decir, en la capacitación y coordinación (auto)consciente de las “muchas fuerzas de trabajo individuales como *una fuerza de trabajo social*” (MARX, 2009a, 96; cf. 1962a, 92).

Conciencia y unidad de clase son así las primeras fuerzas propias con las que puede contar el proletariado y, por consiguiente, el inicio del auténtico progreso del conjunto de la sociedad como tal. Sólo en la medida en que va

logrando un lúcido autoconocimiento y una sólida unión en la práctica, sólo en la medida en que va así recuperando y *desarrollando la subjetividad social* —arrebátandola a su enajenación capitalista— la clase trabajadora puede obtener el poder suficiente para empezar a expropiar esos *objetos* imprescindibles que le han sido expropiados-enajenados: los *medios de producción* en general, y muy especialmente ese *instrumento puramente político* —o *medio de producción de orden social*— que es la *organización normativa*. Si ésta, enajenada bajo la forma de Estado, ha sido y es el principal medio de expropiación con el que cuentan las clases dominantes, el proletariado deberá reapropiársela y *utilizarla al revés*, como principal medio de recuperación de la propiedad social:

Pero la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines. El poder estatal centralizado, con sus órganos omnipotentes: el ejército permanente, la policía, la burocracia, el clero y la magistratura —órganos creados con arreglo a un plan de división sistemática y jerárquica del trabajo —, procede de los tiempos de la monarquía absoluta y sirvió a la naciente sociedad burguesa como un arma poderosa en sus luchas contra el feudalismo. [...] Al paso que los progresos de la moderna industria desarrollaban, ensanchaban y profundizaban el antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, el poder del Estado fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina del despotismo de clase. Después de cada revolución, que marca un paso adelante en la lucha de clases, se acusa con rasgos cada vez más destacados el carácter puramente represivo del poder del Estado. (MARX, 1981j, 230-231; cf. 1962b, 336)

El desarrollo *burgués* de las fuerzas productivas *objetivas* –esto es, directamente *capitalizables*– abarca también, pues, el desarrollo de la específica *maquinaria estatal*. Esto es algo que ya se advertía en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852):

Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destrozarla. Los partidos que luchaban alternativamente por la dominación, consideraban la toma de posesión de este inmenso edificio del Estado como el botín principal del vencedor. (MARX, 1981k, 488-489; cf. 1960a, 197)

Marx reconoce así que la máquina estatal tal como ha sido heredada y *desarrollada* por la burguesía es un instrumento de dominación de clase fundamental, que el proletariado necesita dismantelar y sustituir rápidamente por una *organización normativa no-enajenada*, esto es, que no suponga la conservación de un aparato burocrático-militar especializado y autonomizado, sino más bien la reabsorción de todas las funciones indispensables cumplidas por el viejo Estado –defensivas, legislativas, administrativas, ejecutivas, judiciales, educativas, etc.– en la propia sociedad autoorganizada, tal como –de manera ejemplar– intentó hacerlo la Comuna de París (cf. MARX, 1981j, 233-237; 1962b, 338-343). Esta reapropiación de funciones organizativas y defensivas por la propia sociedad sólo puede tomar al inicio una cierta forma estatal, pero una *muy diferente* a las demás, estrictamente subordinada al control popular, a saber: la forma de una *democracia auténtica*, que es lo que Marx llama “dictadura del proletariado”:

Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*. (MARX, 1979, 31; cf. 1987b, 28)

Esta denominación resulta paradójica<sup>253</sup>. En realidad, no se trata ni de una “democracia” ni de una “dictadura” tal como las que *se desarrollan* en el marco de una sociedad enajenada: “el Estado de este período [de transición] debe ser inevitablemente un Estado democrático *de manera nueva* (para los proletarios y los desposeídos en general) y dictatorial *de manera nueva* (contra la burguesía)” (LENIN, 1997, 57).

Ahora bien, lo cierto es que *Marx no amplía estas consideraciones sobre el carácter de clase del aparato estatal existente a las demás fuerzas objetivas desarrolladas por la burguesía*. No acaba de entender que, del mismo modo en que “la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines”, *tampoco debe confundir el desarrollo de las fuerzas productivas existentes –objetivas y enajenadas– con el desarrollo de su propio poder de clase, esto es, con la reapropiación de la*

---

253 “Fue precisamente la experiencia de la Comuna lo que permitió a Marx comprender la forma concreta que tendría «la dictadura del proletariado». Hoy, después de la experiencia de los regímenes de Hitler, Mussolini, Franco y Stalin, la palabra «dictadura» ha adquirido unas connotaciones totalmente diferentes a las que tenía en tiempos de Marx y Engels. Ellos tenían en mente el régimen de la República romana que, en tiempo de guerra, por un período temporal, concedía poderes excepcionales al «dictador» para llevar a cabo la guerra. La acusación dirigida contra Marx, Engels y Lenin de que defendían un sistema totalitario es una calumnia grotesca. Una lectura de la presente obra [*El Estado y la revolución*, de Lenin,] y de *La guerra civil en Francia*, basada en la experiencia de la Comuna de París, demuestra que para Marx y Lenin «la dictadura del proletariado» significaba ni más ni menos que *una democracia obrera*.” (GRANT, 1997, 16).



*subjetividad social*. El exclusivo desarrollo tecnológico de los medios de producción y de la organización capitalista del trabajo, al igual que el perfeccionamiento del aparato estatal democrático-burgués, se traducen sencillamente en un aumento de poder del capital *a costa del proletariado*.

Por lo tanto, la afirmación de que en el capitalismo “la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria” sólo puede ser hecha desde la *total confusión* entre el desarrollo del proletariado como fuerza productiva *ajena* y su desarrollo como fuerza productiva *propia*, o sea, como clase revolucionaria. Ese lamentable *quid pro quo* –que acompaña todas las analogías trazadas por Marx entre el proletariado y la burguesía– se asienta, como vimos, en el supuesto dogmático de que existe un desarrollo fatalmente necesario de las fuerzas productivas que gobierna la lucha de clases y las revoluciones generando gradualmente formas sociales que permiten una mayor productividad, y que por tanto ha de alcanzar *inevitablemente* su plenitud en el socialismo-comunismo, encarnado en el proletariado revolucionario *creado por ese mismo desarrollo puramente económico*:

El progreso de la industria, del que la burguesía, incapaz de oponérsele, es agente involuntario, sustituye el aislamiento de los obreros, resultante de la competencia, por su unión revolucionaria mediante la asociación. Así, el desarrollo de la gran industria socava bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia lo producido. La burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables. (MARX Y ENGELS, 1981c, 122; cf. 1977c, 474)

En efecto, aún cuando la historia de ese presunto desarrollo ineludible de las fuerzas productivas haya favorecido siempre a las clases

*expropiadoras*, parece que de pronto llega un momento en el que *necesariamente* empieza a favorecer a los *expropiados*. La revolución socialista-comunista no es, por tanto, una mera necesidad práctica o vital de éstos, sino una Necesidad Histórica fatal. De este modo, a la clase obrera le esperaría un futuro glorioso de luchas triunfantes y emancipación sólo por ser la más importante de las fuerzas productivas (*enajenadas*) que se desarrollan *inevitablemente* hacia el socialismo-comunismo. Eso sí, previamente habrá de atravesar la *plenitud del capitalismo*, el *desarrollo máximo* de las fuerzas productivas *en manos de la burguesía*, vale decir, la *enajenación-expropiación más completa* y la *maduración del poder burgués total*.

### 3.9. ¿Filosofía de la historia?

Es sabido que el primer tomo de *El Capital* –aparecido en 1867– fue el único publicado por el propio Marx. Un poco menos conocido es el hecho de que la primera traducción de ese volumen apareció en Rusia ya al año siguiente (cf. MARX, 1974b, 78; MARX Y ENGELS, 1974b, 32: 566-567), y enseguida suscitó entre los diversos revolucionarios de ese país un importante problema que pronto repercutiría sobre el propio Marx, obstaculizando el acabamiento de los tomos segundo y tercero de la obra mencionada (cf. NICOLAIJEVSKI, 1980; NIKOLAJEWSKI, 1924). Se trataba de la cuestión que Marx y Engels –un año antes de la muerte del primero– resumen del siguiente modo:

El “Manifiesto Comunista” se propuso como tarea proclamar la desaparición próxima e inevitable de la moderna propiedad burguesa. Pero en Rusia, al lado del florecimiento febril del fraude capitalista y de la propiedad territorial burguesa en vías de

formación, más de la mitad de la tierra es posesión comunal de los campesinos. Cabe, entonces, la pregunta: ¿podría la comunidad rural rusa –forma por cierto ya muy desnaturalizada de la primitiva propiedad común de la tierra– pasar directamente a la forma superior de la propiedad colectiva, a la forma comunista, o, por el contrario, deberá pasar primero por el mismo proceso de disolución que constituye el desarrollo histórico de Occidente? La única respuesta que se puede dar hoy a esta cuestión es la siguiente: si la revolución rusa da la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se completen, la actual propiedad común de la tierra en Rusia podrá servir de punto de partida para el desarrollo comunista. (MARX Y ENGELS, 1981c, 101-102; cf. 1987, 296)

Esta respuesta no debería sorprendernos. Aunque Marx, a partir de la crisis provocada por la Guerra Ruso-Turca (1877-1878), daba por descontado que el nuevo período revolucionario europeo *comenzaría* en Rusia<sup>254</sup>, no creía que una revolución en ese país económicamente

---

254 “Esta crisis es un *nuevo punto crucial* de la historia europea. Rusia ha estado durante mucho tiempo en el umbral de un levantamiento, todos sus elementos están preparados; he estudiado la situación rusa en fuentes originales *en ruso*, oficiales y no oficiales (las primeras sólo están al alcance de poca gente, pero las he conseguido por intermedio de amigos de San Petersburgo). Los valientes turcos han estado acelerando durante años la explosión con la paliza que le han dado, no sólo al ejército y a las finanzas de Rusia, sino también, en una forma muy personal y particular, a la *dinastía que manda* el ejército (el zar, el heredero del trono y otros seis Románov). El levantamiento empezará *secundum artem* con algún juego al constitucionalismo, y entonces habrá un lindo alboroto. Si la madre naturaleza no es particularmente ingrata con *nosotros* viviremos para ver el acontecimiento. Las estupideces que están haciendo los estudiantes rusos son sólo un síntoma, en sí inútil, pero un síntoma. Todos los sectores de la sociedad rusa están en completa desintegración económica, moral e intelectual. Esta vez la revolución empezará en Oriente, que ha sido hasta ahora fortaleza inexpugnable y ejército de reserva de la contrarrevolución.” (Carta de Marx a F. A. Sorge del 27/09/1877, en MARX Y ENGELS, 1973, 285-286; cf. 1966b, 34: 296).

“atrasado” –desde el punto de vista del desarrollo capitalista de las fuerzas productivas– pudiera construir el socialismo-comunismo sin contar con el apoyo de una revolución proletaria en Occidente, esto es, *sin que haya al menos una revolución socialista-comunista que sea fruto del máximo desarrollo capitalista de las fuerzas productivas*.

Por lo tanto, no debe confundirnos el lenguaje aparentemente *igualitario* de las dos revoluciones que se completan mutuamente: si la pregunta específica por la revolución comunista *en Rusia* debe responderse subordinando su posibilidad al triunfo de la revolución proletaria *européo-occidental*, eso significa que el prejuicio *productivista* y *eurocéntrico* (occidental) permanece intacto, y *no se concibe ninguna vía al socialismo-comunismo independiente del desarrollo de los países centrales y del triunfo de la revolución proletaria en ellos*.

Sin embargo, una vez aclarada la *prioridad absoluta* atribuida al desarrollo occidental, no debemos soslayar que Marx concebía la comunidad rural rusa como una notable *ventaja relativa*, esto es, como “un elemento de superioridad sobre los países todavía subyugados por el régimen capitalista” (1980d, 32-33; cf. 1967b, 167):

Ocupa una situación única, sin precedentes en la historia. Es la única en Europa que todavía constituye la forma orgánica, predominante, de la vida rural de un imperio inmenso. La propiedad común de la tierra le ofrece la base natural de la apropiación colectiva, y su medio histórico, la contemporaneidad de la producción capitalista, le presta ya listas las condiciones materiales del trabajo cooperativo, organizado en amplia escala. Entonces puede incorporarse las adquisiciones positivas elaboradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas. Puede ir suplantando a la agricultura parcelaria mediante la agricultura

combinada, con ayuda de las máquinas que parece solicitar la configuración física de la tierra rusa. Después de haber sido previamente puesta en estado normal en su forma presente [o sea en cuanto las cargas estatales y privadas que pesan sobre ella hayan sido suprimidas y su terreno para cultivar haya recibido una extensión normal], puede llegar a ser [para Rusia] el *punto de partida directo* del sistema económico al que propende la sociedad moderna, y remozarse sin empezar por suicidarse. (MARX, 1980d, 55-56; cf. 1967b, 178)

También este pasaje nos permite observar hasta qué punto Marx –a diferencia de cuanto advertía acerca de la máquina estatal– cree efectivamente que la revolución socialista-comunista “puede limitarse simplemente a tomar posesión” del desarrollo *capitalista* de las fuerzas productivas –el cual “le presta ya listas las condiciones materiales del trabajo cooperativo, organizado en amplia escala”– y que, por tanto, la Rusia comunitaria “puede incorporarse las adquisiciones positivas elaboradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas”. Marx vuelve a mostrar así su fe en el carácter *universal* de esas “adquisiciones positivas” que obedecerían más a la *necesidad objetiva* del desarrollo de las fuerzas productivas sociales *en general*, que a una *necesidad vital particular* del enajenado *desarrollo capitalista*. En el mismo sentido, también vuelve a subrayar su ciega convicción de que el socialismo-comunismo constituye el “sistema económico al que propende la sociedad moderna”, hasta el punto de afirmar que el capitalismo es un “régimen que, considerado exclusivamente desde el punto de vista de su posible *duración*, apenas tiene importancia en la vida de la sociedad” (MARX, 1980d, 40; cf. 1967b, 170):

Por una parte ha desarrollado maravillosamente las fuerzas productivas sociales, pero por el otro ha traicionado (su carácter transitorio) su propia incompatibilidad con las fuerzas mismas que engendra. Su historia no es ya más que una historia de antagonismos, de crisis, de conflictos, de desastres. En último lugar ha revelado a todo el mundo, salvo a los ciegos por interés, su carácter puramente transitorio. Los pueblos donde mayor vuelo alcanzó en Europa y en (los Estados Unidos de) América no aspiran más que a romper sus cadenas reemplazando la producción capitalista por la producción cooperativa y la propiedad capitalista por una *forma superior* del tipo arcaico de la propiedad, o sea la propiedad (colectiva) comunista. (MARX, 1980d, 48; cf. 1967b, 174)

Como vemos, con la misma arbitrariedad con que decreta el “carácter puramente transitorio” de la sociedad capitalista, hacia el final de este fragmento Marx vuelve a referirse no sólo a la *necesidad fatal* del desarrollo productivo, sino también a la *necesidad vital* de emancipación de los pueblos, pero como una aspiración *consciente y mayoritaria* que no sería más que una *consecuencia inevitable* del mismo *desarrollo objetivamente necesario* de las fuerzas productivas.

En cualquier caso, lo fundamental de estos escritos de Marx reside en su decidida aceptación de que la comunidad rural rusa constituye un “elemento de superioridad sobre los países todavía subyugados por el régimen capitalista”, una *ventaja relativa* que podría permitir a Rusia *no tener que pasar necesariamente por el desarrollo capitalista y sus horrores*. Se trata de un reconocimiento nada menor, viniendo de un autor que, en nombre del desarrollo de las fuerzas productivas, había hasta entonces comprendido como *fatalmente necesarios* todos los violentos

procesos expropiatorios capitalistas, y *no sólo en Europa occidental*, sino también en los países sometidos al colonialismo moderno (cf. MARX Y ENGELS, 1970b):

Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como [la comunidad rural rusa] puede apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias (terribles) espantosas. Rusia no vive aislada del mundo moderno; y tampoco es presa de un conquistador extranjero como en las Indias orientales. Si los rusos que gustan del sistema capitalista negaran la posibilidad teórica de semejante evolución, yo les plantearía esta cuestión: Para explotar las máquinas, los navíos de vapor, los ferrocarriles, etc., ¿se vio obligada Rusia a hacer como el Occidente, a pasar por un largo período de incubación de la industria mecánica? Que me expliquen además cómo han hecho para introducir en su país en un abrir y cerrar de ojos todo el mecanismo de los intercambios (bancos, sociedades de crédito, etc.), cuya elaboración costó siglos a Occidente. (MARX, 1980d, 32; cf. 1967b, 166-167)

De este modo, Marx se opone y denuncia con firmeza a los economistas liberales y los “marxistas” que promueven la destrucción de la comuna rural y la construcción del capitalismo en Rusia apoyándose en una lectura equivocada e interesada de *El Capital*, obra que –según subraya nuestro autor– únicamente expone los orígenes y las tendencias fatalmente necesarias del desarrollo capitalista *en Europa occidental*<sup>255</sup>. En este

---

255 “En el capítulo sobre la acumulación originaria no pretendo más que trazar el camino por el que, en la Europa occidental, el orden económico capitalista surgió de las entrañas del orden económico feudal. Sigue, pues, el movimiento que separó al productor de sus medios de producción, transformando al primero en asalariado (en proletario, en el sentido moderno de la palabra) y a los últimos en capital. En esta historia, «hace época toda revolución que sirve de palanca al avance de la clase capitalista en vías de

contexto vemos cómo recobra fuerzas el *materialismo práctico*, característico del joven Marx, crítico de la enajenación *objetivista* de las diversas necesidades subjetivas en conflicto:

Lo que pone en peligro la vida de la comuna rusa no es ni una fatalidad histórica, ni una teoría: es la opresión por el Estado y la explotación por intrusos capitalistas, hechos poderosos por el mismo Estado a costa de los campesinos. (MARX, 1980d, 51; cf. 1967b, 176)

Al mismo tiempo que sangran y torturan a la comuna, que esterilizan y depauperan su tierra, los lacayos literarios de los «nuevos pilares de la sociedad» designan irónicamente las llagas que éstos le infligieron como otros tantos síntomas de su decrepitud espontánea e incontestable, declaran que muere de muerte natural y que sería una buena cosa abreviar su agonía. No se trata ya de un problema a resolver sino simplemente de un

---

formación. Pero la base de la evolución es la expropiación de los campesinos». Al final del capítulo, me ocupé de la tendencia histórica de la acumulación capitalista, y afirmo que su última palabra es la transformación de la propiedad capitalista en propiedad social.” (MARX, 1980e, 63-64 [trad. rev.]; cf. 1902, 508; 1987d, 109-111) “La «fatalidad histórica» de este movimiento está, pues, *expresamente* restringida a los *paises de Europa occidental*. El porqué de esta restricción está indicado en este pasaje del capítulo XXXII: «La *propiedad privada*, fundada en el trabajo personal... va a ser suplantada por la *propiedad privada capitalista*, fundada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado» (*loc. cit.*, p. 340). En este movimiento occidental se trata, pues, de la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada*. Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que *transformar su propiedad común en propiedad privada*. El análisis presentado en *El capital* no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo.” (MARX, 1980f, 60-61; cf. 1967b, 179).



enemigo a vencer. No es entonces un problema teórico [...]. Para salvar a la comuna rusa se requiere una revolución rusa. [...] Si la revolución se efectúa en el momento oportuno, si concentra todas sus fuerzas [...] en asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, ésta se revelará pronto un elemento regenerador de la sociedad rusa y un elemento de superioridad sobre los países subyugados por el régimen capitalista. (MARX, 1980d, 44-45; cf. 1967b, 172-173)

Y esta misma defensa de la comunidad rural rusa, ante los ataques burgueses supuestamente respaldados por el capítulo sobre la acumulación originaria, es el marco preciso dentro del cual Marx niega abiertamente que la exposición contenida en *El capital* constituya una “teoría histórico-filosófica” –vale decir, una descripción *universalmente válida*, el esquema de una sucesión de transformaciones sociales por las que *todos los países* deberán pasar inevitablemente–, e insiste en que se trata sólo de una indicación del desarrollo fatalmente necesario del capitalismo *en Occidente*:

Ahora bien, ¿cuál es la aplicación a Rusia que mi crítico <sup>[256]</sup> puede derivar de mi bosquejo histórico? Solamente ésta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental –y durante los últimos años se ha infligido mucho mal en este sentido–, no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y

---

256 Se refiere a Nikolái K. Mijailovski (1842-1904), sociólogo, publicista y crítico literario ruso, conocido ideólogo del populismo liberal. Fue uno de los redactores de la revista *Otiéchestviennie Zapiski* [“Anales de la Patria”], y el autor del artículo que aquí objeta Marx, publicado con el título “Karl Marx juzgado por Y. Zhukovski” en la misma *OZ*, núm. 10, de 1877. Este escrito era, a su vez, una respuesta al trabajo de Y. Zhukovski, “Karl Marx y su libro acerca del capital”, aparecido en el fascículo 9, correspondiente a 1877, de la revista liberal petersburguesa *Vestnik Evropy* [El Mensajero de Europa] (cf. MARX, 1980e, 62 n.; ENGELS, 1980, 91 n. [ambas son notas del ed. J. Aricó]).

después de eso, una vez que entre en el redil del régimen capitalista, sufrirá sus leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Esto es todo. Pero es demasiado poco para mi crítico. Él debe a toda costa convertir mi esbozo de la génesis del capitalismo en la Europa occidental en una teoría histórico-filosófica [*théorie historico-philosophique*] de la marcha general, fatalmente impuesta a todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas en las que se encuentren, para llegar, en último lugar [, al socialismo-comunismo, esto es], a aquella formación económica que asegura, a la par que el mayor despliegue del poder productivo del trabajo social, el desarrollo más integral del ser humano. [...] [Lo que equivale a querer hacer de la historia de la acumulación capitalista en Europa occidental] la clave universal [*passe-partout*] de una teoría histórico-filosófica cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica. (MARX, 1980e, 64-65 [trad. rev.]; cf. 1902, 508-509; 1987d, 111-112)

De manera imprecisa, se suele decir que en este punto Marx se distancia explícitamente de la “filosofía de la historia”. Pero observemos que nuestro autor no utiliza en ningún momento esa expresión, o la de “teoría filosófico-histórica”, sino únicamente la de “teoría histórico-filosófica”. No obstante, resulta indudable que el sentido que él da a esta fórmula es el de una filosofía *especulativa* de la historia, el de una *teleología metafísica* según la cual todos los pueblos *evolucionan* o *progresan* hacia un fin determinado siguiendo *el mismo itinerario inevitable*. Y no olvidemos que para Marx, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*, “filosofía” es sencillamente sinónimo de “idealismo” o “metafísica”. Sin embargo, si concebimos a la filosofía de una manera más amplia, como pensamiento, perspectiva, interpretación o concepción del mundo, advertimos que la “filosofía de la historia” puede consistir simplemente en

una reflexión o una teoría crítica general sobre el devenir de la humanidad-sociedad, y no tiene por qué ser necesariamente una teleología metafísica. Lo cual significa que, en ese sentido lato, todos hacemos de algún modo “filosofía de la historia”, incluido el propio Marx, sin que eso nos convierta inevitablemente en filósofos *especulativos*.

Ahora bien, el problema con Marx reside precisamente en que él no solamente hace *filosofía/teoría crítica de la historia* en oposición a la teleología metafísica, sino que *al mismo tiempo* conserva inconscientemente restos de *filosofía/teoría especulativa de la historia*. Con esto último nos referimos al ya varias veces mencionado principio *objetivista histórico* del *progreso inevitable de las fuerzas productivas*, que es el resultado *fatal* de la pretensión marxiana de traducir al materialismo la dialéctica hegeliana, de “darla vuelta”, como si el *desarrollo fatalmente necesario* del Espíritu absoluto pudiera ser visto como la expresión distorsionada de un *desarrollo objetivamente necesario* de la productividad humana, la cual –mediante una análoga “astucia de la razón”– trasciende y condiciona las *necesidades subjetivas* de los individuos y grupos humanos particulares.

*Esta* “teoría histórico-filosófica” del propio Marx *también* aparece claramente en los escritos sobre el porvenir de la comunidad rural en Rusia. En efecto, allí es posible advertir cómo, sin saberlo, Marx combate una concepción histórico-metafísica que ciertamente no es suya, desde *otra* que *sí lo es*. Es verdad que el capítulo sobre la acumulación originaria no está planteado como un esquema evolutivo universal, sino sólo como una línea fatal del desarrollo capitalista en Europa occidental, y que por tanto ese análisis no puede ser utilizado para atacar la comunidad rural rusa en nombre de un progreso semejante. Sin embargo, no es en este burdo

*etapismo de las formas sociales* donde habita el evolucionismo metafísico de Marx, sino –como vimos– en la concepción de la historia social como desarrollo inevitable de las fuerzas productivas, y en la colocación del desarrollo capitalista occidental en la fase más “madura”, que de manera inexorable dará paso al socialismo-comunismo.

Lo cual significa que, aun cuando Marx no sostenga que todos los pueblos siguen necesariamente una misma *evolución cualitativa de formaciones sociales* que pasa por el capitalismo, sí considera que existe una general *evolución cuantitativa de grados de desarrollo de las fuerzas productivas*, dentro de la cual *todos los pueblos*, cada uno a su manera y a partir de sus circunstancias históricas concretas, *tienden a alcanzar la fase más alta*. Por el momento, esta fase ha sido alcanzada sólo por el capitalismo de Occidente, pero éste es un régimen económico “puramente transitorio” que *inevitablemente* dará paso “a aquella formación económica que asegura, a la par que el mayor despliegue del poder productivo del trabajo social, el desarrollo más integral del ser humano”...

Es por eso que se acepta la posibilidad de que Rusia haga su propio camino hacia el socialismo-comunismo sobre la base de la comunidad rural y sin tener que pasar por las penurias del capitalismo, *pero sólo gracias a que puede incorporarse “ya listas” las inmensas fuerzas productivas* alcanzadas por el propio capitalismo en Occidente, *y a condición de que lo haga:*

Si Rusia estuviera aislada en el mundo, debería pues elaborar por su cuenta las conquistas económicas que Europa occidental sólo adquirió recorriendo una larga serie de evoluciones desde la existencia de sus comunidades primitivas hasta su estado presente. De todos modos, a mis ojos no cabría ninguna duda de que sus

comunidades estarían fatalmente condenadas a perecer por el desarrollo de la sociedad rusa. Pero la situación de la comuna rusa es absolutamente diferente de la de las comunidades primitivas de Occidente (de Europa occidental). Rusia es el único país de Europa donde la propiedad comunal se ha conservado en una escala grande, nacional, pero simultáneamente, Rusia existe en un medio histórico moderno, es contemporánea de una cultura superior, está ligada a un mercado del mundo donde predomina la producción capitalista. (MARX, 1980d, 48; cf. 1967b, 174)

Resulta, pues, innegable que para Marx la historia humana *universal* está regida por el desarrollo de las fuerzas productivas, y que es la producción capitalista occidental la que *transitoriamente* ha alcanzado la fase superior de esa *inevitable superación cuantitativa*. De este modo, nuestro autor, el mismo que en su juventud supo sentar las bases del *materialismo práctico*, una vez alcanzada su “madurez” a partir de 1845-1846, comenzó a *afirmar* la supuesta *necesidad fatal* del desarrollo *capitalista* de las fuerzas productivas, aun cuando fuera perfectamente capaz de advertir el costado *destrutivo* de ese desarrollo, tanto para el ser humano como para el propio planeta. Un claro ejemplo –entre muchos otros– de esta *conciencia resignada* –al tiempo que devotamente *esperanzada*– ante el *desarrollo dialéctico de las fuerzas productivo-destructivas*, lo ofrecen las palabras finales del capítulo “Maquinaria y gran industria”:

El modo de producción capitalista consume el desgarramiento del lazo familiar originario entre la agricultura y la manufactura, el cual envolvía la figura infantilmente rudimentaria de ambas. Pero, al propio tiempo, crea los supuestos materiales de una síntesis nueva, superior, esto es, de la unión entre la agricultura y la industria sobre la base de sus figuras desarrolladas de manera antitética. Con la preponderancia incesantemente creciente de la

población urbana, acumulada en grandes centros por la producción capitalista, ésta por una parte acumula la fuerza motriz histórica de la sociedad [*die geschichtliche Bewegungskraft der Gesellschaft*], y por otra perturba el metabolismo entre el ser humano y la tierra, esto es, el retorno al suelo de aquellos elementos constitutivos del mismo que han sido consumidos por el ser humano bajo la forma de alimentos y vestimenta, retorno que es condición natural eterna de la fertilidad permanente del suelo. Con ello destruye, al mismo tiempo, la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales. Pero a la vez, mediante la destrucción de las circunstancias de ese metabolismo, circunstancias surgidas de manera puramente natural, la producción capitalista obliga a reconstituirlo sistemáticamente como ley reguladora de la producción social y bajo una forma adecuada al desarrollo pleno del ser humano. En la agricultura, como en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción aparece también como martirologio de los productores; el medio de trabajo, como medio de sojuzgamiento, de explotación y empobrecimiento del obrero; la combinación *social* de los procesos laborales, como opresión organizada de su vitalidad, libertad e independencia *individuales*. La dispersión de los obreros rurales en grandes extensiones quebranta, al mismo tiempo, su capacidad de resistencia, mientras que la concentración aumenta la de los obreros urbanos. Al igual que en la industria urbana, la fuerza productiva acrecentada y la mayor movilización del trabajo en la agricultura moderna, se obtienen devastando y extenuando la fuerza de trabajo misma. Y todo progreso de la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino a la vez en el arte de *esquilmar el suelo*; todo avance en el acrecentamiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado, es un avance en el

agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad. Este proceso de destrucción es tanto más rápido, cuanto más tome un país –es el caso de los Estados Unidos de Norteamérica, por ejemplo– a la gran industria como punto de partida y fundamento de su desarrollo. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: *la tierra y el trabajador*. (MARX, 2009a, 611-613 [trad. rev.]; cf. 1962a, 528-530)

Por lo tanto, no debemos engañarnos sobre el carácter fundamental de la afirmación: “*Las revoluciones son las locomotoras de la historia [Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte]*” (MARX, 1981m, 283; cf. 1960b, 85). Pues ahora sabemos que, para el Marx posterior a 1845, las revoluciones –*al igual que las locomotoras*– son meras consecuencias del desarrollo de la *productividad en general*, que es lo que realmente constituye “la fuerza motriz histórica de la sociedad” más allá de cuánta *destrucción en general* despliegue al mismo tiempo.

Antes bien, desde un profundo *materialismo práctico* que, además de reconocer en todo momento el *carácter político de la economía*, posea una conciencia revolucionaria socialista-comunista que sea *también* “conciencia de especie” (FERNÁNDEZ BUEY, 2000, 114) y “racionalidad ecológica” (RIECHMANN, 2009, 50), debemos *necesariamente* –en sentido vital– tomar aquella afirmación del propio Marx y “darla vuelta”, tal como hizo Walter Benjamin:

Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren. (2008, 70; cf. 1991a, 1: 1232)<sup>257</sup>

---

257 Horacio Tarcus subraya el carácter (auto)crítico compartido por los “marxismos de Walter Benjamin, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui, cuyo pensamiento no alcanzó la madurez en un período histórico caracterizado por el desarrollo progresivo y armónico, sino más bien signado por las crisis capitalistas, las revoluciones y las contrarrevoluciones”. Y agrega: “No es casual, finalmente, que los tres hayan sido lectores de Georges Sorel. Con todas las diferencias que separan los marxismos de Benjamin, Gramsci y Mariátegui, es visible la huella que en ellos dejó este enfático crítico de las filosofías del progreso.” (2008, 16). El mismo Benjamin también había apuntado sin rodeos lo siguiente: “La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural.” (2005, 678; cf. 1991b, 5: 819).



## Conclusiones

Creemos que nuestra reconstrucción de la teoría general de Marx constituye una síntesis original, eficaz y, sobre todo, fácilmente *apropiable* de los principales *medios de producción de conocimiento crítico*, esto es, de los elementos de mayor valor o riqueza conceptual que presenta la extensa y compleja obra marxiana. Paradójicamente, es probable que la eficacia y la comprensibilidad de esta condensación teórica se deban, en buena medida, a la presencia de algunos posicionamientos críticos hacia el mismo Marx que, no obstante, se inspiran sobre todo en su propio pensamiento, buscando sólo la plena coherencia.

Nuestro recorrido comenzó resaltando el lugar fundamental que ocupa la *práctica* en la teoría marxiana. Este elemento adquiere en Marx un carácter inédito y específico, que constituye a su vez la base de la *novedad* teórica decisiva y de la verdadera *especificidad* del pensamiento de nuestro autor. Se trata de una concepción materialista de la práctica, o, si se prefiere, de un *materialismo centrado en la práctica*, esto es, en la actividad humano-social objetiva, exterior, real, sensiblemente transformadora del mundo material (natural y artificial) desde ese mismo mundo material. Hasta Marx la práctica había sido concebida como estrictamente *subordinada al conocimiento*, como una mera *aplicación* o como una simple *consecuencia* de determinadas ideas. El materialismo práctico invierte esa relación. La vieja primacía del lado *interior* de la subjetividad se convierte en el primado del lado subjetivo *exterior* a la mente, o sea, el que es también objetivo, sensible, empírico, material. Por lo tanto, así como el sujeto no es un *puro sujeto cognitivo*, el objeto empírico tampoco es un *puro objeto*

*cognitivo*, sino un objeto material habitado por una *subjetividad práctica objetiva* que lo transforma profundamente. Se alcanza así el reconocimiento de que la configuración práctica de la realidad siempre precede, excede y condiciona al saber –aunque éste no lo advierta– colocándolo al servicio de los intereses materiales que la mueven.

Leyendo originalmente a Feuerbach desde una perspectiva histórico-social, Marx descubre que las principales contradicciones teórico-espirituales – propias de la religión y de la filosofía– son sólo la expresión de un desgarramiento del mundo práctico-material, y que por tanto la verdadera solución de aquéllas sólo puede pasar por la superación de los principales elementos que escinden la realidad social: la propiedad privada y el Estado. La filosofía, pues, como teoría crítica, ya no puede *abstraerse* de la materialidad práctica que la condiciona. Una vez que ha logrado reconocer que la plena *coherencia* ya no es una cuestión puramente teórica, debe abandonar el tradicional *teoricismo* y sumarse conscientemente a la práctica, procurando convertir su actividad crítica en acción revolucionaria masiva. Esa es la única posible *realización* verdadera de la teoría crítica o racionalidad emancipadora. Una realización de la filosofía que es a la vez su *superación* en tanto actividad exclusiva de una élite intelectual.

Es evidente que esa realización-superación de la filosofía no puede ser sólo obra de los filósofos, que son más bien puros *intérpretes* de la realidad y meros transformadores *de conciencias*. Para que la crítica se convierta en un poder material, es decir, para que llegue a ser *real* como práctica revolucionaria, es preciso que logre ser asimilada por las masas desposeídas, que encarnan ya en sí mismas la *negación de la propiedad privada*, o sea, la *abolición del principal elemento que enajena a la sociedad de su propio poder*. La razón crítica reconoce así su propia

necesidad vital en las necesidades objetivas del proletariado. Asume que la coherencia plena no es una cuestión meramente *lógica*, sino también un problema *político*, que sólo puede resolverse a través de la *práctica revolucionaria masiva*.

No basta, pues, con superar teóricamente la *enajenación cognitiva* –u objetivación intelectual– de nuestros propios productos *espirituales*, que es lo que proponen tanto Hegel como Feuerbach, cada uno a su modo. De lo que se trata es, ante todo, de superar teóricamente la *enajenación cognitiva* de nuestros propios productos *materiales*, para luego superar prácticamente su *enajenación real* como propiedad privada. No se trata, pues, de *reapropiarnos* sólo intelectualmente de *todos* nuestros productos, de todo *nuestro poder*, sino también *realmente, prácticamente, socialmente*.

Estos son los conceptos fundamentales que unifican toda la obra de Karl Marx. No obstante, aún sin modificarse en lo esencial, esas ideas se van enriqueciendo y complejizando considerablemente a lo largo de los años, junto con la experiencia práctica y teórica del autor. Por un lado, nuestro autor participa, observa y aprende del difícil desarrollo de las luchas del proletariado dentro del complejo cuadro sociopolítico que presenta Europa occidental –sobre todo a partir de 1848–, al tiempo que registra las múltiples vicisitudes del avance del capitalismo a nivel mundial. Por otro lado, la profundización del estudio crítico de la economía política genera también inmensas aportaciones al marco teórico crítico general propio del materialismo práctico. En este sentido, la temprana crítica de la concepción del individuo como un átomo independiente y con propiedades autónomas, se complementará luego con el análisis de la mercancía como un objeto que también parece tener *valor/poder* por sí mismo, y que en el dinero y en el

capital alcanza sólo sus formas extremas. Ambos fenómenos, la supuesta autonomía de los objetos en general y de los individuos en particular, son el resultado de la *ocultación del trabajo social* producida por la *propiedad privada* de los medios de producción.

La misma propiedad privada es, a la vez, causa y efecto de la *enajenación de la organización normativa* de la sociedad, bajo la forma de *Estado*, que también aparece como un poder autónomo, ya sea bajo su aspecto *material* de aparato burocrático-militar o, también, bajo su aspecto *ideal* de comunidad democrática. Marx reconoce desde el inicio la estrecha relación que guarda el Estado moderno con la propiedad privada, aunque en su madurez empieza a concebir a ambos como una mera manifestación jurídico-política *superestructural* de la base o estructura meramente *económica* de la sociedad, conformada por unas determinadas relaciones de producción que corresponden a una fase concreta de desarrollo de las fuerzas productivas. Esto significa que para el viejo Marx las relaciones de producción no son un resultado de la propiedad privada defendida por el Estado, sino al revés: son las relaciones de producción las que condicionan todas las demás manifestaciones sociales. Y lo único que condiciona, a su vez, a las propias relaciones de producción es sólo el grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

Hemos intentado mostrar que el problema que subyace a este planteamiento maduro tiene su origen en una concepción estrecha de la “política” como un elemento puramente *superficial*, idea que ya se encuentra presente en los escritos juveniles. Así, ya en la Introducción (IV) señalamos como desde temprano Marx reduce la política al ámbito *estatal*. Más tarde la amplía también a otras manifestaciones de lo político *institucional-representativo*, como los sindicatos y los partidos políticos, que –según él–

protagonizan la “lucha de clases” *propriadamente dicha* como una “lucha política”. Pero esta reducción de la lucha de clases a lo políticamente consciente e institucional-representativo, implica renunciar pensar en términos políticos más *amplios y profundos* la constitución de las mismas relaciones de producción, o sea, la configuración de la estructura económica y del orden social en general, que de ningún modo son el mero resultado de un desarrollo objetivamente necesario de las fuerzas productivas de la sociedad *en general*.

Consideramos, pues, que el *economicismo* o *productivismo acrítrico* del Marx maduro es directamente proporcional a la estrechez de su concepción de la política. Y que es aquí Gramsci quien, al ampliar la visión política a la totalidad de la actividad social, proporciona la clave para resolver a esa *incoherencia* de la teoría revolucionaria de Marx. Esa solución pasa, en nuestra opinión, por considerar toda producción social como una *producción política*, esto es, como una actividad atravesada por conflictos de poder —conscientemente o no—, en la que está siempre en juego la reproducción del orden social existente o la producción de uno diferente.

Desde esta perspectiva, es posible reconocer que la relación “dialéctica” entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción es exactamente *inversa* a como la describe Marx. En una sociedad de clases, que enajena su poder en ciertos grupos dominantes, no existe un desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad *en general*, sencillamente porque ese poder productivo permanece *expropiado* por las clases poseedoras. Por lo tanto, desde el punto de vista estrictamente económico, lo único que puede haber es un desarrollo de *esas* fuerzas productivas que corresponden a *esas* relaciones de producción, y no al revés. Y, por ende, *ese* desarrollo de *esas* fuerzas productivas enajenadas

no tiende por sí mismo a romper con las particulares relaciones de producción que lo generan, sino todo lo contrario: tiende a *reforzarlas* y a *perpetuarlas*.

La abstracta categoría de “desarrollo de las fuerzas productivas” expresa, por tanto, una *necesidad ajena*, propia de la economía política *burguesa*. En este caso, el materialismo práctico no se ha visto enriquecido por la crítica de esa disciplina, sino más bien *contaminado* por ella. Y, en un plano más general, es posible afirmar que la crítica marxiana de la economía política, paradójicamente, no fue capaz de oponerle una concepción verdaderamente *política* de la economía misma, esto es, del proceso básico de *producción de una sociedad determinada*. En suma, Marx no llegó a ver que la *política* es siempre inherente a ambas dimensiones de la *producción social*: su “estructura” *práctico-material* y su “superestructura” *cognitivo-intelectual*.

Por lo demás, desde el punto de vista de la original y específica concepción *materialista* de la *práctica* –que Marx va introduciendo a partir de su lectura de *La esencia del cristianismo*–, merece una mención aparte la historia de las interpretaciones *teoricistas* de las “enigmáticas” *Tesis sobre Feuerbach*. La tarea de describir detalladamente las vicisitudes de esa historia caía fuera de nuestros objetivos y de nuestras posibilidades dentro de este espacio. Por eso nos hemos decidido por escoger para nuestro análisis sólo dos casos, pero que nos parecen particularmente ejemplares: el de Giovanni Gentile y el de Louis Althusser.

Entendemos que no es necesario volver a repetir aquí lo ya expuesto en los dos últimos apartados del primer capítulo, sino más bien limitarnos a subrayar lo que consideramos que es la esencia del error interpretativo de fondo que allí se denuncia. En ambos casos, se trata de la creencia de que

las *Tesis sobre Feuerbach* se refieren a una “práctica” (o “praxis”) *cognitiva*, vale decir, a una actividad en el plano *intelectual* y no –o no solamente– en el *material*. Sin embargo, como hemos tratado de mostrar, lo único que Marx rechaza en todo el materialismo precedente es su abstracción respecto de la práctica social real que es inherente a la objetividad material-sensible intuita. Dicho de otro modo, él no objeta el carácter relativamente *pasivo* de la intuición (*Anschauung*) sensible –que es propio de *todo* materialismo como tal– *en el ámbito cognitivo*, sino sólo el hecho de que el materialismo *se limite* al conocimiento objetivo de la realidad sensible, esto es, que –a partir de una agudización de ese mismo conocimiento de base empírica– no se sume conscientemente a la acción humana objetiva que transforma continuamente ese mundo material. En síntesis, lo que Marx reprocha al viejo materialismo es precisamente su permanencia en el tradicional *teoricismo*, o sea, su carácter *pasivo* (o *contemplativo*) *en el ámbito de la práctica*. No se trata, pues, en este caso, de reconocer la *actividad del conocimiento humano* –llamándolo “práctica” o “praxis”–, sino más bien de *todo lo contrario*: de captar, asumir y sumarse conscientemente a la *actividad humana que no es conocimiento*, y que siempre lo precede, lo excede y lo condiciona: la *práctica*.

En un futuro próximo, nos interesaría seguir investigando la historia de las interpretaciones de la noción marxiana de “práctica” a partir del modo en que la definen las *Tesis sobre Feuerbach*. En particular, nos gustaría retomar nuestro proyecto inicial de realizar un estudio comparativo entre el discurso de Marx y el de los tres teóricos marxistas italianos que abrazaron justamente la denominación “filosofía de la praxis”, a saber: Antonio Labriola, Rodolfo Mondolfo y Antonio Gramsci (cf. TOSEL, 1991; DE

GIOVANNI, 1983). Estos autores pertenecieron a generaciones sucesivas y presentan enormes diferencias entre sí. Pero todos ellos advirtieron que la “*praxis*” es la categoría central de la teoría fundada por Marx. Y es que, al parecer, cada uno a su manera, los tres fueron especialmente impactados – en el contexto de la crisis del marxismo positivista de la Segunda Internacional– por la lectura del texto en donde Marx destaca la centralidad de la práctica (o sea, las *TF*). Al punto que quizá pueda decirse, sin exagerar, que el marxismo teórico en Italia nace de la predilección por ese breve escrito marxiano, en el que los mencionados pensadores creyeron encontrar –más que en ninguna otra obra– la exposición exacta de los fundamentos teóricos de Marx. Esa preferencia ha sido probablemente el origen de los mayores problemas y, al mismo tiempo, de las principales virtudes de ese primer marxismo teórico italiano.

En tal sentido, la primera traducción e interpretación explícita de las *Tesis sobre Feuerbach* en Italia, que, como vimos, fue la llevada a cabo por Giovanni Gentile en 1899, ha seguramente marcado de manera profunda el desarrollo de la teoría marxista en Italia. El único autor que parece haber logrado sustraerse a la influencia inmediata de esa lectura gentiliana, fuertemente *subjetivista*, es Antonio Labriola. En efecto, este primer gran pensador marxista italiano ya había presentado, hacia 1897, esto es, antes de la aparición del ensayo de Gentile, lo esencial de su concepción “materialismo histórico”, sumamente fiel a la del Marx maduro y, sobre todo, a la del viejo Engels, con quien sostuvo un cordial intercambio epistolar. Pero, más allá de esa comunicación directa, Labriola leía el idioma alemán sin dificultad y había logrado tener acceso a todas las obras de Marx y de Engels publicadas hasta entonces. Este sólido conocimiento de las fuentes le permitió desarrollar una profunda asimilación del



“materialismo histórico”, aun cuando no pudiera acceder a otros importantes textos que todavía permanecían inéditos, como los *Manuscritos económico-filosóficos*, *La ideología alemana* o los *Grundrisse*. Asimismo le hizo posible tomar distancia de lo que él mismo llamó “materialismo naturalista”, ese materialismo “vulgar” que está atravesado por elementos cientificistas, metafísicos y ahistóricos, y que también era rechazado por Marx y por Engels.

Ahora bien, en otra situación se encontraron Mondolfo y Gramsci, quienes no sólo sufrieron el mayor agravamiento de la crisis del marxismo positivista de la Segunda Internacional, sino también el correspondiente auge italiano del neoidealismo de Gentile y de Croce. En tal contexto, que es también el del mayor impacto de la interpretación gentiliana de las *TF*, tanto Mondolfo como Gramsci, quienes se presentan –cada uno a su modo– como continuadores de Labriola, parecen haber leído las críticas de éste a un *cierto* materialismo, como el rechazo marxista del materialismo *in toto*, lo que los condujo a desarrollar unas peculiares formas de marxismo humanista e historicista, *pero no materialista*.

Nos parece evidente que ambos autores consideran al *materialismo* como un sinónimo de *fatalismo*, porque tienden a confundir entre la afirmación de una exterioridad-independencia *respecto de la mente* y la afirmación de una exterioridad-independencia *respecto de la práctica*. En el caso de Gramsci, no obstante, esta confusión resulta muchas veces altamente *fecunda*, porque lo lleva a cuestionar precisamente la coherencia lógico-política de la teoría fundada por Marx cuando ésta cae presa del *determinismo economicista* y de la contemplación de supuestas “leyes históricas” cuya *necesidad* no es, en absoluto, *objetiva*. En el mismo sentido, también la “dialéctica” adquiere en Gramsci un carácter

eminentemente *político* –ligado a las “contradicciones” entre fuerzas sociales (con necesidades) opuestas– que la vuelve, por cierto, sumamente seductora.

Pero todas estas consideraciones sobre el primer marxismo teórico italiano no pasan de ser meras hipótesis que se nos ocurren a partir de nuestra interpretación del pensamiento de Marx. La validez de las mismas, pues, deberá ser examinada en una próxima investigación que deseáramos poder llevar a cabo más adelante.

## Bibliografía

- ADORNO, T. W.. 1984. *Dialéctica negativa*. Traducido por J. M. Ripalda. Madrid: Taurus.
- . 2005. *Dialéctica negativa—La jerga de la autenticidad*. Traducido por A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal.
- ADORNO, T. W., Y M. HORKHEIMER. 2007. *Dialéctica de la Ilustración*. Traducido por J. J. Sánchez. Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, L.. 1960. «Note du traducteur». En *Manifestes philosophiques: textes choisis (1839-1845)*, de L. Feuerbach, pp. 1-9. Paris: Presses universitaires de France.
- . 1967. *La revolución teórica de Marx*. Traducido por M. Harnecker. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 1970. *Lenin y la filosofía*. Traducido por F. Sarabia. México, D. F.: Era.
- . 1974. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Traducido por S. Funes. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1975a. *Curso de filosofía para científicos. Filosofía y filosofía espontánea de los científicos*. Traducido por A. Roies. Barcelona: Laia.
- . 1975b. *Elementos de autocrítica*. Traducido por M. Barroso. Barcelona: Laia.
- . 1984. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Traducido por A. J. Pla. Buenos Aires: Nueva Visión.
- . 2002. *Para un materialismo aleatorio*. Traducido por P. Fernández Liria, L. Alegre Zahonero, y G. González Diéguez. Madrid: Arena Libros.
- . 2004. *Maquiavelo y nosotros*. Traducido por B. Baltza Álvarez. Madrid: Akal.
- ALTHUSSER, L., Y E. BALIBAR. 1969. *Para leer El capital*. Traducido por M. Harnecker. México, D. F.: Siglo XXI.
- ANDERSON, P.. 1979. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Traducido por N. Míguez. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 1986. *Tras las huellas del materialismo histórico*. Traducido por E. Terrén. México, D. F.: Siglo XXI.
- ARISTÓTELES. 1985. *Ética Nicomáquea - Ética Eudemia*. Traducido por J. Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- . 1988. *Política*. Traducido por M. García Valdés. Madrid: Gredos.
- ARRIBAS, S., S. CANO, Y S. UGARTE, ED.. 2010. *Hacer vivir, dejar morir: biopolítica y capitalismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- ASTARITA, C.. 1992. *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires - Tesis 11 Grupo Editor.
- «avatar». 2013. *Diccionario de la Lengua Española de la R.A.E.* Accedido julio 27. <http://lema.rae.es/drae/?val=avatar>.
- AVINERI, S.. 1968. *The social and political thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1983. *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. Traducido por E. Pinilla de las Heras. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- BADALONI, N.. 1968. «Alienazione e libertà nel pensiero di Marx». *Critica marxista* VI (4-5): 139-64.
- . 1980. *La dialettica del capitale*. Roma: Editori Riuniti.
- BADALONI, N., y C. MUSCETTA. 1981. *Labriola, Croce, Gentile*. Bari-Roma: Laterza.
- BALIBAR, E.. 1974. *Cinq études du matérialisme historique*. Paris: Maspero.
- . 1994. *La filosofía de Marx*. Traducido por A. Catone. Roma: Manifestolibri.
- . 2004. *Escritos por Althusser*. Traducido por H. Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BANFI, R.. 1973. *Significados del valor de uso en «El capital»*. Traducido por J. Mestre. Barcelona: A. Redondo.
- BARATA-MOURA, J.. 1994. «El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos.» Traducido por I. Borges Duarte. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 11: 95-128.
- BARATTA, G.. 2003. *Las rosas y los cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*. Traducido por A. Firenze y L. Vermal Ahumada. Barcelona: Bellaterra.
- BARATTA, G., E. GIANCOTTI, y L. PICCIONI, ED.. 1986. *Attualità di Marx. Atti del convegno di Urbino, 22-25 novembre 1983*. Milano: Unicopli.
- BASSO, L.. 2008. *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*. Roma: Carocci.
- . 2012. *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*. Verona: Ombre corte.
- BAUDRILLARD, J.. 1972. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.
- . 1979. *Critica de la economía política del signo*. Traducido por A. Garzón del Camino. México D.F.: Siglo XXI.
- BEDESCHI, G.. 1968. *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*. Bari: Laterza.
- . 1975. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*.

- Traducido por B. Gómez. Madrid: Alberto Corazón.
- . 1981. *Introduzione a Marx*. Bari: Laterza.
- BENÍTEZ MARTÍN, P.. 2007. *La formación de un francotirador solitario: lecturas filosóficas de Louis Althusser (1945-1965)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- BENJAMIN, W.. 1991a. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1991b. *Gesammelte Schriften*. Editado por R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Vol. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2005. *Libro de los pasajes*. Editado por R. Tiedemann. Traducido por L. Fernández Castañeda, I. Herrera, y F. Guerrero. Madrid: Akal.
- . 2008. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Editado y traducido por B. Echeverría. México, D. F.: Ítaca-UACM.
- BENSAÏD, D.. 2006. *Clases, plebes, multitudes*. Traducido por M. E. Tijoux. Santiago de Chile: Palinodia.
- . 2010a. *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.
- . 2010b. *Cambiar el mundo*. Barcelona: Diario Público.
- BENSUSSAN, G., y G. LABICA. 1982. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF.
- BENTON, T.. 1985. *The rise and fall of structural marxism: Althusser and his influence*. Basingstoke: MacMillan.
- BERLIN, I.. 2000. *Karl Marx. Su vida y su entorno*. Traducido por R. Bixio. Madrid: Alianza.
- BERMUDO, J. M.. 1975. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península.
- BLOCH, E.. 1972. *Karl Marx*. Editado por R. Bodei. Traducido por L. Tosti. Il Mulino: Bologna.
- . 2004. *El principio esperanza*. Editado por F. Serra. Traducido por F. González Vicén. 3 vols. Madrid: Trotta.
- BODEI, R.. 1987. *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*. Torino: Einaudi.
- BORÓN, A.. 2000a. *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires: CLACSO-Fondo de Cultura Económica.
- . , ed. 2000b. *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO.
- BORÓN, A., J. AMADEO, y S. GONZÁLEZ, ED.. 2006. *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.
- BORÓN, A., y A. DE VITA, ED.. 2002. *Teoría y filosofía política*. Buenos Aires: CLACSO.

- BORTOLOTTI, A.. 1976. *Marx e il materialismo: dalla Sacra famiglia alle Tesi su Feuerbach*. Palermo: Palumbo.
- BRIANESE, G.. 1996. *Invito al pensiero di Giovanni Gentile*. Milano: Mursia.
- BURGIO, A.. 1999. *Modernità del conflitto. Saggio sulla critica marxiana del socialismo*. Roma: DeriveApprodi.
- . , ed. 2005. *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*. Macerata: Quodlibet.
- . 2014. «Crisis económica y crisis social. El problema del sujeto de la transformación». Traducido por M. Candiotti. *Isegoría* 50: 337-51. doi:10.3989/isegoria.2014.050.19.
- BURGIO, A., Y A.A. SANTUCCI, ED.. 1999. *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*. Roma: Editori riuniti.
- BURKHARD, B.. 1985. «Bibliographic annex to ‘D. B. Rjazanov and the Marx-Engels Institute: Notes toward further research’». *Studies in East European Thought* 30 (1): 75-88.
- CALLINICOS, A.. 2011. *The revolutionary ideas of Karl Marx*. Chicago: Haymarket Books.
- CALVEZ, J.-Y.. 2006. *Marx et le marxisme. Une pensée, une histoire*. Paris: Editions Eyrolles.
- CANDIOTTI, M.. 2010. «Notas sobre el lugar de la política en la fundamentación del materialismo histórico». *Rebelión*. noviembre 30. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=117603&titular=notas-sobre-el-lugar-de-la-politica-en-la-fundamentacion-del-materialismo-historico->
- . 2014. «El carácter enigmático de las “Tesis sobre Feuerbach” y su secreto». *Isegoría* 50: 45-70. doi:10.3989/isegoria.2014.050.04.
- CARVER, T., ED.. 1991. *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2010. «“The German Ideology” never took place». *History of Political Thought* 31 (1): 107-27.
- CASTORIADIS, C.. 1983. *La institución imaginaria de la sociedad*. Traducido por A. Vicens. Vol. 1. 2 vols. Barcelona: Tusquets.
- CESA, C.. 1978. *Introduzione a Feuerbach*. Bari-Roma: Laterza.
- CIESZKOWSKI, A.. 2002. *Prolegómenos a la historiosofía*. Traducido por J. Franco Barrio. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca.
- CILIBERTO, M.. 1993. *Croce e Gentile tra tradizione nazionale e filosofia europea*. Roma: Editori Riuniti.
- CLAUDÍN, F.. 1975. *Marx, Engels y la revolución de 1848*. Madrid: Siglo XXI.
- COHEN, G. A.. 1986. *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Traducido por P. López Máñez. Madrid: Siglo XXI.

- COLLETTI, L.. 1969. *Il marxismo e Hegel*. Bari: Laterza.
- . 1972. *Ideologia e società*. Bari: Laterza.
- . 1974. *Intervista politico-filosofica, con un saggio su «Marxismo e dialettica»*. Bari: Laterza.
- . 1977a. *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*. Traducido por F. Fernández Buey y A. Martínez Castells. Barcelona: Anagrama.
- . 1977b. «Marxismo y dialéctica». En *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*, traducido por F. Fernández Buey y A. Martínez Castells, pp. 163-203. Barcelona: Anagrama.
- . 1979. «Marxismo». En *Enciclopedia del Novecento*, vol. 4, pp. 1-18. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- . 1980a. *Tramonto dell'ideologia*. Bari: Laterza.
- . 1980b. «Contraddizione dialettica e non contraddizione». En *Tramonto dell'ideologia*, pp. 87-161. Bari: Laterza.
- COMTE, A.. 1839. *Cours de philosophie positive. Tome quatrième, contenant la philosophie sociale et les conclusions générales*. Paris: Bachelier.
- CORNU, A.. 1965. *Carlos Marx, Federico Engels*. Traducido por P. Canto y M. Alemán. Buenos Aires: Platina-Stilcograf.
- COROMINAS, J.. 1967. *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- CROCE, B.. 1948. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Bari: Laterza.
- D'ABBIERO, M.. 1970. «Alienazione» in Hegel. *Usi e significati di Entäußerung, Entfremdung, Veräußerung*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- DAL PRA, M.. 1965. *La dialettica in Marx*. Bari: Laterza.
- DEBORD, G.. 2002. *La sociedad del espectáculo*. Traducido por J. L. Pardo. Valencia: Pre-textos.
- DE GIOVANNI, B.. 1983. «Sulle vie di Marx filosofo in Italia». *Il Centauro* 9: 3-25.
- DE ÍPOLA, E. 2007. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DELLA VOLPE, G.. 1964. *Rousseau e Marx, e altri saggi di critica materialistica*. Roma: Editori Riuniti.
- . 1977. *La libertad comunista*. Traducido por J. Zulueta. Barcelona: Icaria.
- DEL NOCE, A.. 1990. *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Bologna: Il Mulino.
- DERRIDA, J.. 1995. *Espectros de Marx*. Traducido por J. M. Alarcón y C. Peretti. Madrid: Trotta.
- DESCARTES, R.. 1907. *Regulae ad directionem ingenii*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.

- DI GIOVANNI, P., ED.. 1988. *Il neoidealismo italiano*. Roma-Bari: Laterza.
- . 2003. *Giovanni Gentile: la filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*. Milano: Franco Angeli.
- DOBB, M., G. PIETRANERA, N. POULANTZAS, V. RIESER, y R. BANFI. 1976. *Estudios sobre «El capital»*. Madrid: Siglo XXI.
- DUSSEL, E.. 1985. *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 1988. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 1990. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, D. F.: Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, B.. 1986. *El discurso crítico de Marx*. México, D. F.: Ediciones Era.
- . 1998. *Valor de uso y utopía*. México D.F.: Siglo XXI.
- ELSTER, J.. 1985. *Making sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1986. *An Introduction to Karl Marx*. New York: Cambridge University Press.
- ENGELS, F.. 1961. *Dialéctica de la naturaleza*. Traducido por W. Rocés. México, D. F.: Grijalbo.
- . 1962a. «Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 21, pp. 259-307. Berlin: Dietz.
- . 1962b. «Einleitung [zu “Der Bürgerkrieg in Frankreich” von Karl Marx (Ausgabe 1891)]». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 17, pp. 615-25. Berlin: Dietz.
- . 1962c. «Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 21, pp. 25-173. Berlin: Dietz.
- . 1962d. «Einleitung [zu Karl Marx’ “Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850” (1895)]». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 22, pp. 509-27. Berlin: Dietz.
- . 1968. *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. México, D.F.: Grijalbo.
- . 1975a. «Herrn Eugen Dühring’s Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring)». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 20, pp. 3-303. Berlin: Dietz.
- . 1975b. «Dialektik der Natur». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 20, pp. 305-570. Berlin: Dietz.
- . 1980. «Postscriptum a “Acerca de la cuestión social en Rusia”». En *Escritos sobre Rusia II*, de K. Marx y F. Engels, traducido por F. Blanco, pp. 84-97. México, D. F.: Pasado y Presente - Siglo



- XXI.
- . 1981a. *Escritos de juventud*. Traducido por W. Roces. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1981b. «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 3, pp. 353-95. Moscú: Progreso.
- . 1981c. «Introducción [a la edición de 1891 a “La guerra civil en Francia” de K. Marx]». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 2, pp. 188-259. Moscú: Progreso.
- . 1981d. «Introducción [a la edición de 1895 de “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850” de K. Marx]». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. I, pp. 190-208. Moscú: Progreso.
- . 2006. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- ESPINOZA PINO, M.. 2014. «Karl Marx, un periodista en la Era del Capital. Apuntes para una investigación». *Isegoría* 50: 107-22. doi:10.3989/isegoria.2014.050.06.
- FEMIA, J. V.. 1993. *Marxism and democracy*. Oxford: Clarendon Press.
- FERNÁNDEZ BUEY, F.. 1977a. *Conocer Lenin y su obra*. Barcelona: Dopesa.
- . , ed. 1977b. *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Barcelona: Grijalbo.
- . 1978. *Ensayos sobre Gramsci*. Barcelona: Materiales.
- . 1984. *Contribución a la crítica del marxismo cientificista. Una aproximación a la obra de Galvano della Volpe*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona.
- . 1999. *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El Viejo Topo.
- . 2000. *Ética y filosofía política. Asuntos públicos controvertidos*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- . 2001. *Leyendo a Gramsci*. Barcelona: El Viejo Topo.
- . 2003. *Poliética*. Barcelona: Losada.
- . 2006. «Marx y los marxismos. Una reflexión para el siglo XXI». En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, editado por A. Borón, J. Amadeo, y S. González, pp. 191-208. Buenos Aires: CLACSO.
- . 2007. *Utopías e ilusiones naturales*. Barcelona: El Viejo Topo.
- . 2014. *Filosofar desde abajo*. Editado por Jordi Mir y Víctor Ríos. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- FERNÁNDEZ BUEY, F., Y J. RIECHMANN. 1994. *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*. Barcelona: Paidós.
- . 1996. *Ni tribuneros. Ideas y materiales para un programa*

- ecosocialista*. Madrid: Siglo XXI.
- FERRI, F., ED.. 1977. *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 Dicembre 1977. I: Relazioni a stampa*. Roma: Editori Riuniti.
- . , ed. 1979. *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 Dicembre 1977. II: Relazioni, interventi, comunicazioni*. Roma: Editori Riuniti.
- FEUERBACH, L.. 1838. *Pierre Bayle: nach seinen für die geschichte der philosophie und menschheit interessantesten momenten*. Ansbach: C. Brügel.
- . 1950a. «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie». En *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, editado por M. G. Lange, pp. 55-78. Leipzig: Felix Meiner.
- . 1950b. «Grundsätze der Philosophie der Zukunft». En *Kleine philosophische Schriften (1842-1845)*, editado por M. G. Lange, pp. 87-170. Leipzig: Felix Meiner.
- . 1956. *Das Wesen des Christentums*. Editado por W. Schuffenhauer. 2 vols. Berlin: Akademie-Verlag.
- . 1959. «Kritische Bemerkungen zu den Grundsätzen der Philosophie». En *Sämtliche Werke*, editado por W. Bolin y F. Jodl. Vol. 2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag (Günther Holzboog).
- . 1963. *La esencia del cristianismo: crítica filosófica de la religión*. Traducido por F. Huber. 2ª ed. Buenos Aires: Claridad.
- . 1964. «Principios de la filosofía del futuro». En *Textos escogidos*, traducido por E. Vásquez, pp. 71-142. Caracas: Instituto de Investigaciones, Facultad de Economía, Universidad Central de Venezuela.
- . 1976a. «Tesis provisionales para la reforma de la filosofía». En *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía - Principios de la filosofía del futuro*, traducido por E. Subirats Rüggeberg, pp. 1-26. Barcelona: Labor.
- . 1976b. «Principios de la filosofía del futuro». En *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía - Principios de la filosofía del futuro*, traducido por E. Subirats Rüggeberg, pp. 27-111. Barcelona: Labor.
- . 1982. «Das Wesen der Religion». En *Gesammelte Werke*, editado por W. Schuffenhauer, vol. 10, pp. 3-78. Berlin: Akademie-Verlag.
- . 1995. *La esencia del cristianismo*. Traducido por J. L. Iglesias. Madrid: Trotta.
- . 2005. *La esencia de la religión*. Traducido por T. Cuadrado. Madrid: Páginas de Espuma.

- FOUCAULT, M.. 1995. *Nietzsche, Freud, Marx*. Traducido por C. Rincón. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- FOUGEYROLLAS, P.. 1983. *L'obscurantisme contemporain: Lacan, Lévi-Strauss, Althusser*. Paris: SPAG.
- FREUD, S.. 1946. *Gesammelte Werke*. Vol. 10. 18 vols. London: Imago Publishing Co. Ltd.
- . 1984. *Obras completas*. Traducido por J. L. Etcheverry. Vol. 14. 23 vols. Buenos Aires: Amorrortu.
- FROMM, E.. 1970. *Marx y su concepto del hombre*. Traducido por J. Campos. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- FROMM, G.H.. 2011. *Lecturas de filosofía: ensayos críticos*. Caguas-Cayey (Puerto Rico): Museo y Centro de Estudios Humanísticos Dra. Josefina Camacho De La Nuez-Universidad del Turabo-Mariana Editores.
- FROSINI, F.. 2003. *Gramsci e la filosofia. Saggio sui «Quaderni del carcere»*. Roma: Carocci.
- . 2004. «Filosofia della praxis». En *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, editado por F. Frosini y G. Liguori, pp. 93-111. Roma: Carocci.
- . 2009. *Da Gramsci a Marx. Ideologia, verità e politica*. Roma: DeriveApprodi.
- . 2010. *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci.
- . 2012. «Rodolfo Mondolfo». En *Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, pp. 615-22. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- FROSINI, F., Y G. LIGUORI, ED.. 2004. *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei «Quaderni del carcere»*. Roma: Carocci.
- FUSARO, D.. 2009. *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*. Milano: Bompiani.
- . 2013. *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*. Genova: Il Melangolo.
- GALCERÁN HUGUET, M.. 1983. «Una carta de Marx a su padre del año 1837». En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 3, pp. 141-58.
- . 1998. «El tiempo de la historia». *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 32: 287-303.
- . 2001. «Presente y futuro del marxismo». *Revista internacional de filosofía política* (17): 117-56.
- . 2005. «Intellectuales y crítica». *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento* 0 (noviembre): 5-10.

- . 2009. *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños.
- . 2012. «Estado, delito y nuevos derechos sociales». *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento* 13 (julio): 31-40.
- GARCÍA LINERA, A.. 2009a. *La potencia plebeya*. Editado por P. Stefanoni. Bogotá: Siglo del Hombre Editores-CLACSO.
- . 2009b. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*. La Paz: CLACSO-Muela del Diablo.
- GARCÍA LINERA, A., R. PRADA, L. TAPIA, Y O. VEGA CAMACHO. 2010. *El Estado. Campo de lucha*. La Paz: Muela del Diablo-Comuna-CLACSO.
- GENTILE, G.. 1937. *L'atto del pensare come atto puro*. Firenze: Sansoni.
- . 1974. *La filosofia di Marx. Studi critici*. Editado por V. A. Bellezza. Firenze: Sansoni.
- . 1991. *Opere filosofiche*. Editado por E. Garin. Milano: Garzanti.
- GERAS, N.. 1971. «Essence and appearance: aspects of fetishism in Marx's Capital». *New Left Review* 65 (1-2): 69-85.
- . 1983. *Marx and human nature. Refutation of a legend*. London: Verso.
- GODELIER, M.. 1974. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Traducido por C. Amorós y I. Romero de Solís. Madrid: Siglo XXI.
- GODELIER, M., K. MARX, Y F. ENGELS. 1972. *Sobre el modo de producción asiático*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- GONZÁLEZ VARELA, N.. 2012. «Un Marx desconocido. La "Deutsche Ideologie" (Vª parte)». *Rebelión*. marzo 21. <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=146672>.
- GRAMSCI, A.. 1966. *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*. Torino: Einaudi.
- . 1971. *La costruzione del Partito comunista, 1923-1926*. Torino: Einaudi.
- . 1975. *Quaderni del carcere*. Editado por V. Gerratana. Torino: Einaudi.
- . 1980. *Cronache torinesi, 1913-1917*. Editado por S. Caprioglio. Torino: Einaudi.
- . 1981a. *Cuadernos de la cárcel*. Traducido por A. M. Palos y J. L. González. Vol. 1. 6 vols. México, D. F.: Era.
- . 1981b. *Cuadernos de la cárcel*. Traducido por A. M. Palos y J. L. González. Vol. 2. 6 vols. México, D. F.: Era.
- . 1982. *La città futura, 1917-1918*. Editado por Sergio Caprioglio.

- Torino: Einaudi.
- . 1984a. *Il nostro Marx, 1918-1919*. Editado por S. Caprioglio. Torino: Einaudi.
- . 1984b. *Cuadernos de la cárcel*. Traducido por A. M. Palos y J. L. González. Vol. 3. 6 vols. México, D. F.: Era.
- . 1986. *Cuadernos de la cárcel*. Traducido por A. M. Palos y J. L. González. Vol. 4. 6 vols. México, D. F.: Era.
- . 1987. *L'Ordine Nuovo 1919-1920*. Editado por V. Gerratana y A. A. Santucci. Torino: Einaudi.
- . 1990. *Escritos políticos (1917-1933)*. Traducido por R. Crisafío y M. Caldelari. México, D.F.: Siglo XXI.
- . 1992. *Lettere, 1908-1926*. Editado por A. A. Santucci. Torino: Einaudi.
- . 1996. *Lettere dal carcere*. Editado por A.A. Santucci. Palermo: Sellerio.
- . 1998. *Para la reforma moral e intelectual*. Editado y traducido por F. Fernández Buey. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- . 1999a. *Cuadernos de la cárcel*. Traducido por A. M. Palos y J. L. González. Vol. 5. 6 vols. México, D. F.: Era.
- . 1999b. *Cuadernos de la cárcel*. Traducido por A. M. Palos y J. L. González. Vol. 6. 6 vols. México, D. F.: Era.
- . 2003. *Cartas de la cárcel*. Editado por D. Kanoussi. Traducido por C. Ortega. México, D.F.: Ediciones Era.
- . 2004. *Antología*. Traducido por M. Sacristán. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 2010. *Cartas desde la cárcel*. Traducido por E. Benítez, F. Fernández Buey, y M. Candiotti. Madrid: Veintisiete Letras.
- GRANT, T.. 1997. «Prólogo». En *El Estado y la revolución*, de V. I. Lenin, pp. 7-23. Madrid: Fundación Federico Engels.
- GREGOR, A. J.. 1963. «Giovanni Gentile and the Philosophy of the Young Karl Marx». *Journal of the History of Ideas* 24 (2): 213-30.
- GRIMM, J., Y W. GRIMM. 2003. «Stein». *Deutsches Wörterbuch*. Trier: Online-Version Universität Trier. <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?bookref=18,1965,51>.
- GRÜNER, E.. 1997. *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- . 2002. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.
- . 2005. *La Cosa política, o el acecho de lo Real*. Buenos Aires: Paidós.
- GUERRERO, D.. 2009. *Un Resumen completo de «El capital» de Marx*. Madrid: Maia.

- GUEVARA, E.. 1968. *Obra revolucionaria*. Editado por R. Fernández Retamar. México, D. F.: Era.
- . 2012. *Apuntes filosóficos*. Editado por M. C. Ariet García. México, D. F.: Ocean Sur.
- HABERMAS, J.. 1994. *Teoría y práctica*. Traducido por S. Más Torres, C. Moya Espí, y J. Muñoz. Barcelona: Altaya.
- HARNECKER, M.. 1985. *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- HARVEY, D.. 2003. *The new imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2004. *El nuevo imperialismo*. Traducido por J. Mari Madariaga. Madrid: Akal.
- HEGEL, G. W. F.. 1966. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por W. Roces. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1969. «Wissenschaft der Logik II». En *Werke*. Vol. 6. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1970a. «Jenaer Schriften 1801-1807». En *Werke*. Vol. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1970b. *Filosofía de la Historia*. Traducido por J. M. Quintana Cabanas. Barcelona: Zeus.
- . 1970c. «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte». En *Werke*. Vol. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1982. *Ciencia de la lógica*. Traducido por A. de Mondolfo y R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar.
- . 1989. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Traducido por J.A. Rodríguez Tous. Madrid: Alianza.
- . 2000. *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Traducido por E. Vásquez. Madrid: Biblioteca nueva.
- . 2010. *Phänomenologie des Geistes / Fenomenología del espíritu*. Editado y traducido por A. Gómez Ramos. Madrid: UAM-Abada.
- HOBBSBAM, E., G. HAUPT, F. MAREK, E. RAGIONIERI, V. STRADA, Y C. VIVANTI, ED.. 1978-1982. *Storia del marxismo*. 4 vols. Torino: Einaudi.
- HOBBSBAM, E. J.. 1989. «Introducción». En *Formaciones económicas precapitalistas*, de K. Marx, pp. 9-64. México, D. F.: Siglo XXI.
- HOLMES, R. W.. 1937. *The Idealism of Giovanni Gentile*. New York: The Macmillan Company.
- HUME, D.. 1980. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por J. Salas Ortueta. Madrid: Alianza.
- . 1999. *An enquiry concerning human understanding*. Oxford: Oxford University Press.
- IACONO, A. M.. 1992. *Le fétichisme. Histoire d'un concept*. Paris: PUF.
- KÄGI, P.. 1974. *La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad*. Traducido por U. Moulines. Barcelona:

Península.

- KALIVODA, R.. 1975. *Marx y Freud*. Traducido por R. García y J. A. Hormigón. Barcelona: Anagrama.
- KAMENKA, E.. 1962. *The ethical foundations of Marxism*. New York: Frederick A. Praeger, Inc.
- KANT, I.. 1977. «Kritik der reinen Vernunft». En *Werke in zwölf Bänden*. Vol. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1993. *Teoría y práctica*. Traducido por R. Rodríguez Aramayo, M. F. Pérez López, y J. M. Palacios García. Madrid: Tecnos.
- . 2004. *Filosofía de la historia / ¿Qué es la ilustración?*. Traducido por E. Estiú y L. Novacassa. La Plata: Terramar.
- . 2005. *Crítica de la razón pura*. Traducido por P. Ribas. Madrid: Taurus.
- KARSZ, S.. 1974. *Théorie et politique: Louis Althusser*. Paris: Fayard.
- KARSZ, S., J. POUILLON, A. BADIOU, E. DE ÍPOLA, Y J. RANCIÈRE. 1970. *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- KOHAN, N.. 1998. *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Buenos Aires: Biblos.
- . 1999. «Gramsci y Marx. Hegemonía y poder en la teoría marxista». *Utopías, nuestra bandera: revista de debate político*.
- . 2001. *El Capital: historia y método. Una introducción*. Buenos Aires: Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.
- . 2007a. *Pensar a contramano. Las armas de la crítica y la crítica de las armas*. Buenos Aires: Nuestra América.
- . 2007b. *Introducción al pensamiento socialista. El socialismo como ética revolucionaria y teoría de la rebelión*. México, D. F.: Ocean Sur.
- . 2008. *Aproximaciones al marxismo. Una introducción posible*. México, D. F.: Ocean Sur.
- . 2013a. *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*. Buenos Aires: Biblos.
- . 2013b. *Nuestro Marx*. Madrid: La oveja roja.
- KORSCH, K.. 1971. *Marxismo y filosofía*. Editado por A. Sánchez Vázquez. Traducido por E. Beniers. México, D.F.: Era.
- . 1980. *La concepción materialista de la historia, y otros ensayos*. Traducido por J. L. Vermaal. Barcelona: Ariel.
- . 1981. *Karl Marx*. Traducido por M. Sacristán. Barcelona: Ariel.
- LABICA, G.. 1987. *Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LABICA, G., Y J. TEXIER, ED.. 1988. *Labriola, d'un siècle à l'autre*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- LABRIOLA, A.. 1973a. *Scritti filosofici e politici*. Editado por F. Barberi.

- Torino: Einaudi.
- . 1973b. «Discorrendo di socialismo e di filosofia». En *Scritti filosofici e politici*, editado por F. Sbarberi, pp. 658-793. Torino: Einaudi.
- LACAN, J.. 1966. «Dos entrevistas de Gilles Lapouge con Jacques Lacan para “Le Figaro littéraire”.» Traducido por M. J. Muñoz y J. Bauzá.  
[http://217.126.81.33/psico/sesion/ficheros\\_publico/descargaficheros.php?opcion=textos&codigo=55](http://217.126.81.33/psico/sesion/ficheros_publico/descargaficheros.php?opcion=textos&codigo=55).
- LENIN, V. I.. 1974a. *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. Buenos Aires: Polémica.
- . 1974b. *Materialismo y empiriocriticismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- . 1977a. «Sobre los sindicatos, el momento actual y los errores del camarada Trotski». En *Obras escogidas*, vol. 11, pp. 314-38. Moscú: Ed. Progreso.
- . 1977b. «Una vez más acerca de los sindicatos, el momento actual y los errores de los camaradas Trotski y Bujarin». En *Obras escogidas*, vol. 11, pp. 339-81. Moscú: Ed. Progreso.
- . 1987. *Cuadernos Filosóficos*. Madrid: Ed. de Cultura Popular-Akal.
- . 1997. *El Estado y la revolución*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- LEVINE, A.. 2003. *A future for Marxism?: Althusser, the analytical turn and the revival of socialist theory*. London: Pluto.
- LIGUORI, G.. 2006. *Sentieri gramsciani*. Roma: Carocci.
- LIGUORI, G., y P. VOZA, ED.. 2009. *Dizionario gramsciano*. Roma: Carocci.
- LOCKE, J.. 1980. *Second treatise of government*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- . 1990. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Traducido por C. Mellizo. Madrid: Alianza.
- LO SCHIAVO, A.. 1986. *Introduzione a Gentile*. Bari: Laterza.
- LÖWY, M.. 1973. *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Traducido por F. González Aramburu. Madrid: Siglo XXI.
- LUKÁCS, G.. 1976. «En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (1)». Traducido por G. Westendorf. *Dialéctica* 1 (julio): 181-225.
- . 1977. «En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (2)». Traducido por G. Westendorf. *Dialéctica* 2 (enero): 161-212.
- . 1985. *Historia y consciencia de clase*. Traducido por M. Sacristán. 2 vols. Madrid: Sarpe.



- . 2007. *Marx, ontología del ser social*. Traducido por M. Ballesterero. Madrid: Akal.
- LUPORINI, C.. 1974. *Dialettica e materialismo*. Roma: Editori Riuniti.
- . 1975. «Introduzione». En *L'ideologia tedesca*, de K. Marx y F. Engels. Roma: Editori Riuniti.
- MACHEREY, P.. 2008. *Marx 1845. Les «Thèses» sur Feuerbach. Traduction et commentaire*. Paris: Éditions Amsterdam.
- MACHIAVELLI, N.. 1961. *Il principe*. Torino: Einaudi.
- MAIAKOVSKI, V. V.. 1993. *Poemas 1917-1930*. Traducido por J. Fernández Sánchez. Madrid: Visor.
- MANDEL, E.. 1973. *La formación del pensamiento económico de Marx*. Traducido por F. González Aramburu. México, D. F.: Siglo XXI.
- . , ed. 1975. *Contra Althusser*. Traducido por J. Sarret Grau. Barcelona: Madragora.
- MAO TSE-TUNG. 1968a. «Sobre la práctica. Sobre la relación entre el conocimiento y la práctica, entre el saber y el hacer». En *Obras escogidas*, vol. 1, pp. 317-32. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- . 1968b. «Sobre la contradicción». En *Obras escogidas*, vol. 1, pp. 333-70. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- MAQUIAVELO, N.. 1983. *El principe*. Traducido por A. Cardona. Madrid: Sarpe.
- MARCUSE, H.. 1994. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducido por J. Fombona de Sucre y F. Rubio Llorente. Barcelona: Altaya.
- MARTELLI, M.. 1996. *Gramsci: filosofo della politica*. Milano: Unicopli.
- MARX, K.. 1896. *Misère de la philosophie. Réponse à la «Philosophie de la misère» de M. Proudhon*. Paris: V. Giard & E. Brière.
- . 1902. «Réponse de Marx à Mikhailovski». En *Histoire du développement économique de la Russie depuis l'affranchissement des serfs*, de Nicolas-on, pp. 507-9. Paris: Giard & Brière.
- . 1913. *Value, price and profit*. Chicago: Charles H. Kerr & Co.
- . 1953. «Fragment des Urtextes von “Zur Kritik der politischen Ökonomie”». En *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, pp. 871-947. Berlin: Dietz.
- . 1960a. «Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 8, pp. 111-207. Berlin: Dietz.
- . 1960b. «Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848 bis 1850». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 7, pp. 9-107. Berlin: Dietz.
- . 1961. «Zur Kritik der Politischen Ökonomie». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 13, pp. 3-160. Berlin: Dietz.

- . 1962a. «Das Kapital (I)». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels. Vol. 23. Berlin: Dietz.
- . 1962b. «Der Bürgerkrieg in Frankreich». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 17, pp. 313-65. Berlin: Dietz.
- . 1963a. «Das Kapital (II)». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels. Vol. 24. Berlin: Dietz.
- . 1963b. «El método de la economía política». Traducido por J. Merino. *Pasado y presente. Revista trimestral de ideología y cultura* 1 (junio): 88-95.
- . 1964. «Das Kapital (III)». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels. Vol. 25. Berlin: Dietz.
- . 1965. «Theorien über der Mehrwert (I)». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels. Vol. 26/I. Berlin: Dietz.
- . 1967a. «Theorien über der Mehrwert (II)». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels. Vol. 26/II. Berlin: Dietz.
- . 1967b. «Lettres de Marx à Véra Zassoulitch». Editado por R. Dangeville. *L'Homme et la société* 5 (1): 165-79.
- . 1968a. «Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 40, pp. 465-588. Berlin: Dietz.
- . 1968b. «Theorien über der Mehrwert (III)». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels. Vol. 26/III. Berlin: Dietz.
- . 1968c. «Auszüge aus James Mills Buch “Éléments d'économie politique”». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 40, pp. 443-63. Berlin: Dietz.
- . 1970. «Tesis sobre Feuerbach [1]». En *La ideología alemana*, de K. Marx y F. Engels, pp. 665-68. Barcelona: Grijalbo.
- . 1971a. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. Traducido por P. Scaron. Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1971b. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. Traducido por P. Scaron. Vol. 2. Buenos Aires: Siglo XXI.
- . 1974a. *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844*. Editado por A. Sánchez Vázquez. Traducido por B. Echeverría. México, D. F.: Era.
- . 1974b. *Cartas a Kugelmann*. Traducido por F. Ibáñez. Barcelona: Ediciones de bolsillo.
- . 1976a. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*. Traducido por P. Scaron. Vol. 3. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 1976b. «El capital (I)». En *Obras*, de K. Marx y F. Engels,

- traducido por M. Sacristán. Vol. 41. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1976c. «Glosas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner». En *Estudios sobre «El Capital»*, de M. Dobb, G. Pietranera, N. Poulantzas, V. Rieser, y R. Banfi, pp. 169-83. Madrid: Siglo XXI.
- . 1978a. «Crítica de la filosofía del Estado de Hegel». En *Obras*, de K. Marx y F. Engels, traducido por J. M. Ripalda, vol. 5, pp. 1-160. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1978b. «La cuestión judía». En *Obras*, de K. Marx y F. Engels, traducido por J. M. Ripalda, vol. 5, pp. 178-208. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1978c. «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción». En *Obras*, de K. Marx y F. Engels, traducido por J. M. Ripalda, vol. 5, pp. 209-24. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1978d. «Manuscritos de París». En *Obras*, de K. Marx y F. Engels, traducido por J. M. Ripalda, vol. 5, pp. 301-435. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1978e. «Thesen über Feuerbach [1]». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 3, pp. 5-7. Berlin: Dietz.
- . 1978f. «Thesen über Feuerbach [2]». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 3, pp. 533-35. Berlin: Dietz.
- . 1978g. «Extractos de lectura de Marx en 1844». En *Obras*, de K. Marx y F. Engels, traducido por J. M. Ripalda, vol. 5, pp. 251-99. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1979. *Crítica del programa de Gotha*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- . 1980a. *Teorías sobre la plusvalía*. Traducido por W. Rocés. Vol. 1. 3 vols. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1980b. *Teorías sobre la plusvalía*. Traducido por W. Rocés. Vol. 2. 3 vols. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1980c. *Teorías sobre la plusvalía*. Traducido por W. Rocés. Vol. 3. 3 vols. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1980d. «Los borradores de Marx [para la carta a Vera Zasúlich]». En *Escritos sobre Rusia II*, de K. Marx y F. Engels, traducido por F. Blanco, pp. 31-59. México, D. F.: Pasado y Presente - Siglo XXI.
- . 1980e. «Carta a la redacción de “Otiéchestvienne Zapiski”». En *Escritos sobre Rusia II*, de K. Marx y F. Engels, traducido por F. Blanco, pp. 62-65. México, D. F.: Pasado y Presente - Siglo XXI.
- . 1980f. «Karl Marx a Vera Zasúlich». En *Escritos sobre Rusia II*, de K. Marx y F. Engels, traducido por F. Blanco, pp. 60-61. México, D. F.: Pasado y Presente - Siglo XXI.

- . 1981a. «Zur Kritik des Hegelschen Staatsrechts». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 203-333. Berlin: Dietz.
- . 1981b. «Briefe aus den “Deutsch-Französischen Jahrbüchern”». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 337-46. Berlin: Dietz.
- . 1981c. «Zur Judenfrage». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 347-77. Berlin: Dietz.
- . 1981d. «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 378-91. Berlin: Dietz.
- . 1981e. «Kritische Randglossen zu dem Artikel “Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen”». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 392-409. Berlin: Dietz.
- . 1981f. «Prólogo a la “Contribución a la Crítica de la Economía Política”». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 516-20. Moscú: Progreso.
- . 1981g. «Tesis sobre Feuerbach». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 7-9. Moscú: Progreso.
- . 1981h. «Tesis sobre Feuerbach [2]». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 7-10. Moscú: Progreso.
- . 1981i. «Salario, precio y ganancia». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 2, pp. 28-76. Moscú: Progreso.
- . 1981j. «La guerra civil en Francia». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 2, pp. 188-259. Moscú: Progreso.
- . 1981k. «El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 404-98. Moscú: Progreso.
- . 1981l. «Der leitende Artikel in Nr. 179 der “Kölnischen Zeitung”». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 86-104. Berlin: Dietz.
- . 1981m. «Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 190-306. Moscú: Progreso.
- . 1982a. *Escritos de juventud*. Traducido por W. Rocés. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1982b. «Crítica del derecho del Estado de Hegel». En *Escritos de juventud*, traducido por W. Rocés, pp. 319-438. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1982c. «Sobre la cuestión judía». En *Escritos de juventud*, traducido por W. Rocés, pp. 461-90. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1982d. «En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel».

- Introducción.» En *Escritos de juventud*, traducido por W. Rocés, pp. 491-502. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1982e. «Glosas críticas al artículo “El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano”.» En *Escritos de juventud*, traducido por W. Rocés, pp. 505-21. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1982f. «Manuscritos económico-filosóficos de 1844». En *Escritos de juventud*, traducido por W. Rocés, pp. 555-668. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1982g. «El editorial del número 179 de la “Gaceta de Colonia”.» En *Escritos de juventud*, traducido por W. Rocés, pp. 220-36. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1983a. «Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels. Vol. 42. Berlin: Dietz.
- . 1983b. «Die Werthform». En *Gesamtausgabe [MEGA]*, de K. Marx y F. Engels, vol. II/5, pp. 626-49. Berlin: Dietz.
- . 1987a. *Miseria de la filosofía. Respuesta a la «Filosofía de la miseria» de Proudhon*. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 1987b. «Kritik des Gothaer Programms». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 19, pp. 11-32. Berlin: Dietz.
- . 1987c. «Randglossen zu Adolph Wagners “Lehrbuch der politischen Ökonomie”.» En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 19, pp. 355-83. Berlin: Dietz.
- . 1987d. «Brief an die Redaktion der “Otetschestwennyje Sapiski”.» En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 19, pp. 107-12. Berlin: Dietz.
- . 1988a. *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Editado por L. Krader. Traducido por J. M. Ripalda. Siglo XXI.
- . 1988b. «Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprocesses». En *Gesamtausgabe [MEGA]*, de K. Marx y F. Engels, vol. II/4.1, pp. 24-135. Berlin: Dietz.
- . 1990. «Ware und Geld (Das Kapital, 1. Auflage 1867, 1. buch, Kapitel 1)». En *Studienausgabe*, de K. Marx y F. Engels, vol. 2, pp. 213-42. Frankfurt am Main: Fischer.
- . 1993. *Manuscritos: economía y filosofía*. Traducido por F. Rubio Llorente. Barcelona: Altaya.
- . 2008. *Contribución a la crítica de la economía política*. Traducido por J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis, y J. Aricó. México D.F.: Siglo XXI.
- . 2009a. *El capital (I)*. Traducido por P. Scaron. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 2009b. *El capital (I), capítulo VI inédito: Resultados del proceso*

- inmediato de producción*. Traducido por P. Scaron. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 2009c. *El capital (II)*. Traducido por P. Scaron. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 2009d. *El capital (III)*. Traducido por L. Mames. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 2012. *Cuaderno Spinoza*. Editado y traducido por N. González Varela. Barcelona: Montesinos.
- MARX, K., Y F. ENGELS. 1959-90. *Werke*. 47 vols. Berlin: Dietz.
- . 1962. «Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 2, pp. 3-223. Berlin: Dietz.
- . 1963. *Werke*. Vol. 27. Berlin: Dietz.
- . 1966a. *Escritos económicos varios*. Traducido por W. Rocés. México, D. F.: Grijalbo.
- . 1966b. *Werke*. Vol. 34. Berlin: Dietz.
- . 1967. *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Traducido por W. Rocés. México, D. F.: Grijalbo.
- . 1970a. *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*. Traducido por W. Rocés. Barcelona: Grijalbo.
- . 1970b. *Acerca del colonialismo*. Moscú: Progreso.
- . 1971. *La sagrada familia o Crítica de la crítica crítica: contra Bruno Bauer y consortes*. Traducido por C. Liacho. Buenos Aires: Claridad.
- . 1973. *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago.
- . 1974a. *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Barcelona: Grijalbo. [Esta edición reproduce algunos textos ya aparecidos en las «Obras escogidas» de Carlos Marx y Federico Engels, publicadas por Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, en 1951].
- . 1974b. *Werke*. Vol. 32. Berlin: Dietz.
- . 1975-92. *Gesamtausgabe (MEGA<sup>2</sup>)*. Berlin: Dietz.
- . 1976a. *Obras*. Traducido por M. Sacristán. Vol. 40. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1976b. *Obras*. Traducido por M. Sacristán. Vol. 41. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1977a. *Obras*. Traducido por J. Pérez Royo. Vol. 21. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1977b. *Obras*. Traducido por J. Pérez Royo. Vol. 22. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1977c. «Manifest der Kommunistischen Partei». En *Werke*, de K.

- Marx y F. Engels, vol. 4, pp. 459-93. Berlin: Dietz.
- . 1978a. *Obras*. Traducido por J. M. Ripalda. Vol. 5. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1978b. *Obras*. Traducido por P. Scaron. Vol. 6. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1978c. *Obras*. Traducido por L. Mames. Vol. 9. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1978d. «Die deutsche Ideologie». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 3, pp. 9-543. Berlin: Dietz.
- . 1978e. «La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y compañía». En *Obras*, editado por M. Sacristán, traducido por P. Scaron, vol. 6, pp. 1-248. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1979. *Obras*. Traducido por L. Mames. Vol. 10. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1980a. *Obras*. Traducido por M. Sacristán. Vol. 42. Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- . 1980b. *Escritos sobre Rusia*. Editado por J. Aricó. Traducido por F. Blanco, O. Terán, M. Martín, y C. Ceretti. 2 vols. México, D. F.: Pasado y Presente - Siglo XXI.
- . 1981a. *Obras escogidas*. 3 vols. Moscú: Progreso.
- . 1981b. «Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 11-81. Moscú: Progreso.
- . 1981c. «Manifiesto del Partido Comunista». En *Obras escogidas*, de K. Marx y F. Engels, vol. 1, pp. 99-140. Moscú: Progreso.
- . 1987. «Vorrede zur zweiten russischen Ausgabe des “Manifests der Kommunistischen Partei”». En *Werke*, de K. Marx y F. Engels, vol. 19, pp. 295-96. Berlin: Dietz.
- . 1998-. *Gesamtausgabe* (MEGA<sup>2</sup>). Berlin: Akademie Verlag.
- . 2003. *Escritos sobre literatura*. Traducido por F. Aren, S. Rotemberg, y M. Vedda. Buenos Aires: Colihue.
- . 2006. *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la «Nueva Gaceta Renana»*. Traducido por W. Rocés. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- MASSOLO, A.. 1969. «“Enttäusserung”, “Entfremdung” nella Fenomenologia dello Spirito». *Hegel-Studien* 4: 81-91.
- McLELLAN, D.. 1972. *Marx before marxism*. London: Penguin Books.
- . 1977. *Karl Marx. Su vida y sus ideas*. Traducido por J. L. García Molina. Barcelona: Crítica.
- MEHRING, F.. 1968. *Carlos Marx. Historia de su vida*. Traducido por W. Rocés. Barcelona: Grijalbo.

- MERKER, N.. 1974. *Marxismo e storia delle idee*. Roma: Editori Riuniti.
- . 2010. *Karl Marx. Vita e opere*. Roma-Bari: Laterza.
- MÉSZÁROS, I.. 1978. *La teoría de la enajenación en Marx*. Traducido por A. M. Palos. México D.F.: Era.
- MODONESI, M.. 2010. *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO-Prometeo Libros.
- MONDOLFO, R.. 1952. *Il materialismo storico in Federico Engels*. Firenze: La Nuova Italia.
- . 1968. *Umanismo di Marx: studi filosofici 1908-1966*. Editado por N. Bobbio. Torino: Einaudi.
- MORFINO, V.. 2006. «La sintaxis de la violencia entre Hegel y Marx». Traducido por M. Gainza. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento* 1 (abril): 47-58.
- . 2007. «La temporalidad plural de la multitud». Traducido por R. Peña León. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento* 4 (diciembre): 5-30.
- . 2009. «Marx pensador de la técnica». Traducido por C. Casanova y R. Karmy Bolton. *Archivos. Revista de Filosofía* 4: 161-84.
- . 2010. «¿Qué es la multitud?». Traducido por R. Peña León. *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento* 9 (julio): 182-87.
- MORSINK, J.. 1999. *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- MUSTO, M., ED.. 2005. *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*. Roma: Manifestolibri.
- . , ed. 2008. *Karl Marx's Grundrisse: foundations of the critique of political economy 150 years later*. London & New York: Routledge.
- . 2010. «Difusión y recepción de los Grundrisse en el mundo». *Herramienta web* 7 (diciembre). <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-7/difusion-y-recepcion-de-los-grundrisse-en-el-mundo>.
- NAPOLEONI, C.. 1976. *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*. Traducido por A. M. Palos. México, D. F.: Era.
- . 1987. *Smith, Ricardo, Marx. Considerações sobre a história do pensamento econômico*. Traducido por J. Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Graal.
- NATOLI, S.. 1989. *Giovanni Gentile: filosofo europeo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- NEGRI, A.. 2001. *Marx más allá de Marx*. Traducido por C. Prieto del



- Campo. Madrid: Akal.
- NICOLAEVSKY, B., y O. MAENCHEN-HELFEN. 1965. *Karl Marx*. Traducido por R. Drudis Baldrich y R. Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid: Ediciones Cid.
- NICOLAEVSKI, B.. 1980. «Marx y el problema ruso». En *Escritos sobre Rusia II*, de K. Marx y F. Engels, traducido por F. Blanco, pp. 9-17. México, D. F.: Pasado y Presente - Siglo XXI.
- NIKOLAJEWSKI, B.. 1924. «Marx und das russische Problem». *Die Gesellschaft* 1 (4): 359-66.
- NUN, J.. 1989. *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- PARINETTO, L.. 1969. *La nozione di alienazione in Hegel, Feuerbach e Marx*. 2ª ed. Milano: La Goliardica.
- . 2012. *Teorie dell'alienazione: Hegel, Feuerbach, Marx*. Milano: Shake.
- PETRUCCIANI, STEFANO. 2009. *Marx*. Carocci.
- PICCIONI, L., B. CROCE, y G. GENTILE. 1983. *Ideologia e filosofia del neoidealismo italiano*. Urbino: Università degli studi di Urbino.
- POSTONE, M.. 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Traducido por M. Serrano. Madrid: Marcial Pons.
- . 2007. *Marx reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*. Traducido por A. Riesco Sanz y J. García López. Madrid: Traficantes de sueños.
- «Produzione e politica». 1920. *L'Ordine Nuovo. Rassegna settimanale di cultura socialista* I (35) (24 de enero).
- RANCIÈRE, J.. 1975. *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Galerna.
- RESCH, R. P.. 1992. *Althusser and the renewal of Marxist social theory*. Berkeley: University of California Press.
- RICCHINI, C., E. MANCA, y L. MELOGRANI, ED.. 1987. *Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*. Roma: L'Unità.
- RIECHMANN, J.. 2009. *La habitación de Pascal. Ensayos para fundamentar éticas de suficiencia y políticas de autocontención*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- ROIES, A.. 1971. *Lectura de Marx por Althusser*. Barcelona: Estela.
- ROSDOLSKY, R.. 2004. *Génesis y estructura de El Capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*. México, D. F.: Siglo XXI.
- ROSSI, M.. 1963. *Marx e la dialettica hegeliana. II. La genesi del materialismo storico*. Roma: Editori Riuniti.
- ROUSSEAU, J. J.. 2007. *Contrato social*. Traducido por F. De los Ríos. Madrid: Espasa-Calpe.
- RUBEL, M.. 1970. *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*. Traducido

- por S. Karsz. Buenos Aires: Paidós.
- . 1974. *Crónica de Marx. Datos sobre su vida y su obra*. Traducido por J. Marfà. Barcelona: Anagrama.
- RUBIN, I. I.. 1974. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. Traducido por N. Míguez. Córdoba (Argentina): Pasado y Presente.
- RUGE, A., ED.. 1843a. *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. Vol. 1. 2 vols. Zürich-Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs.
- . , ed. 1843b. *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*. Vol. 2. 2 vols. Zürich-Winterthur: Verlag des literarischen Comptoirs.
- SACRISTÁN, M.. 1983. *Sobre Marx y marxismo. Panfletos y materiales I*. Barcelona: Icaria.
- . 1984. *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona: Icaria.
- . 1987. *Pacifismo, ecología y política alternativa*. Barcelona: Icaria.
- SAN AGUSTÍN. 2007. *La ciudad de Dios*. Traducido por R. M. Marina Sáez. Madrid: Gredos.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A.. 1978. *Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser*. Madrid: Alianza.
- . 1980. *Filosofía de la Praxis*. 3.<sup>a</sup> ed. México, D. F.: Siglo XXI.
- . 1998. *Filosofía, praxis y socialismo*. Buenos Aires: Tesis 11.
- SARTRE, J. P.. 1963. *Crítica de la razón dialéctica*. Traducido por M. Lamana. Buenos Aires: Losada.
- SAUSSURE, F. DE. 1945. *Curso de lingüística general*. Traducido por A. Alonso. Buenos Aires: Losada.
- . 1995. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot & Rivages.
- SAY, J. B.. 1839. *Tratado de Economía política, o Exposición sencilla del modo en que se forman, se distribuyen y se consumen las riquezas*. Traducido por J. Sánchez Ribera. Vol. 1. Girona: Imprenta y librería de V. Oliva.
- SCARON, P.. 2009. «Advertencia del traductor». En *El Capital (I)*, de K. Marx, pp. VII - XLI. México, D. F.: Siglo XXI.
- SCHMIDT, A.. 1975. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Traducido por J. Carabaña. Madrid: Taurus.
- . 1976. *El concepto de naturaleza en Marx*. Traducido por J. M. T. Ferrari de Prieto y E. Prieto. Madrid: Siglo XXI.
- SHANIN, T., ED.. 1990. *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Traducido por G. Baravalle. Madrid: Revolución.
- SIGNORINI, A.. 1966. *Il giovane Gentile e Marx*. Milano: A. Giuffrè.
- SMITH, A.. 1979. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of*

- Nations*. Vol. 1. 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- STIRNER, M.. 1972. *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam.
- . 1976. *El único y su propiedad*. Traducido por P. González Blanco y M. Aldao. México, D. F.: Juan Pablos.
- «stumbling block». 2006. *Merriam-Webster online dictionary*. Merriam-Webster, Inc. <http://www.merriam-webster.com/dictionary/stumbling+block>.
- TARCUS, H.. 2008. «¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la “cuestión rusa”.» *Andamios* 4 (8) (junio): 7-32.
- TIMPANARO, S.. 1970. *Sul materialismo*. Pisa: Nistri-Lischi.
- . 1973. *Praxis, materialismo, estructuralismo*. Traducido por F. Cusó. Barcelona: Fontanella.
- TOSCANO, A.. 2014. «Profecía congelada: el Manifiesto Comunista hoy». Traducido por S. Arribas. *Isegoría* 50: 37-43. doi:10.3989/isegoria.2014.050.03.
- TOSEL, A.. 1991. *Marx en italiques. Aux origines de la philosophie italienne contemporaine*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.
- . 1995. «Le Marx actualiste de Gentile et son destin». En *La philosophie de Marx. Études critiques*, de G. Gentile. Mauvezin: Trans Europ Repress.
- TRONTI, M.. 2001. *Obreros y capital*. Traducido por O. Chávez Hernández, D. Gámez Hernández, y C. Prieto del Campo. Madrid: Akal.
- TROTSKI, L.. 2004. *Problemas de la vida cotidiana*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- VIGNA, C.. 1977. *Le origini del marxismo teorico in Italia. Il dibattito tra Labriola, Croce, Gentile e Sorel, sui rapporti tra marxismo e filosofia*. Roma: Città Nuova.
- «Vishnu». 2013. *Encyclopedia Britannica*. Accedido julio 27. <http://global.britannica.com/EBchecked/topic/630506/Vishnu>.
- WALLERSTEIN, I., y E. BALIBAR. 1991. *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.
- WEIL, S.. 1995. *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Barcelona: Paidós.
- ZANARDO, A., ED.. 1974. *Storia del marxismo contemporaneo*. Milano: Feltrinelli.