2
2ej

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Filosofía y Letras

LA CATEGORIA DE ENAJENACION EN EL TOMO I DE *EL CAPITAL* DE CARLOS MARX

FAC. DE FILOSOFIA Y LETRAS
SRIA. ACADEMICA DE SERVICIOS ESCOLARES

TESIS

Que para obtener el título de*
LICENCIADO EN FILOSOFIA
presenta:

ELADIO CORNEJO SERRATO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

México, D. F. 1999

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

269686

Universidad Nacional Autónoma de México
UNAM
Biblioteca Central
Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Miguel Cornejo Lule (04/05/1927-20/08/1997), mi padre: el hombre de quien aprendí una relación adecuada, humana, con la montaña y otras formas sutiles de lucha contra el capital en tanto capital.

INDICE.

pp.

1. Introducción.....1

2. Marx ante Hegel, Adam Smith y David Ricardo.....7

2.1.Marx ante Hegel.....7

2.2. Marx ante Adam Smith y David Ricardo.....76

3. La categoría de enajenación en el Tomo I de *El Capital* de Carlos Marx.....92

4. Conclusión.....127

5. Bibliografía.....132

1. INTRODUCCION.

La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme cúmulo de mercancías, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza.[1]

La sociedad capitalista es una sociedad mística desde antes de conocerla. Ocurren en ella demasiadas cosas sobrenaturales, aunque sus apologistas la presenten como una sociead totalmente natural. Uno de los aspectos fundamentales del proceso de su conocimiento tiene que ser su desmistificación. Pero, mientras las personas sólo sueñen con una sociedad nueva sin conocer en forma científica-filosófica la sociedad vigente, el desorden establecido no tendrá problemas. Es necesario ponerse a trabajar revolucionariamente tanto en la teoría como en la práctica.

[1] Marx, Carlos. *El Capital*. p. 43.

La categoría de enajenación de *El Capital* de Carlos Marx, es una categoría olvidada, negada, enterrada, que necesita ser desempolvada, recordada, reivindicada, desenterrada, porque quizá de su comprensión dependa, fundamentalmente, la formulación correcta de la praxis revolucionaria, y en consecuencia la liberación definitiva de la humanidad, de los pueblos en general y del proletariado en particular.

El análisis del papel de la categoría de enajenación en la obra cumbre de Marx, *El Capital*, sin duda alguna, demuestra que esta categoría, lejos de que en esta obra desaparezca, es de una importancia fundamental. La fetichización económica no es más que la expresión económica de la enajenación que, además, revela la forma esencial de la enajenación: la de la actividad productiva material. Por lo tanto, el esclarecimiento de esta categoría es muy importante para el correcto entendimiento de la problemática económica, política, filosófica, en una palabra ideológica y social actual del mundo.

Marx, retoma de Hegel la categoría de enajenación: la enajenación del individuo frente al

Estado. El mismo Hegel se sirve para profundizar esta categoría de la observación de la producción material, de la vida material, la sociedad civil; aunque Hegel sólo entiende la actividad productiva como objetivación y mecanismo que sirve para liberar al trabajador en el plano de la conciencia; Marx entiende esta actividad como actividad productiva enajenada.

Con la categoría de enajenación, Marx, logra penetrar en el discurso de la economía política clásica inglesa, y elevarse del plano apologético de ese discurso al plano revolucionario, es decir al punto de vista del proletariado. Es dentro del marco de este punto de vista, que a su vez está dentro del marco mayor de la categoría del trabajo enajenado, donde el trabajo adquiere una significación filosófica, al ser concebido como absolutamente indispensable en el proceso de autoproducción y autocreación del hombre. El trabajo en el sistema capitalista es un trabajo enajenado, y la lucha revolucionaria por desenajenar el trabajo es la lucha revolucionaria más importante.

Ahora bien, no se puede realizar una praxis revolucionaria adecuada, mientras no se comprenda con profundidad la enajenación del trabajo. Pero tampoco se puede posponer la praxis revolucionaria, hasta que la enajenación del trabajo se comprenda por toda la masa de trabajadores en potencia y en acto; ni Marx, ni Engels, ni Lenin, ni el Ché, lo hicieron así. El revolucionario sabe que su primera obligación, como obligación interior, es la de hacer la revolución, y a lo largo de esa práctica va comprendiendo la enorme importancia del entendimiento de la enajenación del trabajo.

En *El Capital*, la teoría marxista de la enajenación desemboca en un análisis de la mercancía, porque ésta es la célula de la sociedad capitalista y, porque el hombre mismo ha advenido en una mercancía por obra y gracia de la mercancía capital; el capital es el verdadero Dios de esta mundo, al que ha hecho a su imagen y semejanza. Dentro del fetichismo de las mercancías, el hombre aparece como una mercancía más. Las cosas mantienen entre sí relaciones sociales personales, y los hombres mantienen entre sí relaciones de cosas o impersonales. Los seres humanos sólo se relacionan a

través de las cosas, no por sí mismos, sino sólo teniendo como mediación cosas, es decir sólo como seres cosificados.

La enajenación de la sociedad capitalista adquiere su punto culminante en el plusvalor. El plusvalor es el robo invisible del hombre trabajador por parte del capital, es la absolutización invisible del sentido del tener y la negación invisible de todos los demás sentidos, incluyendo el sentido de la razón. El plusvalor es la representación conceptual del proceso de destrucción del hombre como hombre en la sociedad capitalista. Pero, al mismo tiempo, el plusvalor es también la prueba invisible de que el hombre es un ser creador, y de que como ser creador construye un mundo social humano que, bajo la forma de objetos despojados de su subjetividad, se convierte en el sujeto que domina y aplasta a los hombres al convertirlos en objetos.

Marx señala la enajenación, pero postula también su superación a través de una liberación humana. La enajenación se da en un marco de contradicciones, donde la contradicción fundamental es la que se da entre el trabajo y el capital, y ésta

es una lucha social. Todas estas contradicciones implican su superación, a partir del momento en que la producción burguesa se vuelve irracional, que es el momento en el que comienza el desequilibrio entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones sociales de producción.

El problema de si no hay más sociedad posible que la sociedad capitalista es el problema de si, el ser humano acabará aplastado por las fuerzas que él mismo ha creado o no; o no en el sentido estricto de si es capaz de dominar todas las fuerzas que lo degradan como ser humano al nivel de una máquina biológica. Ante este problema, la superación de la propiedad privada burguesa de los medios de producción, y la institución de la propiedad comunista de ellos, se revela necesaria e indispensable para la superación de la enajenación.

2. MARX ANTE HEGEL, ADAM SMITH Y DAVID RICARDO.

La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades humanas del tipo que fueran. La naturaleza de esas necesidades, el que se originen, por ejemplo, en el estómago o en la fantasía, en nada modifica el problema. Tampoco se trata aquí de cómo esa cosa satisface la necesidad humana: de si lo hace directamente, como medio de subsistencia, es decir, como objeto de disfrute, o a través de un rodeo, como medio de producción.[2]

2.1. MARX ANTE HEGEL.

El lugar en el que convergen todas las objeciones de Carlos Marx, al Hegel del sistema y al mismo tiempo todos los elogios al Hegel de la *Fenomenología del espíritu,* es la concepción hegeliana de la historia. Según Marx, en el contexto

[2] *Ibidem.* p. 43.

del hegelianismo se incuba el germen de un gran salto histórico con respecto a la tradición metafísica de occidente; pero el sistema hegeliano, a pesar de esa fecundidad, no deja de ser en múltiples sentidos un nuevo producto de la metafísica tradicional; es decir, una nueva repetición de sus problemas y de su lenguaje.

Para Marx, el mayor mérito de Hegel fue haber descubierto la negatividad como el fundamento de la historia. Hegel descubre la autogénesis humana como proceso; presenta al hombre real como resultado de su propio trabajo consciente; sin embargo, hay una gran inconsecuencia respecto a esta tesis en Hegel, y consiste en haber presentado la historia humana como la historia del espíritu abstracto contenido en la humanidad. Según Marx, el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* es, pues, el Hegel que explica la historia como autogénesis del hombre; en cambio, el Hegel del sistema hegeliano, es el que convierte a la historia en el proceso de desenvolvimiento y demostración de la verdad del Espíritu. Cabe aclarar que, el Hegel de la *Fenomenología*, que pondera Marx, no es el Hegel de la *Fenomenología* en su totalidad, es solamente el Hegel que descubre el método que nos

muestra el movimiento interno de la historia; al lado de él, en la misma *Fenomenología*, se encuentra el Hegel que imprime un sentido metafísico al método, un sentido puramente especulativo, y que concibe la historia como un proceso que concluye finalmente en la figura del saber absoluto. El Hegel del saber absoluto es, por lo demás, el Hegel del sistema, puesto que el sistema no es otra cosa más que la exposición científica del saber absoluto.

> La experiencia que la conciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí, según su mismo concepto, nada menos que el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de tal modo que los momentos de la verdad se presenten bajo la peculiar determinabilidad de que no son momentos abstractos, puros, sino tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, a través de lo cual los momentos del todo son **figuras de la conciencia**.[3]

Ahora bien, esta distinción entre método y sistema es la misma que opera entre la visión hegeliana de la historia como un proceso dialéctico y la concepción del sujeto histórico como razón universal que se desarrolla hasta arribar a la verdad

[3] Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. p. 60.

de sí misma. Mas el método y el sistema de Hegel, lo mismo que las nociones de dialéctica y espíritu, se explican recíprocamente; en cuanto que el saber absoluto es la consumación de la verdad de la dialéctica, y el espíritu es la sustancia de la historia que es en sí movimiento dialéctico, es decir, unidad y oposición entre objetividad y subjetividad, entre realidad y conciencia; pero que todavía no es para sí tal, entre tanto su escisión interna no se manifiesta al propio tiempo como unidad.

Como es sabido, Marx vio en esta relación interna entre el método y el sistema de Hegel el signo revelador de que el sistema era el producto de una inconsecuente absolutización del método, y halló en esa inconsecuencia los puntos débiles de todo el pensamiento de Hegel. De hecho, todas las objeciones de Marx al hegelianismo, inclusive aquellas que explican ideológicamente su significado, giran en torno a esta cuestión. Sin embargo, dada la consabida proximidad de Marx a Hegel, en lo que concierne precisamente al método, y dado también el entrelazamiento que ostentan en Hegel las nociones de método y sistema, se hace necesario contrastar la

interpretación marxista de Hegel a la luz de una exposición hegeliana suficiente de la historia, que, como dijimos, es el ámbito en el que se traslucen los dos Hegel que ve Marx.

> Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. 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 aquella.[4]

Pensamos que particularmente el concepto de sujeto de la historia sirve a este propósito, en la medida en que constituye el punto preciso en el que los dos pensamientos confluyen y se separan. Pues, por un lado, Hegel muestra que la Razón entendida como sustancia o sujeto de la historia es actividad que produce al mundo, autoproduciéndose a través del mundo ella misma. Pero por el otro, la Razón parece elevarse por encima del hombre convirtiéndose en una especie de sujeto metafísico que se hace histórico para reconocerse finalmente como unidad de sí mismo y del mundo en el que actúa. Esto es, en la Razón,

[4] Marx, Carlos. *El Capital*. p. 20.

entendida como sujeto de la historia, se presentan, para Marx, los dos lados de Hegel, el positivo y el negativo.

Sin embargo, una exposición suficiente de la concepción hegeliana de la historia, abocada justamente al examen de la Razón como sujeto histórico, creemos que no puede llevarse a cabo satisfactoriamente si se prescinde de un examen profundo de las raíces ontológicas que tiene, en general, el concepto de sujeto en Hegel, y que especialmente se encuentran fijadas en la *Ciencia de la lógica*. Sólo un análisis de tal naturaleza puede ser capaz de mostrar, primero, que la historicidad, para Hegel, constituye el modo de ser propio en el que la sustancia se comporta como sujeto que se autoproduce al crear el mundo frente al que actúa; o dicho en otras palabras, que la historicidad constituye el modo de ser señalado en el que se eleva a la conciencia la dialéctica interna de la sustancia en general, y que consiste, precisamente, en este movimiento de autoproducción de sí misma a través del mundo objetivo que es su exteriorización. Y, segundo, que la *Lógica* viene a ser, a pesar de haber sido escrita después de la *Fenomenología*, la justificación

plena de lo que esta última postula como Razón o espíritu, que realiza en la historia el tránsito de lo que el espíritu es siempre: ser sí mismo en el ser otro, ser para sí, hasta la figura en la que es ser para sí para sí mismo, es decir, saber absoluto. Es necesario, pues, partir del concepto de sustancia que la *Lógica* nos despliega.

La sustancia es el ser como absoluta mediación de sí consigo mismo, la unidad de lo necesario y lo casual. La sustancia es el ser en todo ser como última unidad de la esencia y del ser. Por lo mismo, la sustancia no es sino lo que acaece como fenómeno, pero también como esencia, como la esencia que es inmanente a toda manifestación fenoménica y, sin embargo, lo opuesto de ella. Hegel define, por eso, a la sustancia como la capacidad que tiene la esencia de convertirse en fenómeno, es decir, de exteriorizarse y conservarse, empero, en dicha exteriorización. En Hegel, por consiguiente, la categoría de sustancia se entiende como movimiento, como proceso, precisamente como el movimiento que implica la mediación de la sustancia consigo misma; a diferencia de lo que desde Aristóteles se concebía como sustancia, a saber, como lo preyacente, lo

siempre permanente, inafectado, en cuanto tal, por sus diversas formas de manifestarse. Con ello Hegel invierte propiamente el sentido de la tradición: no es el accidente el que tiene lugar en la sustancia, sino más bien lo contrario, es la sustancia la que tiene lugar en la accidentalidad, pero al mismo tiempo como aquello que siempre rebasa lo accidental al disolverlo en sí mismo. En suma, la sustancia se define en la *Lógica* como el movimiento dialéctico de la esencia y la apariencia, es decir, como el devenir de la esencia a través de su exteriorización en el fenómeno. Sólo en la determinación de lo real como sustancia, pero de sustancia que se presenta como proceso, se llega a formular plenamente en el contexto de la *Lógica* el sentido del ser de lo real en general.

La sustancia es, por consecuencia, la totalidad de los accidentes, en los cuales se revela como su absoluta negatividad; esto es, como potencia absoluta, y a la vez como la riqueza de todo contenido. Dicho contenido no es, sin embargo, otra cosa que esta manifestación misma, ya que la determinación que se refleja en sí haciéndose contenido es ella misma sólo un momento de la forma que es absorbida por el poder de la sustancia. La sustancialidad es la absoluta actividad de la forma y el poder de la necesidad, y todo contenido no es sino un

momento que pertenece solamente a este proceso, el absoluto convertirse de la forma y del contenido una en el otro.[5]

Así, cuando Hegel se refiere a la razón como sustancia de la historia, tanto en la *Fenomenología del Espíritu*, como en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, recoge necesariamente el significado de sustancia como proceso y como totalidad de lo real, que se distingue precisamente del concepto de sustancia en la *Ciencia de la lógica*. Hegel dice que el espíritu o la razón como sustancia es potencia infinita y contenido infinito, porque la Razón no necesita condiciones de un material externo, no necesita de medios algunos como le ocurre a la acción finita, sino que la Razón se autoalimenta y se autoelabora. Para Hegel la Razón es la materia infinita de toda vida material y espiritual. Es, por lo tanto, innegable que el sentido de la historicidad de la Razón como sustancia de la historia tiene su fundamento en el significado ontológico de la sustancia como proceso, es decir, de lo real como devenir.

[5] Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. p. 114.

Pero si bien es cierto que la historicidad conserva, como devenir de la Razón, el movimiento dialéctico de la sustancia de la que habla la *Lógica*, no resulta claro, sin embargo, qué significa la posición de la sustancia como Razón ni qué es lo histórico como forma en que se cumple en la determinación de la Razón la dialéctica de la sustancia. La *Fenomenología* es, en principio, la clave para dar respuesta a estas preguntas; no obstante, sigue siendo la *Lógica* la infraestructura de la explicación fenomenológica.

La *Fenomenología* muestra que lo histórico es el movimiento mismo de la sustancia como Razón antes de arribar a la dimensión en la que la sustancia es la Razón para sí misma, o lo que es igual, antes de que la Razón se sepa a sí misma como toda forma de realidad. Pero lo histórico representa, en tanto que modo destacado de ser de la Razón como sustancia, una consumación de la verdad del ser de la sustancia en general, cuya esencia consiste en comportarse como unidad de su escición interna, y en esto es más explícita la Lógica que la *Fenomenología*; pues como se sabe, la exposición del concepto de verdad en la

Lógica es gradual. De hecho, todas las categorías representan en ella, los distintos estadios del desarrollo de la exposición de la verdad de la idea absoluta; esto es, van apareciendo como los distintos momentos por los que atraviesa el movimiento dialéctico en su despliegue hacia su propia verdad; movimiento que, no obstante, desde su comienzo es ya lo verdadero, pero que no por ello se repite en todas las figuras del desarrollo de la exposición de idéntico modo, llevando consigo el mismo contenido de la veradad que aparece por vez primera en el tratado. Es menester preguntarse, entonces, concretamente, qué lugar ocupa la determinación de la historicidad en el contexto de la *Lógica*, respecto a la determinación de la sustancia como mediación de sí consigo misma; o bien, en qué estriba exactamente para Hegel la racionalidad de la sustancia, antes que pensar la historicidad de la que habla la *Fenomenología*.

> El contenido de que carecen las formas lógicas, no es más que una base firme y una concreción de aquellas determinaciones abstractas; y esta esencia sustancial suele buscarse para ellas en su exterior. Pero la misma razón lógica es lo sustancial o real, que contiene en sí todas las determinaciones abstractas, y constituye su unidad sólida, absolutamente concreta.[6]

[6] Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. p. 45.

Ya hemos dicho que la historicidad es el modo propio en que la sustancia racional se busca a sí misma; hemos afirmado además que para Hegel, cuando la Razón se sabe a sí misma se sabe también ser toda realidad, por cuanto la Razón es la unión suprema del saber del objeto y saber de sí misma, es la certeza de que sus determinaciones son tanto determinaciones objetivas, determinaciones de la esencia de las cosas, como al mismo tiempo nuestros propios pensamientos. La tan conocida tesis de Hegel de que todo lo real es racional y de que todo lo racional es real representa, justamente, la superación de la filosofía kantiana que mantuvo, en última instancia, separadas a la Razón y a las cosas. Como se sabe, Hegel fue absolutamente consciente de ello, la introducción a la *Fenomenología* es un testimonio de que su autor sabía que daba un paso más allá de Kant en este respecto y que, además, en ese paso consistía lo determinante de su pensamiento. Pues según Hegel el temor a errar, al darse por supuesto que entre el saber y la verdad, es decir, entre el pensamiento y el objeto, media un abismo infranqueable, resulta ser, paradójicamente, un temor a la verdad, en la medida en que la verdad consiste, ante todo, en la

unidad del pensamiento y el ser, del sujeto y el objeto, y sólo en el interior de esa verdad, que es su unidad originaria, pueden ser ambos lo que son el uno para el otro. Hegel formuló, así, que la dialéctica que explica el movimiento de la conciencia en relación a su objeto es el mismo movimiento que ocurre internamente en la realidad del objeto, en virtud de que el ser de la cosa no es tal como aparece en la percepción o representación, sino tal como es conceptuado en el verdadero pensar. Por eso, mucho más tarde, en lo que se conoce como *Propedéutica filosófica*, después de definir al pensamiento a la manera kantiana como un conocimiento y recolección de lo múltiple de la intuición en una unidad, Hegel agrega enfáticamente que no hay que entender esto como si la función unificadora del pensamiento adviniese sólo por su acción a lo múltiple de los objetos de la percepción, sino que la unidad pertenece también al objeto y constituye con sus determinaciones su propia naturaleza.

El saber es idéntico al objeto en el fenómeno de la verdad, no porque el objeto sea el resultado siempre del movimiento del saber solamente, sino porque el objeto tal y como es en sí mismo constituye

la misma síntesis entre la unidad y multiplicidad que acaece en el saber. También el ente se halla escindido en su interior en esencia y apariencia. La existencia de esa escición no niega la unidad del ente, más bien consiste en ella. Hegel denominó conceptuación a este comportamiento del ente como unidad y escición que se produce de igual manera en el yo del saber respecto al cual el ente constituye su objeto. En cuanto tal comportamiento, el ser del ente es un salir de sí mismo, un mostrarse (la apariencia es la manifestación sensible de la esencia), un pasar a ser lo que no es y, sin embargo, seguir siendo en eso que no es. El concepto es la verdad de esa diferencia interna del ente que se remonta, por cierto, hasta la primera categoría de la *Lógica*: el ser para sí. Por eso la categoría del ser para sí fija, propiamente, desde su comienzo, el rumbo entero de la investigación de la obra, perviviendo en el interior de cada uno de sus momentos, hasta llegar al estadio de la verdad de la idea absoluta.

Ahora bien, el ser para sí determina propiamente la posición de la sustancia como objeto. Pero, al igual que como ocurre con la idea de

conceptuación, la categoría de subjetividad a la que se elude no se refiere a ninguna subjetividad empírica o psicológica, es, en cuanto modo de nombrar el comportamiento real del ente, una categoría originariamente ontológica. Lo mismo sucede con el Yo con que a veces nombra Hegel al ser en y para sí del ente entendido como mediación de sí consigo mismo a través de su diferencia interna. El Yo de la *Lógica* no es un yo del conocimiento. El ser del Yo, ahí, tiene también el sentido del ser consigo mismo en el ser otro del concepto. No obstante, el uso de estos tres términos, concepto, Yo, sujeto, aún teniendo notablemente el carácter ontológico señalado, tiene también un sentido epistemológico manifiesto expresamente por Hegel. Las determinaciones cuyo movimiento tiene lugar en el plano del ser son también las determinaciones internas de la conciencia, en la medida exacta en que la conciencia es el ser mismo puesto como ser ya sabido, y en que el saber es el sentido propio del ser real. La conciencia es señaladamente el modo propio en que el ser se comporta como escindido en ser sí mismo y ser otro (saber y objeto). Hegel ve en la conciencia -precisamente en la relación que la conciencia guarda con el objeto- la misma conexión

que la esencia guarda con el fenómeno, es decir, el mismo mecanismo del ser para sí con el que se designa desde su comienzo en la *Lógica* la verdad originaria del ser en la esfera de la inmediatez de la cual se parte. El concepto, entendido entonces como producto del pensar del hombre, reproduce la dialéctica objetiva del concepto entendido como modo de ser real del ente. Sin embargo, el vínculo interno entre ambos sentidos del concepto (el objetivo y el subjetivo) requiere ser minuciosamente examinado. Tiene su explicación, acaso más decisiva, en la noción de vida como la primera figura de la idea.

Hegel dice que, en la medida en que el concepto está unido inmediátamente con su realidad y a la vez no se distingue de ella, la idea (la unidad del concepto y la realidad es la vida). Además agrega que, en cuanto unidad inmediata del concepto y de la existerncia determinada, la vida es un todo tal en el que las partes nada son para sí, sino mediante el todo y en el todo, y que el todo es justamente mediante las partes. La vida es, según esto, la primera figura de la idea, en cuanto que expresa -lo mismo en su acepción de vida natural que en la de vida espiritual- la unidad que disuelve en ella misma

todas aquellas determinaciones respecto a las cuales el ser viviente se comporta como sujeto plenamente. La vida es el modo de ser en el que la sustancia viviente se comporta como mismidad frente al mundo exterior ante el cual actúa apropiándoselo y consumiéndolo, es decir, negándolo para afirmárse a sí misma como ser para sí por medio de esa apropiación y consumo. Sigue siendo, en consecuencia, la unidad y la escisión dentro de la unidad lo que Hegel acentúa como lo esencial de la vida. Mas el hecho de que Hegel vea en esta figura la reiteración del mismo mecanismo que la sustancia en general lleva consigo, no quiere decir que el comportamiento de la vida repita de igual manera en la descripción hegeliana del movimiento dialéctico del ser para sí presente en todas las determinaciones de la realidad, sin representar por sí mismo nada verdaderamente específico. Así como el concepto expresa en la *Lógica* que el ser verdadero de la sustancia, su consumación y libertad, y la idea constituye la unidad del concepto y la realidad, la vida como primera figura de la idea representa plenamente la actividad reflfeja del concepto: ser sí mismo en el ser otro; en virtud de que el ente viviente actúa plenamente como Yo, como ser para sí, al comportarse frente a la

naturaleza del mismo modo que el sujeto del conocimiento se comporta hacia el objeto, presuponiéndolo como lo contrapuesto a él y al mismo tiempo convirtiéndolo en ser para él. Hegel ve en las funciones vitales como la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción, ciertamente el mismo movimiento interno del ser para sí, pero ahora puesto en la determinación en la que lo viviente alcanza a expresarse manifiestamente como sujeto, es decir, como ser reflejo en sí mismo, aunque esta reflexión no sea consciente.

> El objeto, que para la autoconciencia es lo negativo, es a la vez, para nosotros o en sí, algo retornado a sí mismo, como por su parte la conciencia. A través de esta reflexión, en sí mismo, el objeto ha devenido vida. Lo que la autoconciencia distingue de sí misma como **lo que es** tiene también en sí, en cuanto se lo pone como lo que es, no sólo el modo de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflejado en sí mismo, y el objeto de la apetencia inmediata es algo vivo.[7]

Por eso, en la *Fenomenología del espíritu* el concepto de autoconciencia se encuentra íntimamente ligado al concepto de vida. No porque la vida en el sentido descrito sea en todos los casos vida

[7] Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espírotu.* pp. 108-109.

autoconsciente, sino porque la realidad de la autoconciencia refleja en cuanto tal, el sentido interno del actuar de la vida. De nueva cuenta, la autoconciencia frente a la vida -entendida ésta como la expresión plena del concepto-, no constituye **strictu sensu** la misma determinación del ser de la vida, sino la figura que supera el mecanismo simple del proceso de la vida y expresa su verdad íntima. La autoconciencia es la vida misma, pero al mismo tiempo una determinación ulterior de ella, porque la unidad unificante y de autoigualdad específica del ser para sí de la vida se expresa plenamente en el obrar de la autoconciencia. La autoconciencia representa, pues, el grado inmediato superior a la catagoría de la vida en donde aflora y puede aflorar la verdad del movimiento dialéctico que la idea de la vida retrotrae desde su cumplimiento inmediato en el ente en general hasta ella misma. Dice Hegel que sólo un ser, en el modo de la autoconciencia cumple la unidad unificante y de autoigualdad de la vida.

Hemos de advertir, sin embargo, que en el itinerario que sigue la *Lógica*, ni la idea de historicidad que aquí nos ocupa ni la idea de autoconciencia que acabamos de tocar, aparecen

propiamente en cuanto tales. La *Lógica* no se ocupa directamente de la historicidad ni de la autoconciencia porque ambos conceptos son objeto específico de la "Filosofía del Espíritu", en tanto que la última parte del sistema, o bien de la *Fenomenología*. En la *Lógica* se ve el desenvolvimiento del concepto puro y de la idea abstracta, frente a la naturaleza y al espíritu humano que constituyen la realidad de la idea. No obstante, la historicidad y la autoconciencia, al fin caracteres propios del concepto metafísico de espíritu, tienen su fundamento en la concepción hegeliana del ser en general. Puede decirse, entonces, que implícitamente la *Lógica* da cuenta de ellas al pasar de la idea de la vida a la idea del conocer y a la idea del bien, es decir, aquella parte en la que, si como resulta innegable, el espíritu sólo se nombra en su carácter puramente formal o abstracto y no real u objetivo, está, sin embargo, definido como resultado del desarrollo de la exposición de la vida como primera figura de la idea. El concepto de espíritu en la *Lógica*, y asimismo las determinaciones de historicidad y autoconciencia son también determinaciones de la idea. Así es que la noción de autoconciencia definida en relación a la vida nos separa de la *Lógica* y, empero, no nos deja

salir de ella. La autoconciencia como un modo específico de ser se explica a partir de la esencia del sujeto viviente que funge como unidad negativa respecto al mundo externo (tanto orgánico como inorgánico) a expensas del cual la vida se autoproduce. Mas la realidad de la autoconciencia no encarna en toda criatura viviente y tampoco en la realidad de la vida tal y como inmediatamente ésta se da. Hemos de decir, en todo caso, entonces, que la autoconciencia es la figura en la cual la vida resulta concebida, pero no toda vida es capaz de concebirse a sí misma como vida, es decir como un obrar que es, aun en su inmediatez, ser para sí. La autoconciencia representa, entonces, frente a la vida, el modo en el cual el ser para sí, que es la vida, se manifiesta como tal, como ser para sí; por cuanto la autoconciencia es la certeza que la conciencia tiene de ser la vida reflejada en sí misma, esto es, de ser el modo en el que el comportamiento del individuo viviente es para él mismo apropiación del mundo externo en relación al cual obra, y este obrar el movimiento por cuya vía el mundo deja de aparecer como mera exterioridad ajena al ser viviente y se manifiesta como objetividad presupuesta por él. La autoconciencia es, en suma, la

figura en la que el mundo externo aparece como lo contrapuesto por el ser de la vida. Sólo en la posición de la autoconciencia, la objetividad es manifiestamente el ser otro del sujeto y al propio tiempo el sujeto mismo exteriorizado, es decir, identidad del yo en el seno de la diferencia del yo y el objeto.

Mas con la concepción de la autoconciencia como la verdad de la vida, la ontología hegeliana se centra en el fenómeno humano. El concepto de espíritu de Hegel no es nada diferente al ser de la vida humana. Solamente el hombre es capaz de llevar a la verdad la esencia del ser alojada en el comienzo de la Lógica en la categoría del ser para sí; pues sólo el hombre puede distinguir, en cuanto ser consciente, al mundo externo como alteridad de él y al mismo tiempo conceptuar esa alteridad como mismidad, es decir, ser sí mismo en el ser otro y saber de ello, o lo que es igual, comportarse para sí mismo como sujeto. Sin embargo, este saber -que es, por cierto, el saber culminante del hegelianismo- no se logra para Hegel con la mera aparición del hombre como tal, sino que constituye el resultado de un largo proceso en el que el espíritu marcha hacia la posición en la

que descubre su verdad interna como la identidad de la identidad y la alteridad que lleva dentro de sí. En este largo proceso Hegel ve el sentido originario de la historia. Sólo el espíritu es, en su desarrollo, el ser propiamente histórico. Además, el saber del espíritu de sí mismo tampoco puede ser obra de una autoconciencia individual, tiene que serlo, por fueza, de una autoconciencia colectiva; pues la autoconciencia sólo se reconoce a sí misma como tal mediante su relación con otra autoconciencia. El espíritu es, palmariamente en Hegel, una pluralidad de autoconciencias; pero una pluralidad genérica, es decir, una pluralidad que es al mismo tiempo unidad. El espíritu es siempre, en cuanto espíritu real y objetivo, un pueblo, cuya unidad, dice Hegel, se expresa en el Estado, en la moral, en el derecho, y en general en todo aquello que es fruto de su existencia real. Dos son los aspectos que deben de tenerse en cuenta en la noción hegeliana de espíritu en primera instancia: que el espíritu es la sustancia de la historia y además que es ser social.

El Estado es la voluntad divina como Espíritu presente y que se despliega en la forma real y en la organización de un mundo. Los que quieren aferrarse a la forma de la religión

frente al Estado se conducen como los que en el conocimiento creen tener la razón cuando se detienen sólo en la **esencia** y no preceden desde esta abstracción a la **existencia**; o, también, como los que sólo quieren un **bien abstracto** [...] y reservan al capricho la determinación de lo que es bueno.[8]

Por otra parte, la historia a través de la cual el espíritu deviene perfilándose hacia la posición en que se sabe a sí mismo como espíritu, no es únicamente la acción de la negatividad que disuelve toda determinación externa u objetiva en la interioridad de la sustancia espiritual, sin que dicha determinación tenga un sustento propio. El **contra-que** del espíritu, que es en cada caso una figura histórica, es un **contra-que** real, es un mundo objetivo con respecto al cual el espíritu es activo. Sólo si la contraposición en la que acaece el espíritu ya siempre y permanece idéntico a sí mismo es una alteridad real, sólo si no es pura negatividad, sólo entonces se puede cumplir el sentido del ser del espíritu, es decir, únicamente entonces el espíritu es espíritu objetivo, espíritu histórico. Sin embargo, aunque el espíritu, tal y como efectivamente se da, sea siempre en un mundo

[8] Hegel, G.W.F. *Filosofía del derecho*. p. 220.

real y objetivo, y aunque, por otra parte, en cuanto autoconciencia colectiva, sea el resultado del hacer de todos y cada uno, es decir, un producto de la relación intersubjetiva de una multiplicidad de autoconciencias, o lo que es lo mismo, aunque el espíritu objetivo sea el ser social humano que acaece históricamente, Hegel tendrá presente, igual en sus escritos teológicos de juventud que en la culminación última del sistema, la idea de un espíritu divino que se eleva por encima de los espíritus finitos (los pueblos concretos); dice en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* por ejemplo, que el espíritu del pueblo es un espíritu particular, pero a la vez también es el espíritu universal absoluto. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal y como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto . Este espíritu divino, no obstante, es inmanente al espíritu objetivo de la historia; precisamente, el espíritu histórico es la objetivación del espíritu absoluto. Hegel, en efecto, piensa la historia como la manifestación eterna del espíritu divino a través de

su objetivación en los hombres, es decir, en los pueblos concretos que hacen la historia, la construyen y la padecen. Sin embargo, como se tendrá que ver más adelante, la noción de espíritu divino de la que habla Hegel difiere en mucho de la noción tradicional de Dios en la metafísica cristiana, exactamente en lo que concierne a la relación Dios y hombre.

Ahora, es decir con excepción de la aclaración que requiere el significado de espíritu divino en Hegel, podemos ya señalar algunos rasgos significativos de la idea de sujeto histórico que en todo esto se halla en juego. El sujeto de la historia para Hegel es el espíritu que se realiza a través del obrar de los pueblos concretos que se suceden los unos a los otros en el tiempo. Pero la historia no es una expresión puramente espiritual, es también un acontecer real y objetivo. El ser real del espíritu consiste en que aquello frente a lo cual actúa, la naturaleza y la historia, es un mundo subsistente por sí mismo, y no un mero pensamiento del espíritu. El carácter sustantivo del espíritu como el verdadero sujeto de la historia consiste en que el espíritu retrotrae hacia sí mismo y expresa, en su acaecer

histórico como espíritu, la negatividad interna del ser en general que Hegel postula desde el primer momento de la *Lógica*. Por eso la historicidad es un modo determinado en que la negatividad ontológica se cumple y cobra un significado propio. La sustancia espiritual es, pues, en cuanto sustancia, el ser sí mismo en el ser otro de la sustancia en general, y en cuanto espíritu, el modo determinado en el que surge a la luz de la conciencia la escición interna del ser dentro de su unidad absoluta, lo desigual como sí mismo, es decir, la dialéctica interna del ser para sí.

Es, en consecuencia, no sólo válido como ya dijimos, sino inclusive necesario arrancar de la *Lógica* de Hegel el sentido originario de la historicidad que se desarrolla en la *Fenomenología* y en la "Filosofía del espíritu" como la última parte del sitema. De hecho, la raíz del intento hegeliano de explicar el sentido de la historia en su conjunto y rebasar, así, las limitaciones de las explicaciones historiográficas que se contentan con la mera narración de historias particulares, se encuentra en el fundamento ontológico que recibe el desarrollo de la categoría de historicidad de la *Ciencia de la*

lógica. Pues tanto el sentido del ser de la sustancia histórica, como el modo en que se comnporta la historicidad de dicha sustancia, constituyen en su acepción más radical dos formulaciones eminentemente ontológicas, en virtud de que revelan en su determinación más originaria el comportamiento dialéctico del ser en general; esto es, ambos prueban lo que se encuentra presente ya desde la doctrina de la esencia de la *Lógica:* que la sustancia en general es un proceso, cuya razón de ser se encuentra alojada en la diferencia interna que la sustancia lleva en sí misma (esencia y fenómeno, universalidad e individualidad, identidad y alteridad), y que el proceso es lo verdaderamente sustantivo, en cuanto que la sustancia no es sino como mediación de sí consigo misma, a través de su escisión interna.

La escisión de la unidad pervive como determinación ontológica en todas las manifestaciones del ser, también en la de la historicidad, pero en ella adopta un sentido peculiar. La historicidad no representa una forma más de testimoniar la dialéctica interna del ser en general. En contraste con la naturaleza, por ejemplo,la dialéctica de la historia no es la manifestación de un mismo principio que se

cumpla monótonament siempre de idéntico modo. El movimiento histórico del espíritu ostenta grados gerarquizados en su desarrollo, y Hegel dirá que esos grados diversos representan la sucesión de figuras por las que el espíritu universal tiene que atravesar antes de alcanzar la conciencia de sí. Así es que la historia del espíritu es fundamentalmente un proceso; un proceso que consiste en que el espíritu va alcanzando a lo largo del proceso representaciones cada vez más altas y más universales de sí mismo. La historia no tiene, pues, para Hegel, otro sentido más que el de develar la verdad del espíritu: el fin último de la historia es el de arribar a esa verdad y nada más.

No obstante, si hasta aquí resulta claro -al menos esa es la intención- que el concepto de historicidad en Hegel tiene, en efecto, su fundamentación más radical en la ontología de la *Lógica,* no está todavía explicitado en forma total el sentido hegeliano de la razón como sustancia de la historia. Hace falta, en primera instancia, colocar el concepto de razón de la *Fenomenología* en relación directa a la noción del espíritu que hasta el momento se ha expuesto.

La razón, como unidad de lo subjetivo y lo objetivo, expresada en la *Lógica* bajo la noción de idea, aparece en la *Fenomenología* como la unidad de la conciencia y la autoconciencia del espíritu. Así, el espíritu como sujeto de la historia es esencialmente razón, es decir autoconciencia que deja de comportarse frente al mundo sólo de un modo negativo, como puro yo que disuelve dentro de sí toda objetividad externa, y pasa a ser autoconciencia que ve al mundo como igual a sí mismo, sin negar la existencia positiva del mundo, vale decir, sin negar la desigualdad que implica la igualdad absoluta del yo y el objeto. Por eso, en la *Fenomenología*, después de trazar el paso de la autoconciencia desventurada a la autoconciencia universal Hegel introduce el concepto de razón como el siguiente momento explicativo; dice Hegel que, por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser otro se trueca en una actitud positiva, como razón, segura ya de sí misma se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella. Pero Hegel, no ve en la

razón una categoría puramente epistemológica, según hemos visto ya. La razón no es toda realidad sólo en la esfera del conocer, sino también en la del ser; pues así como es unidad de lo objetivo y lo subjetivo es también unidad del Yo y el mundo, en la esfera del yo actuante, del yo práctico, del yo real y objetivo que se relaciona con el mundo interviniendo fácticamente en él y transformándolo, no sólo concibiéndolo. De ahí que la razón no constituya nada más un modo superior de realización de la autoconciencia como autoconciencia concipiente, sino a su vez represente una consumación en el ámbito de la relación de la autoconciencia y el mundo a través del deseo del trabajo, que es la relación que la autoconciencia guarda con el mundo como autoconciencia actuante.

Por cuanto que la autoconciencia es razón, su actitud hasta ahora negativa ante el ser otro se trueca ahora en una actitud positiva. Hasta ahora sólo le preocupaba su independencia y su libertad, para salvarse y mantenerse para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad, ya que ambos se le manifestaban como lo negativo de su esencia. Pero, como razón, segura ya de sí misma, se pone en paz con el mundo y con su propia realidad y puede soportarlos, pues ahora tiene la certeza de sí misma como de la realidad o la certeza de que toda realidad no es otra cosa que ella; su pensamiento mismo es, de

un modo inmediato, la realidad; se comporta, pues, hacia ella como idealismo.[9]

Ahora, la razón entendida como la verdad suprema de la autoconciencia tiene como presupuesto real y fáctico la relación intersubjetiva de las autoconciencias individuales. Hegel advierte en la *Fenomenología* que la razón autoconciente tiene su lugar de realización en la vida de un pueblo. Por tanto, la razón como consumación de la autoconciencia sólo puede darse ante una realidad que es apetecida y trabajada por el hombre. Por cuanto en el deseo (el apetito) el mundo es presupuesto como ser para la autoconciencia, y el trabajo, como ser resultante de la acción de la autoconciencia, como producto de ella. Pero ambas relaciones (apetito y trabajo) implican la acción mutua de diferentes autoconciencias singulares; esta acción está en medio de la referencia de la autoconciencia al mundo, es, de hecho, su condición de posibilidad en lo dos casos. Por eso, Hegel hace hincapié en que la razón se da en el ámbito del hacer de todos y cada uno, porque la acción conjunta de diferentes autoconciencias individuales permite la existencia de

[9] Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espírotu.* p. 143.

un mundo que a través de la producción (trabajo) y consumo (apetencia) -modos ambos en que la autoconciencia se apropia del mundo- el mundo es efectivamente ser para la autoconciencia, y sólo así ella es verdaderamente tal. Esto quiere decir, entonces, que el movimiento dialéctico de la autoconciencia no es para Hegel el puro movimiento del saber de sí misma, sino también el movimiento de su ser objetivo, en la medida en que el mundo al cual se enfrenta la autoconciencia es por ella y para ella un mundo real. Pero como en la consumación de la autoconciencia como razón, en el aspecto del saber, el mundo ha pasado a ser exteriorización de la autoconciencia, en la esfera del obrar fáctico del espíritu, el mundo ha de dejar de tener un significado puramente negativo, para convertirse en obra positiva de la autoconciencia, esto es, en un producto cuya realidad empírica es resultado de la voluntad del espíritu que actúa sobre el mundo externo y al actuar engendra desde sí determinaciones y objetos, o lo que es igual, crea un mundo de acuerdo consigo mismo. Hegel denominará razón activa al comportamiento práctico del espíritu por el cual la voluntad, en su indeterminidad, se pone una determinación o pone en el lugar de las

determinaciones que se encuentran en él otras a partir de sí mismo; y precisará, además, que el comportamiento de la razón activa encuentra fehacientemente en la presencia del mundo su propia verdad y realidad internas. Por eso, en el tránsito de la razón al espíritu en la *Fenomenología*, Hegel nos conduce a la dimensión en la cual se esclarece plenamente el significado de la razón como sujeto de la historia.

El espíritu es la razón que se hace objetiva, el verdadero sujeto de la historia en tanto que conciencia y mundo real al mismo tiempo, es decir, en tanto que pensamiento y ser de un mundo fáctico cuya realidad es realidad del espíritu de un pueblo, su obra expresada en todas las formas de la vida social: en la moral, en la familia, en el derecho, en la conciencia religiosa, etcétera. Con esto, la historicidad de la razón que propone Hegel se justifica como un acaecer real, no sólo pensante y, por otra parte, como un acaecer cuyo sentido representa la consumación más acabada del ser para sí del ser en general. De este modo, la dialéctica de la historia en la *Fenomenología*, también acusa el mismo sentido que la dialéctica que va de la esfera de la

inmediatez simple y abstracta hasta el reconocimiento de la mediación interna que al principio se encuentra oculta en la inmediatez; es decir, arranca de la posición en la que el espíritu es sólo en sí hasta llegar a la figura en la que supera esa inmediatez y alcanza plena conciencia de sí mismo, esto es, se sabe como verdadera autoconciencia; o dicho en otros términos, es autoconciencia de la autoconciencia que ya es. De esta suerte, Hegel interpreta el significado de la historia como el proceso que efectúa el espíritu universal expresado en los pueblos reales y concretos en busca de la verdad de sí mismo, y con ello reduce el ámbito de lo histórico al desarrollo gradual de la autoconciencia del espíritu. La historia es, entonces, para Hegel, el acaecer del ser para sí del espíritu, no de su ser en sí que es ya siempre. De ahí que el verdadero sujeto de la historia lo sea no el espíritu finito que acaece en el tiempo, sino el espíritu absoluto que ya es siempre, pero que sólo se muestra tal cual al fin del proceso que culmina en el surgimiento de la figura del saber absoluto, o sea, del saber de lo absoluto acerca de sí mismo. Sólo así se explica que Hegel diga en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* que la historia universal es la

exposición del proceso divino y absoluto del espíritu en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, donde las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos,y, los principios de los espíritus de los pueblos en una serie necesaria de fases son los momentos del espíritu universal único que mediante ellos se manifiesta en la historia y además se integra a una totalidad que se comprende a sí misma.

> El espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no solo proviene de Dios y no solo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo.[10]

Pues bien, con la concepción del espíritu como sujeto de la historia, entendida esta concepción como un resultado necesario de la lógica interna del pensamiento hegeliano, nos acercamos al punto en el que se inscriben las principales críticas de Carlos Marx a Hegel. Una de ellas -la que nos ocupará en

[10] Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. p. 701.

primer lugar- consiste en que a los ojos de Marx la idea de la historia que Hegel presenta como el devenir del espíritu lo que es en sí para sí mismo, es una historia de la producción del pensamiento abstracto; en la medida en que la esencia del espíritu reside en su autoconciencia, en el saber de sí hacia el cual la historia conduce; es decir, en tanto que la historia tiene cabalmente para Hegel el sentido señalado de ser el proceso por vía del cual el pensamiento del espíritu deviene hacia sí mismo y se sabe idéntico al mundo real frente al que actúa. Marx, como veremos, no discute el carácter del sujeto-espíritu de Hegel en lo que a su movimiento dialéctico se refiere, solamente advierte que la única enajenación que vale para Hegel -dado que toda enajenación es enajenación del espíritu y la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante- es la del pensamiento. En esto consiste la interpretación marxista de que la filosofía de Hegel constituye una forma más de idealismo. La otra crítica estriba en que la concepción hegeliana al pretender ubicar el resultado de la historia en el saber absoluto, cancela de hecho la historia, la restrige al mero movimiento del esfuerzo del espíritu antes de alcanzar su verdad, y presenta finalmente,

una figura en la que lo histórico se nos ofrece esencialmente como ahistórico, como movimiento del espíritu que ya no tiene que ir más allá de sí porque el único sentido que hubo adoptado su acaecer se ha consumado y finiquitado plenamente, al alcanzar el concepto de su ser absoluto.

> 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.[11]

No obstante estas dos objeciones, es innegable que el pensamiento marxista arranca de Hegel y conserva para siempre algunos presupuestos filosóficos fundamentales del hegelianismo. Ya en una de sus primeras obras (en la *Ideología alemana* - en la que hay, evidentemente, una superación, en el sentido estricto de negar y absorver, de la dialéctica y la filosofía hegelianas -), Marx, señala que frente a este doble defecto de la concepción de la historia de Hegel, resalta, sin

[11] Marx, Carlos. *El Capital*. pp. 19-20.

embargo, un enorme acierto, que consiste en haber captado la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, o sea como enajenación, y además en el haber pensado en el fondo de todo esto la esencia del trabajo y al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo. Es decir, Marx elogia de Hegel el hecho de que haya captado que la negatividad es el principio motor y engendrador de la vida humana, el fundamento ontológico de su historicidad, aunque el único trabajo que Hegel conozca y reconozca sea, según Marx, el abstractamente intelectual. Puede decirse que en general la aceptación de la dialéctica que explica el movimiento interno de la historicidad del hombre, lo mismo que el rechazo a la significación de ese movimiento como actividad de la autoconciencia del espíritu, prevalecen para siempre en la obra de Marx. Es bastante conocida la afirmación de Marx que figura en el postfacio a la segunda edición de El Capital, que acabamos de citar más arriba. De ahí que si bien resulta legítimo -aunque afortunadamente cada vez se acepta menos-, con arreglo a determinados criterios, señalar, como suele hacerse, una división entre el joven Marx y el Marx maduro, inclusive en lo que

concierne a la relación Marx-Hegel, de todos modos puede afirmarse que el pensamiento marxista mantiene desde su comienzo la misma distancia siempre frente a la posición hegeliana.

Marx deplora el significado último que para Hegel tiene la negatividad como actuación de la autoconciencia del espíritu, en virtud de que a sus ojos este significado reduce el sentido de la historia al puro movimiento del pensamiento que se enajena en el objeto, y que solamente supera esa enajenación cuando capta al objeto como una objetivación suya, como una enajenación que es al fin de cuentas su exteriorización, o sea, el medio a través del cual el pensamiento se reconoce a sí mismo como autoconciencia o como entidad que se refleja en su ser-otro y sabe de sí misma en virtud de esa reflexión. Marx dirá que frente a esta concepción del proceso histórico, todas las antítesis que se pueden encontrar en él vienen a ser formas, manifestaciones, meras envolturas de la antítesis esencial que es la antítesis entre la conciencia abstracta y la autoconciencia; pues la enajenación a la que se refiere Hegel como enajenación de la autoconciencia no se considera como mera expresión que se refleja en

el saber y en el pensamiento de la enajenación real de la esencia humana; sino a la inversa, la enajenación real se toma como la expresión de la enajenación de la autoconciencia, puesto que en Hegel la autoconciencia no se considera como efectivamente es, a saber, sólo como una cualidad de la naturaleza humana, sino por el contrario, la naturaleza humana figura como un predicado de la autoconciencia. Ahora, lo fundamental de todo esto se encuentra dado en que tal significado hegeliano de enajenación supone para Marx que lo objetivo, como aquello que tiende a superarse una vez llegado el momento en que se muestra como mera exteriorización de la autoconciencia, no está pensado por Hegel como algo verdaderamente positivo, es decir, como algo subsistente en sí y por sí mismo. Dice Marx que el objeto, al desaparecer y convertirse en un simple medio del movimiento negativo del ser para sí del espíritu, deja de tener propiamente el carácter de un ente sustantivo real, pasa a ser más bien lo simplemente creado por el obrar de la autoconciencia, que luego habrá de ser eliminado, es decir superado, cuando aquella logre por fin ver en él un mero resultado de ese obrar y sólo eso. Con ello, Marx se propone poner de manifiesto el contenido idealista

que la concepción de enajenación del espíritu de Hegel entraña, al conceptualizar al objeto, en último extremo, como mero producto del pensamiento, esto es, sólo como autoconciencia exteriorizada. Sin que esto vaya en detrimento, desde lugo, del gran mérito de Hegel, que Marx jamás desconoce, que consiste en haber explicitado el sentido activo del hombre como sujeto y, asimismo, el significado de la historia como autoproducción del hombre.

No es, por lo tanto, que Marx se encuentre en contra de la concepción de la historia de Hegel en todos sus aspecto principales. Si en algo habrá de ser Marx hegeliano para siempre es en reivindicar, el pensamiento de Hegel sobre la historia como objetivación del hombre y sobre el trabajo como actividad productora de la vida humana. La discrepancia con Hegel radica, entonces, solamente, en que para Marx la historia no tiene como sujeto de ella a la razón que se busca a sí misma al paso de su acaecer, y en que tampoco el mundo objetivo es una esencia espiritual estatuída por la razón para reflejarse en sí misma. El sujeto de la historia, para Marx, es el hombre concreto real y corporeo, no el hombre instrumento de la autoconciencia del

espíritu que concibe Hegel. De ahí que Marx exprese que es pefectamente natural que un ser vivo, natural, dotado y equipado de fuerzas esenciales objetivas, es decir, materiales tenga objetos materiales reales de su esencia, como lo es también el que su exteriorización sea estatuir un mundo fuera de sí, puesto que ser objetivo, natural, sensible y al mismo tiempo tener objeto, naturaleza, sentido fuera de sí, son idénticos. Pero advierte, sin embargo, que el estatuir no es ningún sujeto, sino, en todo caso, la subjetividad de las fuerzas esenciales objetivas, cuya acción tiene necesariamente que ser una acción objetiva. Sólo una concepción del hombre tal, para Marx, que afirme que sus productos objetivos no hacen más que confirmar su actividad objetiva, puede ser capaz de distinguirse tanto del idealismo como del materialismo tradicionales y ser, al mismo tiempo la verdad unificadora de ambos, como también la única concepción capaz de comprender adecuadamente el acto de la historia universal.

Basta una mínima reflexión sobre todo esto para caer en la cuenta de que la visión marxista repite en este punto, sin embargo, la concepción hegeliana de la autobjetivación de la vida que consiste, según

hemos visto, en la dialéctica que la vida representa como comportamiento del individuo viviente hacia su objeto y de éste hacia aquel; es decir, como relación en la que cada uno es en sí sí mismo y a la ves ser para otro. Mucho más resulta ser de corte hegeliano la afirmación de Marx que sostiene que el hombre no es un ser natural a secas, sino un ser natural humano, es decir, un ser que es en todos los momentos de su actividad ser para sí mismo. Pues, según Marx el objeto sustraído a la acción del hombre no es un objeto humano realmente, ni el sentido humano, tal y como es inmediatamente, es objetividad humana, sólo en la historia surge lo verdaderamente humano. Vale decir, pues, que el sentido ontológico de la historicidad es también para Marx, lo mismo que para Hegel, el acaecer peculiar del comportamiento dialéctico del hombre como ser natural consciente.

Todo esto no obsta, sin embargo, para que Marx no deje de insistir en la necesidad de aplicar una especie de correctivo a la dialéctica de Hegel, exactamente invirtiendo su resultado. Pues si la objetividad guarda un significado puramente negativo para Hegel, en el sentido en que tiende a desaparecer ante la autoconfirmación de la autoconciencia, que es

lo que a Hegel, según Marx, le importó destacar, si acaso el único sentido positivo de la objetividad se halla puesto en Hegel en la autoexteriorización de la autoconciencia que el objeto significa, entonces el objeto no vale por sí mismo sustancialmente, es un mero medio o instrumento que finalmente resulta superado. Marx dirá, por eso, que en la medida en que la autoconciencia para Hegel recupera su exteriorización, es decir, en la medida en que es para sí misma sí misma en su ser otro, el saber como saber, el pensar como pensar, pretexta ser inmediatamente lo otro de sí mismo, pretexta ser sensoriedad, realidad, vida. De esta suerte, en vez de representar la conciencia religiosa en Hegel lo que debiera ser, autoconciencia exteriorizada y enajenada en su representación y nada más, representa la esencia absoluta de Dios; aunque Hegel señale la impropiedad de la representación religiosa para la demostración plena de la esencia del espíritu absoluto, puesto que de todos modos Hegel sigue sosteniendo, según Marx, el contenido de la religión, ahora disfrazado en la forma del concepto.

En realidad, la crítica a la connotación teológica que tiene para Marx el significado

filosófico de espíritu absoluto es la misma crítica a la desaparición de la objetividad que, hemos visto, opera en el movimiento dialéctico de la autoconciencia según la interpretación marxista de Hegel. En ambos casos acontece lo mismo. La superación de la objetividad en la autoconciencia tiene el mismo sentido que la noción hegeliana de espíritu como sujeto histórico, cuando el espíritu es esencialmente espíritu pensante, espíritu especulativo, o bien, espíritu divino puesto en la forma genuina de su verdad que es el concepto. De ahí que Marx pondere a Feuerbach como el único de los críticos de Hegel que mantuvo una actitud seria ante la dialéctica hegeliana, por haber probado, entre otras cosas, que la filosofía de Hegel no es nada más que la religión plasmada y desarrollada de un modo discursivo filosófico. Es claro pues que, en ambos sentidos, como superación de la objetividad en la autoconfirmación de la autoconciencia y como devenir del espíritu divino hacia su verdad, la historia -entendida tanto por Marx como por Hegel como la autogénesis del hombre- viene a ser, sin embargo en Hegel un acto meramente formal, es decir, un proceso cuyo sujeto que actúa en él no es, decididamente el hombre real y concreto, el hombre de

carne y hueso, sino la vida humana como vida vivida por el espíritu absoluto. Según Marx, la historia figura por eso, en el hegelianismo, en el proceso divino del hombre. Pero si es así, si el verdadero sujeto histórico no es el hombre real, el ser natural y humano referido por Marx, sino Dios, el Dios absoluto, la Idea que se sabe y se confirma a través de la acción humana, entonces la historia sólo puede tener por objeto único el demostrar la verdad del espíritu. Así pues, es como pensaban los antiguos teólogos, que concebían la existencia de las plantas sólo como algo para ser devorado por los animales y éstos para ser devorados por el hombre, así el hombre, para Hegel, existe para que exista la historia y la historia para que exista la demostración de la verdad. En este sentido, Marx reprocha a Hegel el haber pensado el sujeto de la historia como un sujeto metafísico, abstracto, frente al cual el hombre tal y como efectivamente existe y produce su vida real, pasa a ser un mero agente exponente de la verdad de la historia, un simple instrumento o medio en la realización de la exposición del contenido de esa verdad. En lo que concierne, en cambio, a la dialéctica que explica ese proceso, Marx **suscribe** sin tapujos la idea de que la

negatividad funge, en efecto, como el principio explicativo fundamental del movimiento de la historia y del pensamiento.

> En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria.[12]

Ahora bien, si nos apartamos un momento de los primeros escritos de Marx en los que figura como tópico fundamental de la crítica a Hegel el problema de la concepción del hombre como ser natural (*Introducción a la crítica de la "Filosofía del Derecho" de Hegel, Manuscritos económicos-filosóficos*) y nos abocamos al examen de otros escritos también de juventud de Marx, pero al mismo tiempo ya de transición(*La sagrada familia, La ideología alemana,* o *La miseria de la filosofía*), en donde la intención principal es a menudo la

[12] Marx, Carlos. *El Capital*. p. 20.

desmistificación ideológica de diversas tesis hegelianas, contemplamos, de hecho, el mismo panorama. Lo que Marx condena siempre del hegelianismo es, en última instancia, la idea del saber absoluto que se convierte en el núcleo esencial del sistema de Hegel y penetra en todas partes, también, por lo tanto, en su concepción política. Aunque cabe aclarar que, ya en su *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, se encuentra como punto central de la objeción de Marx a la noción hegeliana de Estado y en general de toda forma de institución social pensada como producto de la exteriorización del espíritu, la misma discrepancia que precede en relación a la concepción de la naturaleza como el ser-otro de la Idea, y no como el verdadero sustrato real en el que tiene lugar el acontecer fenoménico. Marx dirá, en este texto, que en Hegel se encuentra manifiestamente invertida la cuestión, en la medida en que en lugar de ser la familia y la sociedad civil, por ejemplo, los auténticos sujetos reales, aparecen como momentos objetivos de la Idea, es decir, de la idealidad del Estado en tanto que exteriorización del espíritu; por lo que la esencia de las determinaciones del Estado es considerada en su forma más abstracta, aquí

también, como esencia lógico-metafísica. Pero no es sino a raíz de las incursiones de Marx en el terreno de la economía política - terreno al que decide introducirse de una vez gracias a la lectura que ha hecho de la obra *Esbozo para una crítica de la economía política* de Federico Engels -, sin embargo, cuando se le revela claramente que la concepción hegeliana del Estado y de la sociedad encaja perfectamente en los moldes de la economía política moderna (particularmente en las teorías de Smith y Ricardo), y es hasta ese momento también cuando logra precisión plena sobre el significado ideológico del hegelianismo. Esto no obsta, empero, para que Marx siga haciendo incapié en que lo que Hegel estableció en la concepción de la historia como movimiento de la razón pura o de la idea que engendra en su acaecer la realidad objetiva, es la principal limitación de su filosofía.

Según Marx, es el acto de abstracción que realiza el pensamiento en el proceso de conocimiento, lo que va despojando a las cosas de sus propiedades hasta alcanzar, en último grado, las categorías lógicas en virtud de las cuales la razón penetra en la esencia de las cosas. Pero para Marx las

categorías en la filosofía de Hegel, lo mismo que en la economía política clásica, acaban por presentarse como los verdaderos seres reales y, por lo tanto, las cosas concretas como meras encarnaciones, objetivaciones o manifestaciones empíricas de entidades abstractas. De esta suerte, a los ojos de Marx, la incondicionalidad y libertad puras de lo absoluto resultan ser las máximas abstraccioines a las que llega el pensamiento de Hegel; en la medida en que tal incondicionalidad y libertad absolutas no expresan otra cosa más que la idea especulativa de Dios puesta en la forma del concepto, que al no tener fuera de él ni terreno sobre el que poder asentarse, ni objeto al cual oponerse, ni sujeto con el cual poder combinarse, se ve forzado a dar volteretas situándose, oponiéndose y combinándose consigo misma. Es cierto que Marx asegura después, en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, que el método que va de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto a lo abstracto es efectivamente el proceso que sigue el pensamiento para apropiarse de lo concreto; pero al igual que en *La miseria de la filosofía*, Marx, impugna la idea de que el proceso puede ser tomado como el movimiento de la formación de lo concreto

real, puesto que si así fuese entonces lo real aparecería como un engendro del pensamiento, que es lo que, según hemos insistido tanto, Marx siempre rechaza de Hegel. Así, desde esta perpectiva materialista, por cuanto pretende recuperar el mundo objetivo de su disolución en el pensamiento, Marx acaba por hacer incapié en que todas las categorías del pensamiento son, por consiguiente, tan poco eternas como las relaciones sociales a las que sirven de expresión. Lo cual no quiere decir que la historicidad del pensamiento resulte ser para la concepción marxista un mero reflejo de la realidad objetiva que reproduce en interpretaciones intelectuales, o lo que es lo mismo, en abstracciones, las contradicciones y el movimiento de dicha realidad. El pensamiento para Marx significa algo más: es la expresión subjetiva de la práctica humana misma, cuyo ser objetivo es la producción material y las relaciones sociales que los hombres contraen en el ejercicio de dicha producción material. El sujeto del proceso de la historia humana es el hombre mismo. Así pues no puede hablarse de ningún sujeto de la historia, en el sentido hegeliano de un pensamiento que se exterioriza en realidad objetiva. Pero tampoco, por ello, la historia puede

ser reducida a un acaecer ciego e inconsciente de la acción humana. Marx establece, así, por eso, que la praxis humana es una práctica consciente y que la historicidad del pensamiento es, por lo tanto, la propia historicidad de la realidad del hombre.

> En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [Uberbau] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.[13]

Pero, la afirmación de Marx acerca de que las categorías del pensamiento son tan históricas como las relaciones sociales a las que sirven de expresión vendría a ser, con todo, solamente un modo más de reiterar contra Hegel que el pensamiento, la razón, el espíritu, no es el verdadero sustrato de la

[13] Marx, Carlos. *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857.* pp. 66-67.

historia sino el acaecer de la trasformación del hombre como entidad social, que a pesar de tener en la conciencia su expresión subjetiva, tiene en la producción material su verdadero contenido, si se la viera sólo por el lado de la inversión de la dialéctica hegeliana: mas el caso es que esta afirmación reviste también el otro aspecto importante de la crítica a Hegel, a saber, la inconsecuencia de haber postulado en el saber absoluto la verdad definitiva de la historia y, con ello, haber fijado una especie de verdad dogmática que establece lo que es y no puede ser de otra manera en la naturaleza, en la sociedad y en el pensamiento humano. Ante lo cual es obvio que las objeciones al idealismo absoluto de Hegel vienen no sólo a completarse, sino a justificarse y radicalizarse profundamente. Pues si la historia tiene por objeto único llevar a la razón hasta la captación plena de sí misma como realidad de lo real, y una vez alcanzada la figura de ese saber la historia finaliza, entonces, en efecto, la historia es una teodicea y la filosofía hegeliana resulta una casi teología disfrazada de pensamiento racional.

Lo que distingue radicalmente, entonces, a la concepción marxista de la hegeliana podemos restringirlo a esto: para Marx, el mundo en su totalidad no está sometido a ningún sentido último y absoluto cuyo saber de él sea el esfuerzo que el pensamiento del hombre ha realizado a través de la historia, y, por lo tanto, la historia tampoco finaliza una vez que dicho sentido sea develado y apropiado por el pensamiento. Sin embargo, la posición marxista frente a Hegel, no tendría ningún efecto histórico contundente, si al mismo tiempo no fuera una posición que ubica históricamente a Hegel. La absolutización del método que Marx criticó de la filosofía hegeliana es, pues, la piedra de toque de la desmistificación ideológica que hace Marx sobre el hegelianismo. Pero dicha crítica no opera ni puede operar en el terreno propio del pensamiento de Hegel, sino en el terreno que el marxismo abre en la historia y que consiste en encontrar como fundamento de todo pensamiento teórico las condiciones históricas y sociales que lo determinan.

Siendo así, la verdadera crítica de Marx a la filosofía de la historia de Hegel no se haya sólo presente en lo que explícitamente Marx refirió sobre

Hegel, sino también en aquello que la posición marxista ofreció a cambio de la concepción hegeliana. Las bases fundamentales del materialismo histórico, que se encuentran dadas en el descubrimiento de que las relaciones sociales son las que determinan el sentido y el ser del pensamiento y de la conciencia de los hombres y no al contrario, que las relaciones sociales expresan la realidad del pensamiento, constituyen de hecho una apropiación de Hegel al mismo tiempo que una ruptura con él. Pues es indudable que en esta relación entre lo real y el pensamiento que destaca Marx como premisa necesaria para la comprensión de la historia, se encuentra en juego la unidad hegeliana de la realidad y el concepto, la Idea, y el problema de la articulación interna que la Idea constituye respecto de ambas determinaciones. Como también resulta obvio que la ubicación que Marx les da a éstas expresa la misma inversión de Hegel que en todas partes, según hemos visto se encuentra formulada. Ahora bien, qué tiene que ver la cuestión de la relación entre lo ideal y lo real respecto al sentido de la crítica marxista acerca de que Hegel al fundar el sistema incurrió en una inconsecuente absolutización del método, es algo que hasta el momento no puede estar todavía muy

claro. Hegel cierra la dialéctica, la cancela, pero, hace falta examinar cómo opera en el fondo la lectura que Marx hace de Hegel, hace falta investigar minuciosamente esta cuestión. No podemos adoptar la actitud de simplemente aceptar lo que hasta ahora se ha dicho.

Según se ha puesto de manifiesto, todas las objeciones de Marx, recaen en el punto en el que se revela cómo es que Hegel puso en el lugar del sujeto de la historia lo que en realidad constituye el predicado: lo ideal, la razón, el espíritu cuya verdadera esencia es el pensamiento. No hay prácticamente alusión a Hegel que no contenga esta objeción. Sin embargo, la formulación de esta crítica no opera de modo simple, en un único sentido, tiene un doble carácter. Por un lado se opone al sentido especulativo que entraña la tesis hegeliana que concibe lo absoluto como el pensamiento que se piensa a sí mismo y que se sabe ser toda realidad. Este punto es precisamente aquel en el que Marx critica al hegelianismo de pensamiento teológico, disfrazado con el ropaje de pensamiento discursivo siempre filosófico, es decir siempre fundado en un uso consecuente de la razón. Por otro lado, hace

explícita la significación propia del pensamiento especulativo de Hegel en la historia de su tiempo, ve en él la expresión filosófica de la realidad histórica y social de su época. Este es el descubrimiento sustancialmente importante del marxismo en relación a Hegel; es decir, lo que lo define como un pensamiento nuevo que irrumpe en la historia rompiendo con toda la tradición filosófica y rebasándola. El idealismo de Hegel que se desprende de la lectura de Marx se encuentra, así, alojado sobre todo en la crítica a la concepción especulativa de la dialéctica que implica la idea del saber absoluto. Marx piensa la metafísica de Hegel como la misma expresión de la tendencia a absolutizar el presente histórico que caracteriza a la ciencia de los economistas clásicos ingleses; para la cual, además, también el régimen económico constituye un todo que actúa según leyes objetivas y que trasciende la esfera de los intereses individuales. El concepto, el sujeto que se realiza a través de la historia, cuyo saber es la ciencia del saber absoluto, es la misma unidad viva y adviniente que representa el capital en el modo de producción capitalista; de ahí que Marx haya concebido a Hegel, incluso ya desde sus más tempranos escritos, como el pensador por

antonomasia del sitema burgués. Por tal razón, la crítica marxista al significado del concepto hegeliano no se mueve en el interior del significado que el concepto tuvo en Hegel, sino fuera de él, en las condiciones históricas y sociales que determinan su aparición y glorificación.

De esta suerte, resulta del todo improcedente restringir la posición marxista frente a Hegel al esquema de una inversión grosera, tal y como a primera vista aparece. No se trata de una mera transposición entre los sujetos y los predicados de Hegel. La unidad del concepto es unidad tanto de lo subjetivo como de lo objetivo, del ser como del pensar, y ninguno de los dos tiene mayor preponderancia ontológica sobre el otro. No es, pues, que en Hegel haya un desconocimiento del sustrato real de lo objetivo, mucho menos que el pensamiento cree ontológicamente lo real sensible, lo que pasa es que para Marx la historia no es la historia de la realización del concepto, una historia teleológica, sino una historia donde la sobredeterminación desempeña un papel fundamental, pues aunque para él las condiciones económicas sean el factor

determinante en el cúmulo de relaciones sociales, establece que lo son en última instancia.

En realidad, ni siquiera resulta indispensable llevar a cabo una interpretación de Hegel más allá de lo que el propio filósofo dclaró en sus textos, para refutar la idea de que lo objetivo, lo material sensible no tiene un estatus positivo en la concepción hegeliana. Por eso pensamos que era necesario buscar en la *Lógica* la acepción originaria de lo que Hegel denominó concepto y, sobre todo, examinar en la noción logica de la vida la incubación interna entre lo objetivo y lo subjetivo del concepto: la vida entendida como primera figura de la idea, y la conciencia y autoconciencia vistas desde la perspectiva de la vida como aquellas determinaciones en las que se cumple la autoigualdad de la vida en el ser otro, son, al respecto, la prueba de que para Hagel la existencia de un mundo natural son el terreno real y objetivo en donde tiene existencia el espíritu; así tiene que ser, inclusive aunque pensara la naturaleza como el ser otro del espíritu o de la idea, pues lo que buscaba, y precisamente tomando en serio el problema ontológico de la antinomia kantiana noumeno-fenómeno, era

demostrar que las determinaciones del pensamiento son las determinaciones del ser, ante lo cual tenía que resultar lo mismo decir que la objetividad es la subjetividad exteriorizada a afirmar que la subjetividad reproduce en determinaciones intelectuales el ser de lo real.

No es, entonces, el lado vulnerable de Hegel, el que Marx en un principio atacó invirtiendo la posición de la conciencia frente a lo real a lo largo de sus primeros análisis, el aspecto efectivamente decisivo en la crítica marxista. Y no lo es, porque el Marx joven malinterpretó a Hegel al asumir frente a él la misma posición de Feuerbach, y declarar que el pensamiento hegeliano parte de la enajenación de la sustancia, lógicamente, de lo infinito, de lo abstractamente general, de la abstracción absoluta y fijada,. que el pensamiento hegeliano después, supera lo infinito y estatutye lo sensible, lo finito, lo particular, y que por último supera lo sensible y restablece la abstracción, lo infinito. Pues lo verdaderamente infinito en Hgel es la actividad de lo finito, esto es, el movimiento de la sustancia, que acaece a través de sus determinaciones finitas, vale decir, el devenir constante de lo finito. Hegel no

vuelve a instituir lo infinito abstracto, un infinito separado de lo finito, que según el esquema señalado ocurre, y que de acuerdo con su contenido, ese falso infinito hace las veces de su punto de partida, y que además, intenta ilustrar así la negación de la negación en la filosofía hegeliana, y que no hace en realidad más que suprimir finalmente lo finito, sino que piensa lo verdaderamente infinito como identidad y diferencia de lo finito y lo infinito, lo absoluto, el cual sí es su verdadero punto de partida. Aunque claro, será cuestión de investigar al respecto con más detenimiento, por lo menos en lo que a mí concierne.

Esta misma ecuación entre lo finito y lo infinito, y este mismo sentido de absolutez como la unidad de la unidad y la diferencia de ambos, es justo lo que se haya expresado en la convicción de Hegel acerca de que su filosofía representaba una cabal superación del cristianismo. Al colocar lo infinito, Dios, el Espíritu, como inmanente a lo finito, Hegel creía revelar la verdad de la religión cristiana, por cuanto esta inmanencia recoge el contenido del dogma principal del cristianismo, que es la representación de la esencia divina encarnada

en la criatura humana; la divinización del hombre o la humanización de Dios, ambas cosas; en la medida en que lo absoluto constituía para Hegel el saber de Dios como saber de sí mismo, que es además su autoconciencia en el hombre, o bien, el status en el que el espíritu finito se eleva a la forma de espíritu infinito y halla en esa infinitud, inmanente a él, su más recóndita verdad, al mismo tiempo que la razón de ser de su historicidad. Esto quiere decir que lo finito no queda disuelto o suprimido en la dialéctica del saber absoluto, sino conservado, incluso en su alteridad con lo infinito, ahí donde lo finito se sabe no obstante como infinitud. Aquí, cabe señalar que resulta imposible acusar a Hegel de panteismo en el sentido vulgar, si tomamos en cuenta que ese panteismo hace desaparecer uno de los términos en el otro. La autoconciencia en Dios supone la finitud, y por su parte, la finitud debe reconciliarse con lo infinito divino, superarse en él. Para Hegel, Dios es la verdad que se sabe a sí misma y este saber de sí que el hombre tiene de Dios no puede estar al margen de la vida divina. Pero aun cuando Hegel vuelve a pensar el misticismo, podemos preguntarnos si la vida de Dios, su saber de sí, no es lo que se expresa completamente en el saber que el

hombre tiene de él mismo como autoconciencia universal. En este sentido, lo infinito se haya expresado en la desigualdad interna de lo absoluto consigo mismo, desigualdad que superada bajo la forma de la negación de la negación es al propio tiempo identidad. Hegel no suprime nunca, ni siquiera en la figura del saber absoluto, la realidad de lo finito.

> La infinitud es la nada de lo finito, su ser en sí y su deber ser, pero es esto al mismo tiempo como reflejado en sí, como el deber ser llevado a cabo, como un ser que se refiere sólo a sí mismo, un ser completamente afirmativo.[14]

Así y todo, el lado especulativo de la concepción hegeliana, empero, no se salva restituyendo el valor de lo finito. Pues si bien es cierto que para Hegel no hay otro infinito que lo finito en constante superación y que con ello, llega a cumplirse una verdadera reducción de la trascendencia vertical que caracteriza a toda metafísica anterior en una trascendencia horizontal que abre la posibilidad a una interpretacón de la historia, la concepción hegeliana de lo absoluto como resultado final del proceso es, no obstante, la más grande especulación de Hegel.

---

[14] Hegel, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. p. 123.

Como se sabe, la interpretación del saber absoluto ha sido el punto más controvertido de toda la filosofía hegeliana. De él se ocupan tanto las exégesis de Hegel que se empeñan en destacar los elementos que apoyan la interpretación de que Hegel no cierra la historia, como las versiones que sostienen lo contrario, entre las cuales figura la interpretación marxista. El saber absoluto es, quizá, el problema principal del hegelianismo.

En la exposición que aquí hemos intentado llevar a cabo acerca del sujeto histórico en la filosofía hegeliana, todo parece indicar que el concepto de historicidad entendido como el movimiento dialéctico del espíritu antes de alcanzar su conciencia de sí, está determinado desde la idea rectora del saber absoluto. Esta determinación de la historia a partir del saber absoluto coloca el concepto de vida, que es fundamental para la comprensión de la unidad de lo objetivo y lo subjetivo del concepto, como modo de ser del espíritu, y no lo inverso, al espíritu como modo de ser de la vida; es decir, piensa la historia como existente sólo para la realización del saber

absoluto; más allá del saber absoluto la historia no continúa ni tiene por qué continuar. En este sentido, resulta completamente válida la crítica de Marx al Hegel del sistema, que termina por secuestrar en éste a la dialéctica, y que piensa a raíz de ella la interrupción del proceso histórico.

Sin embargo, la crítica marxista a la interrupción o detención de la historia, contenida en la formulación del saber absoluto, no se inscribe en el marco de la ontología o gnoseología tradicionales, incluido entre ellas el mismo pensamiento de Hegel. Marx ve, en efecto, que el sistema hegeliano es el producto de una extrapolación absolutizante del método, pero además advierte que esta extrapolación expresa, en el nivel de la filosofía, la misma tendencia del sistema capitalista a presentarse como la opción última de la historia. Entonces, el aspecto más fecundo de la crítica marxista se haya dado en la equiparación que establece entre la filosofía de Hegel y el sistema capitalista, es decir, en el hallazgo de que el hegelianismo es una filosofía que se arraiga definitivamente en su época y expresa, en forma conceptual, su realidad interna, y no en la inversión efectuada entre lo real y lo ideal dentro

del contexto del pensamiento hegeliano. La inversión que lleva a cabo Marx, si se quiere seguir empleando este término, tiene otro carácter; no procede sobreponiendo lo real al concepto, puesto que en Hegel las determinaciones del pensamiento son las mismas que las determinaciones de la realidad, sino cuestionando el orden mismo en que figuran lo real y lo aparente en el seno de la sociedad capitalista; es decir, lo que se encuentra invertido, en primera instancia, para Marx, es la realidad misma y no la concepción de lo real que ofrecen la filosofía hegeliana o la economía política clásica, las cuales reproducen en el nivel de la teoría la inversión de la realidad que es la inversión originaria. En esto consiste, por lo demás, la desmistificación que Marx efectúa sobre el pensamiento de Hegel; dicha desmistificación pretende descubrir el lado oculto de la filosofía hegeliana en las determinaciones sociales, políticas e históricas que motivaron que Hegel haya pensado el devenir de la historia como el proceso que sigue el espíritu antes de penetrar en el estadio del saber absoluto. En suma, la desmistificación no es otra cosa más que la búsqueda de las raíces ideológicas de la construcción

especulativa de la historia por parte de Hegel, en el interior de la sociedad de su época histórica.

Por eso, la afirmación de Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, en la que señala que la génesis del concepto no es, en modo alguno, la génesis de lo concreto real, no debe leerse interpretándola como que Marx vuelve a poner en entredicho la posibilidad de que el pensamiento se apropia de la realidad tal y como la realidad es en sí misma, saltando mortalmente por encima de Hegel y reviviendo lo que había sido la preocupación fundamental de Kant. No. Lo que Marx quiere poner de manifiesto es una cosa muy distinta. En primera instancia, que lo real siempre es lo real de y para una determinada formación social; en segundo lugar, la autonomía de lo real respecto del pensamiento, es decir, la existencia de determinadas relaciones sociales independientemente de que se las conozca o no; y más fuerte aún, independientemente de que esas determinadas relaciones sociales permanezcan para muchas personas como una cosa en sí incognoscible por las causas que sean, incluso por el mero desinterés en conocerlas; y, por último, que los conceptos y categorías del pensamiento, si bien son

representaciones de lo real tal y como aparece, no son el reflejo del movimiento intrínseco de lo real, en este caso de la sociedad, que se oculta o disimula en el estado de cosas que aparece. Marx no piensa, pues, en ningún objeto trascendental inaccesible al conocimiento del hombre, pero sí sostiene la existencia de una realidad social que a pesar de influir directamente en la formación del conocimiento, y del pensamiento en general, no se mantiene directamente en los productos del conocimiento y del pensamiento. Sigue siendo, pues, el sustrato ideológico, la necesidad de la terrenalidad del pensamiento, aquello a lo que Marx alude implíscitamente al afirmar que el modo en que el pensamiento se apropia de lo concreto real no es el mismo que el proceso de la formación de lo concreto real.

No es dificil darse cuenta, por lo tanto, que la inversión que lleva a cabo Marx sobre el pensamiento de Hegel opera exteriormente al hegelianismo, y que va más allá de lo que Marx en un principio, siguiendo a Feuerbach, sostuvo sobre Hegel. La identidad entre el pensamiento y lo real, no es, por ende, el asunto central de la crítica

marxista. Lo conmutable de Hegel no es la unidad ontológica de lo subjetivo y lo objetivo puesta como lo verdaderamente real, sino el hecho de que en la formación de esta unidad lo objetivo se reproduzca en el pensamiento tal y como aparece inmediatamente en la realidad, ocultando así el origen social que internamente lo determina. En este sentido, es como puede afirmarse que la posición de Marx frente a Hegel tomó desde siempre la misma distancia, es decir que Marx siempre hizo incapié en la tesis de que la conciencia es un predicado del hombre real y concreto, o que el ser es el que determina al pensamiento y, en consecuencia, que el verdadero suelo y fundamento de la historia es la vida material humana tal y como ésta efectivamente se produce.

> En la ciencia no hay caminos reales, y sólo tendrán esperanzas de acceder a sus cumbres luminosas aquellos que no teman fatigarse al escalar por senderos escarpados.[15]

2.2. MARX ANTE ADAM SMITH Y DAVID RICARDO.

La economía política como ciencia surgió con la aparición de la sociedad precapitalista, un momento

[15] Marx, Carlos. *El Capital*. p. 21.

en el que las relaciones sociales de producción feudales no han terminado de desaparecer. En esa época precapitalista, todavía no le ha sido expropiado lo social a los hombres. El dinero todavía no era lo que fundamentalmente permitía el vínculo entre las personas, aun no despersonalizadas. La expropiación de lo social fue producto de la generalización en la sociedad del modo de producción capitalista, del advenimiento de la forma capitalista de sociedad. Nació la sociedad capitalista propiamente dicha cuando la producción de los productos del trabajo como mercancías se generalizó, y se extendió por todo el mundo. Entonces, la fuerza humana para producir las mercancías fue buscada y encontrada en el mercado, ahí aparecieron los hombres deshumanizados que para vivir se ven obligados a vender su fuerza de trabajo, pues no poseen otra cosa. En la producción capitalista, los trabajos individuales solamente entran en relación a través del cambio. No importan las propiedades materiales de las mercancías para que puedan cambiarse, sino solamente el hecho de ser producto del trabajo humano abstracto, general. Por ejemplo, dos mercancías sólo pueden aparecer como poseedoras de valores de cambio iguales en la medida en que son consideradas como

simples gastos de fuerza humana abstracta de trabajo. Esta es una abstracción que juega un papel fundamental en el intercambio de mercancías. En una palabra, dos mercancías pueden ser igualadas si tienen un valor de cambio igual o en la medida en que lo tengan, y lo tendrán si se ha gastado la misma cantidad de trabajo abstracto.

El trabajo abstracto es la esencia del valor, porque éste se mide por el tiempo socialmente necesario para su producción, según Marx. Esta abstracción es el determinante específico del régimen capitalista de la producción de mercancías. En el trabajo abstracto quedan subsumidos todos los trabajos individuales y se pierden en él, se disuelven. Los trabajos concretos de los individuos aparecen como medios de la realización del trabajo abstracto. En el capitalismo el trabajo abstracto es creado por el capital, es una parte fundamental del capital. Ahora bien, el capitalismo además de ser un régimen específico de producción, es también un mercado donde todo se vende, y donde por tanto, se encuentran los individuos que no poseen otra mercancía para vender u poder sobrevivir que su fuerza de trabajo, se trata de la clase proletaria.

Esa única mercancía de los proletarios poseé la virtud de producir más valor que el que hay que pagar por ella, pues la medida del valor de esa mercancía mágica es la misma que la de cualquier otra, o sea la cantidad de trabajo socialmente necesaria para su producción. De tal manera que esa única propiedad del trabajador asalariado moderno es creadora de valor, de valorización del capital, al ser consumida por el capital personalizado, por el capital para sí, por la burguesía. Aunque al advenir todos los trabajos individuales trabajo abstracto, en el proceso productivo o en el consumo de ellos por el capital, aparecen como autovalorización del capital. Por eso es que desde el punto de vista del trabajo el proceso productivo aparece como trabajo enajenado y, desde el punto de vista del capital como apropiación del trabajo ajeno.

Para la transformación del dinero en capital el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el **mercado de marcancías 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

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo.[16]

El trabajo, al advenir abstracto en el proceso productivo, es un medio que permite al capital acrecentarse como capital. Por eso el obrero con su fuerza de trabajo sólo puede entrar en intercambio con el capitalista, a condición de acrecentarle su capital, y sólo puede acrecentar el capital al volverse una parte del capital que se acrecienta, que se valoriza. De esta manera el trabajo abstracto se vuelve capital que produce trabajo asalariado. El capital produce al obrero como obrero, y éste produce capital que se valoriza. De esta manera el capital parece producirse a sí mismo. El proceso de explotación y opresión es invisible para la vista ubicada en el terreno de la realidad social como aparece. Así, la economía política aparece en la historia como la ciencia que reproduce el ocultamiento de la explotación de que es objeto el obrero por parte del capital, al ocultar el carácter enajenante de las relaciones sociales de producción. La economía política, en su origen, se limita a analizar fundamentalmente la formación de la riqueza,

[16] Marx, Carlos. *El Capital*. p. 205.

constituida por la producción del cúmulo de mercancías en la sociedad. Esa producción donde el trabajo concreto se disuelve en el trabajo abstracto, el cual determina el valor de las mercancías.

Para la economía política anterior a Marx, no existe el problema de por qué el trabajo abstracto es trabajo enajenado, ni por qué ese mismo trabajo determina el valor de las mercancías. Aunque, ciertamente la economía política descubrió, a partir de Adam Smith y antes de Marx, que el trabajo a secas o abstracto es la actividad subjetiva que crea el valor de las mercancías. Pero para esa ciencia, el mundo de las mercancías, o sea la sociedad capitalista, es una sociedad natural, perfecta, eterna, una, inmutable, indivisible. Su avance llega hasta la aceptación del trabajo humano abstracto como el creador de la riqueza en la sociedad, sin percatarse nunca de la enejenación del trabajo. Es Marx el encargado de señalar claramente que: 1) para el sistema mercantil la forma fundamental de riqueza es el dinero contante y sonante; 2) para el sistema manufacturero y comercial la forma fundamental de riqueza es el trabajo humano manufacturero y comercial que produce dinero; 3) para los

fisiócratas, como es sabido, se considera que la única actividad creadora de riqueza es el trabajo agrícola, 4) Adam Smith da un salto cualitativo al considerar que el trabajo abstracto es el único creador de la riqueza de las naciones. Rechaza todo trabajo particular y singular como la forma fundamental de trabajo creador de riqueza, y se eleva a lo común a todas las formas de trabajo, a lo abstracto. La riqueza pasa a ser considerada como trabajo abstracto pasado u objetivado. A partir de esto, no le es posible observar fisura alguna en la sociedad.

EN El ESTADO primitivo y rudo de la sociedad, que precede a la acumulación de capital y a la apropiación de la tierra, la única circunstancia que puede servir de norma para el cambio recíproco de diferentes objetos parece ser la proporción entre las distintas clases de trabajo que se necesitan para adquirirlos. Si en una nación de cazadores, por ejemplo, cuesta usualmente doble trabajo matar un castor que un ciervo, el castor, naturalmente, se canbiará por o valdrá dos ciervos. Es natural que una cosa que generalmente es producto del trabajo de dos días o de dos horas valga el doble que la que es consecuencia de un día o de una hora.[17]

[17] Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones.* p. 47.

Posteriormente David Ricardo asume a Smith. Con ambos la economía política clásica alcanza la cumbre. Ambos analizan fundamentalmente la mercancía y afirman que el valor de ella es la cantidad de trabajo abstracto empleado para producirla. Pero jamás se plantean por qué el trabajo abstracto asume las formas de valor y magnitud de valor. Para ambos las leyes de la producción enajenada de mercancías en la producción burguesa son leyes eternas, propias de toda producción, son leyes naturales. Para ninguno de los dos lo social y la sociedad resultan diferentes ni contrapuestos. La producción burguesa, para estos dos grandes teóricos de la economía, desde un punto de vista genético, es una producción ahistórica y natural. Pero de todas maneras, sus investigaciones posibilitan la comprensión de la forma burguesa en la que los hombres de la modernidad se organizan para producir. Porque, la motivación de esos dos pensadores consiste en analizar las relaciones sociales de producción como aparecen, o sea en forma invertida, o sea obscurecidas. Explican las conexiones de las relaciones de producción, pero no pueden explicar estas relaciones de producción como algo que surge de un proceso histórico-social, porque las consideran naturales. Las relaciones sociales de

producción burguesas son la producción en sí, la producción en general, o mejor aún, la producción universal por antonomasia. Para Smith y Ricardo, el capital no es más que un instrumento de producción, y la producción en cuanto tal es inconcebible sin ese instrumento. Consideran que es una tautología afirmar que la propiedad es una condición de la producción, ya que toda producción es apropiación por parte del individuo en el interior de una forma de sociedad específica. Por supuesto que ninguno de los dos se ruboriza siquiera al saltar de esa tesis a la defensa de la propiedad privada burguesa como la propiedad eterna, gobernada por leyes eternas como ocurre en la naturaleza como ellos la piensan, o como la piensa también Hegel, sin historia.

Pero aunque el precio del mercado de una mercadería cualquiera está continuamente fluctuando, por decirlo así, alrededor del precio natural, a veces ciertos accidentes, determinadas causas naturales u ordenanzas gubernamentales suelen mantener el precio del mercado de muchas mercancías, durante bastante tiempo, muy por encima del llamado precio natural.[18]

[18] Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones.* p. 58.

La sociedad burguesa no es presentada como una sociedad específica, sino absoluta. Las crisis sólo son contaminaciones sensibles. Por ejemplo, Ricardo considera el dinero sólo como el medio con el que se lleva a cabo el intercambio; de esta manera escamotea el hecho consistente en que, en la producción burguesa, los productos son mercancías y representan dinero que recorre todo un proceso de metamorfosis. En definitiva, Adam Smith y David Ricardo, escamotean la enajenación del trabajo, al utilizar el concepto de **servicio** en lugar del concepto de acción del trabajo humano, previa compra-venta del mismo. De esa manera, jamás perciben siquiera el problema del plusvalor. Aunque, hablan de la ganancia, pero la piensan como la parte que en forma legítima le corresponde al patrón. En definitiva no muestran, sino que enturbian la relación en que el dinero y la mercancía advienen en capital. Queda totalmente escamoteado el concepto de valor de cambio de la fuerza de trabajo, al utilizar el concepto de servicio en el sentido simplemente de valor de uso. También, hablan más de productos que de mercancías, y consecuentemente con ello, el dinero, efectivamente, se presenta como un simple intermediario en el proceso de intercambio de productos como productos, y

de ninguna manera como el papel que realmente desempeña en la sociedad capitalista, que es el papel de forma sustancial y necesaria de existencia de la mercancía, como valor de cambio que ésta de hecho es, como mercancía particular y como forma general de existencia de las mercancías. O sea que, presentan todas las mercancías como simples valores de uso, como productos. Las crisis se descartan al quedar en todo caso como accidentes, si es que algún lugar acupan en el sistema teórico y social. Así las cosas, en ese pensamiento no hay relación de codeterminación entre el dinero, la mercancía y el trabajo asalariado.

> La demanda de quienes viven de su salario no se puede aumentar sino en proporción al incremento de los capitales que se destinan al pago de dichas remuneraciones. Estos capitales son de dos clases; en primer lugar, el ingreso que sobrepasa la cantidad necesaria para el sustento, y en segundo término, el capital que supera la parte necesaria para proporcionar ocupación a sus dueños.[19]

Para la economía política de Adam Smith y David Ricardo la producción capitalista es la producción verdaderamente universal, por ser concebida como la

[19] Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. p. 67.

producción en sí. Al modo de producción capitalista se le presenta explicado como un hecho externo en el que se agotan todas las determinaciones de las leyes naturales que rigen la sociedad, a la que, por supuesto, la historia le es externa. Es como en la filosofía de Hegel, donde tampoco se trata de explicar la realidad concreta, empírica, sino de deducir su existencia a partir de una Idea preconceptuada, y no se percata de que al hacer esto sustituye lo complejo por lo simple, lo concreto por lo abstracto, lo a priori por el análisis y la síntesis de la experiencia viva. Lo concreto sensible sólo vale en tanto forma fenoménica de lo universal abstracto.

Smith y Ricardo reproducen en forma mística el mundo de las mercancías mediante fórmulas generales, a las que dan el carácter de leyes absolutas. Aunque parten de la propiedad privada no la pueden explicar, ya que, para ellos, el mundo concreto sensible no es más que la forma en que se manifiesta un mundo abstracto inmóvil. Ocultan que, en la producción capitalista de mercancías, las relaciones personales se presentan como relaciones entre cosas, y las relaciones entre las cosas se presentan como

relaciones personales. No obstante, debemos reconocer que Ricardo logró, hasta cierto punto, superar la ideología empirista que coloca a Smith por debajo de él, al relacionar todos los conceptos de la economía política con el concepto valor-trabajo.

En Smith y Ricardo la forma de valor es indiferente a la naturaleza de la mercancía. Esto se debe a que la producción burguesa es considerada por ellos como eterna. Necesariamente tenían que pasar por alto la especificidad de la forma del valor, y por tanto de la mercancía, cuyo desarrollo lleva a la forma del dinero y al capital. Ahora bien, de la investigación profunda del trabajo abstracto, que es la sustancia del valor, depende la elaboración precisa de categorías como fuerza de trabajo, plusvalía, capital constante y capital variable, así como el reconocimiento de que las relaciones sociales de producción capitalistas están enajenadas, y que son históricas, y son, además, el único ejemplo histórico donde la fuerza de trabajo es, mediante la violencia más criminal, separada radicalmente de los medios de producción y permanece ante ellos como potencialidad pura.La realización en la acción de la fuerza de trabajo depende del capital y la lógica de

éste. Sin embargo, para poder tomar conciencia de este nivel de análisis y de la realidad capitalista, tiene que reconocerse el fenómeno de la explotación como algo real.

En Adam Smith coexisten dos concepciones diferentes de la determinación del valor. Por un lado, reivindica el hecho de que el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo socialmente necesaria para su producción, pero, por otro lado, afirma que hay una identidad entre la cantidad de trabajo objetivada en la producción de un objeto cualquiera, y la cantidad de trabajo que este objeto puede comprar. Esto implica que su segunda determinación de la medida del valor es el valor de cambio del trabajo.

> En ese estado de cosas el producto íntegro del trabajo pertenece al trabajador, y la cantidad de trabajo comúnmente empleado en adquirir o producir una mercancía es la única circunstancia que puede regular la cantidad de trabajo ajeno que con ella se puede adquirir, permutar o disponer.[20]

[20] Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. p. 47.

Ricardo se dio cuenta de que Smith estaba en un error en su segunda determinación del valor de las mercancías y, le opone una tesis interesante, pero no resuelve el problema.

> Si esto fuera cierto, si la recompensa del trabajador estuviera siempre en proporción a lo producido por él , la cantidad de trabajo empleada en un bien, y la cantidad de trabajo que este mismo bien adquiriría serían iguales, y cualquiera de ellas podría medir con precisión las variaciones de otras cosas: pero no son iguales; en muchas ocasiones, la primera es bajo muchas circunstancias una norma invariable, que indica correctamente las variaciones de otras cosas; la última está sujeta a tantas fluctuaciones como experimentan los bienes que con ellas se comparen. Adam Smith, después de demostrar brillantemente la insuficiencia de un medio variable, como el oro y la plata, para determinar el valor variable de otras, escogió por sí mismo un medio que es igualmente variable al adoptar los cereales o el trabajo.[21]

Para Marx lo que Ricardo opone se basa simplemente en que, en la práctica no ocurre así, pero que teóricamente tendría que ser así. Smith había intentado salir del problema al afirmar que en el capitalismo, el tiempo socialmente necesario para producir una mercancía ya no determina su valor, pues

[21] David Ricardo. *Principios de economía política y tributación*. p. 11.

para él es evidente que entre el capital y el trabajo no se da un intercambio de equivalentes. En cambio, Ricardo continúa sosteniendo la tesis del valor-trabajo. Pero no resuelve el problema fundamental del paso del valor en cuanto equivalente determinado por el trabajo al del valor que en el intercambio pone plusvalor, es decir, al valor no equivalente. Este problema lo resuelve Marx en forma por demás profunda y fundamentada, como lo mostraremos en el lugar más adecuado de este trabajo.

Hacemos notar que no se expondrá aquí el pensamiento de los socialistas utópicos clásicos franceses, debido a que no es necesario para el objetivo que nos proponemos. Sólo nos restringiremos a reivindicar el punto de vista general que el marxismo revolucionario hace sobre él: se trata de un pensamiento que sólo logra conceptuar a la clase trabajadora como una clase sufriente y no como una clase revolucionaria.No obstante, no subestimamos sus tesis certeras en otros aspectos.

3. LA CATEGORIA DE ENAJENACION EN EL TOMO I DE *EL CAPITAL* DE CARLOS MARX.

> Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinsón se reiterarán aquí, solo que de manera social, en vez de individual.[22]

Todavía en la época en la que Marx publicó el tomo I de *El Capital,* los dos países más unidos nacionalmente y más desarrollados en el sentido capitalista eran, sin duda alguna, Francia e Inglaterra, y sobre todo este último país, que era el representante de la vanguardia capitalista en todos los aspectos. *El Capital* no podía ser escrito en Alemania a partir de la realidad alemana, porque Alemania era un territorio muy fragmentado todavía, y atrasado, feudal aún, con respecto a Francia e Inglaterra. La burguesía Alemana era muy débil, enfrentada siempre al Estado prusiano. *El Capital*

[22] Marx, Carlos. *El Capital*. p. 96.

sólo podía escribirse en Inglaterra, y más concretamente en Londres. Hasta allá tuvo la oportunidad Marx de irse a vivir. Fue en este país donde durante un momento del proceso de creación de la obra *El Capital,* un proceso que en el sentido estricto comenzó con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* los cuales a su vez, tuvieron su origen el el genial *Esbozo de crítica de la economía política,* escrito a fines de 1843, y publicado a principios de 1844; y ya no es necesario que nos vayamos más atrás; lo cierto es que Marx desplegó todo su poder de investigación filosófica y creatividad en la etapa correspondiente a los *Grundrisse,* manuscritos que son ya virtualmente *El Capital* bajo la presentación de la forma en que ha sido investigado el objeto, el capital. *El Capital* es la obra en la que se nos presenta el objeto bajo la forma de cómo debe ser expuesto. Por cierto, en los *Grundrisse* la categoría de enajenación es utilizada por Marx una y otra vez en forma expliscita. Esta categoría también se encuentra utilizada expliscitamente muchas veces en *El Capital.* Pero, debido a que este trabajo sólo aborda la dicha categoría de enajenación en el tomo I de *El Capital*

de Marx, no se hará referencia a los demás tomos de la la magistral obra. Sin embargo, no podemos evitar poner una probada de los *Grundrisse*, a saber:

> El obrero, pues, cambia el trabajo como valor de cambio simple, predeterminado, determinado por un trabajo pasado -cambia el trabajo mismo como **trabajo objetivado**, pero sólo en la medida que éste objetiva ya una cantidad determinada de trabajo, o sea que su equivalente está ya medido, dado-; el capital cambia el trabajo como trabajo vivo, como la fuerza productiva general de la riqueza; la actividad acrecentadora de la riqueza. Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió su primojenitura por un plato de lentejas, él cede su ~~fuerza creadora~~ por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse, como lo veremos más adelante, ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se estabvlece frente a él como poder ajeno.[23]

Como podemos observar, Marx, continúa enarbolando la bandera de la necesidad de pasar de la crítica teórica a la crítica de las armas. Continúa plenamente convencido, y con argumentos cada vez más sólidos, de que en una sociedad como la burguesa en la que rige el egoísmo, sólo pueden darse derechos humanos abstractos, mutilados, los derechos humanos

[23] Marx, Carlos. *Grundrisse*. Pp. 247-248.

del hombre egoísta, y no puede darse el hombre genérico, comunitario o social en sentido estricto; el hombre como ser social está secuestrado en alguna masmorra de algún rincón de la ideología del hombre egoísta o burgués, y también en alguna masmorra de la realidad social sensible en la que se desenvuelve ese hombre egoísta burgués. Mientras este secuestro continúe el hombre egoísta seguirá presentando sus derechos como los únicos verdaderos derechos. El humanismo que Marx plantea no es ese egoísmo, sino el proletario revolucionario. Para Marx el proletario es, dentro de la sociedad burguesa, el hombre con las cadenas más radicales, y que por tanto sólo se puede liberar mediante una revolución radical. El hombre ha advenido simple cosa, simple medio, y el hombre como fin se aleja cada vez más del hombre. Esta situación puede observarse prístinamente por ejemplo en el fenómeno del crédito bancario; el crédito bancario es una relación social, humana, en la que el hombre es sí y sólo sí tiene dinero. El hombre termina valiendo moralmente la cantidad de dinero que posea. Estas tesis fundamentales, Marx, las viene sosteniendo desde su etapa juvenil, en la que crea obras tan valiosas como *La sagrada familia* y *La ideología alemana*, en las que va construyendo los cimientos de

su visión del mundo, que es la visión del proletariado revolucionario. En esas obras sostiene que la fuerza decisiva de la historia no está en las ideas aisladas de la práctica, sino en la práctica radicalmente revolucionaria. Esa es la etapa en la que sale al paso de la creencia o la fe de los jóvenes hegelianos en el poder de la sola razón, y que no aceptaban que para cambiar el mundo había que ensuciarse las manos metiéndolas hasta el fondo de la práctica. Critica pues el supuesto poder de las solas ideas, la razón. En la *Ideología alemana* se enriquece y se desarrolla la tesis del valor de la producción, sostiene que la condición fundamental de toda la historia humana es la producción material, pues en esta producción el hombre se produce a sí mismo; el hombre no es producto de nadie más, sólo es producto de sí mismo. Para este momento Marx logra introducir conceptos tan fuertes como los de formas de intercambio, que se refiere a las relaciones sociales de producción material, y el de fuerzas productivas. Ya en este momento del proceso de desarrollo de su pensar le queda claro que las fuerzas productivas determinan a las relaciones sociales de producción material y que, éstas, a su vez, condicionan a toda la producción espiritual: filosofía, religión,

política, moral, teorías económicas, teorías psicológicas, teorías estéticas, etcétera (todo el edificio espiritual). Ahora bien, esta producción espiritual formada por ideas y representaciones no se puede separar de la vida real; por tanto, sólo pueden transformarse revolucionariamente transformando revolucionariamente la vida real misma. La ideología es siempre de clase, las ideas son expresión -aunque se presenten como abstractas y universales- de una clase; y la ideología dominante es la de la clase dominante. Es decir, la clase que tiene en sus manos el poder material ejerce también el poder espiritual; al disponer de los medios de producción material, dispone también del poder espiritual; en consecuencia, las relaciones que hacen de una clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas.

Esa ley, que con medios policiaco-estatales encauzó coercitivamente, dentro de límites cómodos al capital, la lucha competitiva entre éste y el trabajo, sobrevivió a revoluciones y cambios dinásticos. Incluso el régimen del terror la dejó intacta.[24]

[24] Marx, Carlos. *El Capital*. p. 928.

Las ideas aparecen separadas de los individuos que las producen, y también de la clase dominante de la que son sus ideas, y al mismo tiempo aparecen con un ropaje abstracto, universal, general; se despojan esas ideas de todas sus ropas concretas, particulares, singulares incluso, y se ponen ropas abstractas, universales, generales. Marx entiende por ideología la conciencia falsa, invertida, deformada de la realidad, con la particularidad de que esa inversión cumple con la función de enmascarar la realidad para así poder defender más fácilmente sus intereses particulares, de clase. Es evidente que los capitalistas presentan su interés por explotar a los obreros, como si fuera el interés de todos los obreros también, y además de toda la sociedad. Se trata del concepto restringido de ideología que maneja Marx, pues no toda ideología ha de tener la característica planteada más arriba, ya que las clases dominadas también tienen su ideología, y como en el caso del proletariado revolucionario, éste se ve obligado a desarrollar una ideología que se contrapone a la ideología de sus opresores. Puede, por tanto, hablarse en Marx de un concepto de ideología en sentido amplio, aunque en este sentido la ideología opresora y la oprimida compartirían

algunos rasgos comunes, pero que no necesarimente tendrían en común el rasgo de ser ambas deformantes. Con esto nos referimos a lo que podriamos llamar ideología revolucionaria proletaria, comunista. Esta es la concepción de ideología que podría encontrarse, aunque un poco oculta, en el famoso prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859; donde podría estar afirmando que el proletariado tiene que desarrollar una ideología no deformadora, no invertidora, porque de esa manera es como puede salvarse.

Como para no acordarse aquí del buen Dogberry, cuando ilustra al sereno Seacoal: "Ser hombre bien parecido es un don de las **circunstancias**, pero saber leer y escribir lo es de la **naturaleza**".[25]

En *El Capital* es frecuente el uso en forma expliscita de la categoría de la **enajenación**, y permanente la relación fundamental de dicha categoría con todos y cada uno de los momentos del discurso de Marx en esta su obra cumbre. Es la obra a la que Marx dedicó el grueso de sus energías. Como es sabido él solamente publicó el tomo I. *El Capital* es uno de los

[25] Ibidem. p.102.

más titánicos intentos por reproducir en lo concreto pensado, de manera científica-filosófica, la estructura económica de la sociedad capitalista. *El Capital* es la obra en la que el pensamiento de Marx se expresa en toda su madurés. Y es en verdad súmamente importante **señalar** en *El Capital* la persistencia y la importancia esencial de la categoría de la enajenación. Esta categoría es clave en esta obra. La categoría de enajenación sirve para que quede claro que el trabajador es un siervo, un esclavo, de sus propios productos; esta es la forma fundamental de servidumbre en el capitalismo.

Las relaciones entre los hombres, son mostradas en *El Capital,* como las relaciones entre las cosas. Este es el carácter que la enajenación adopta en el capitalismo. La categoría de enajenación está presente en *El Capital,* y está presente con toda la carga del significado moral revolucionario. Sin embargo, el lugar central no lo ocupa en *El Capital* la categoría de enajenación, sino la categoría de plusvalor, que es la que muestra tanto en extensión como en intensidad la explotación material del trabajador. El capitalismo es un régimen cuyos productos tienen el carácter de mercancías. Claro

que, las relaciones mercantiles entre los hombres son muy anteriores al capitalismo. Pero, en el capitalismo las relaciones mercantiles asumen dos propiedades que no tenían antes: 1) Bajo el capitalismo la producción de mercancías se generaliza. Todo se mercantiliza y tiende a mercantilizarse; las mercancías tienen un valor de uso y un valor de cambio que se contradicen en forma radical. Todos los productos se homogenizan en el valor de cambio. 2) El hecho de que en el arsenal constituido por el cúmulo de mercancías haya una mercancía específica que cada ser humano posee, y que es su fuerza de trabajo, aunque no ponga siempre a disposición del sistema capitalista esa capacidad o fuerza de trabajo. Es muy importante no confundir fuerza de trabajo con trabajo, éste es la fuerza de trabajo puesta ya en acción.

La ley según la cual el desarrollo de la fuerza productiva social del trabajo reduce progresivamente, en proporción a la eficacia y la masa de sus medios de producción, la masa de fuerza de trabajo que es necesario gastar, se expresa en el terreno **capitalista** -donde no es el trabajador el que emplea los medios de trabajo, sino éstos al trabajador- de la siguiente manera: cuanto mayor sea la fuerza productiva del trabajo, tanto mayor será la presión de los obreros sobre sus

medios de ocupación, y tanto más precaria, por tanto, la condición de existencia del asalariado: **venta de su fuerza de trabajo** para aumentar la riqueza ajena o para la autovalorización del capital. El incremento de los medios de producción y de la productividad del trabajo a mayor velocidad que el de la producción productiva se expresa, capitalistamente, en su contrario: en que la población obrera crece siempre más rápidamente que la necesidad de valorización del capital.[26]

Al obrero no le queda otra alternativa para vivir que vender su fuerza de trabajo. Esta fuerza de trabajo sólo puede comprársela el capitilista, y a él hace todo lo posible por vendérsela. No vende pues su trabajo sino su fuerza de trabajo, y más estrictamente, vende el derecho a usar su fuerza de trabajo, y este derecho a usar su fuerza de trabajo se lo vende al capitalista. En rigor, no vende pues su fuerza de trabajo, sino sólo el derecho a que otro use, su fuerza de trabajo. La venta de ese derecho es producto de un contrato entre dos personas "iguales jurídicamente", es decir formalmente. El contrato establece un intercambio entre iguales y de productos equivalentes. Una vez puesta en acción la fuerza de trabajo crea un valor superior a su propio valor. Pero el capitalista paga sólamente su valor, aunque

[26] Ibidem. p. 804.

haya producido un valor superior a ella (este es el supuesto teórico del que parte Marx). El capitalista paga sólo el salario (que suponemos es una cantidad equivalente al valor de la fuerza de trabajo del trabajador). La característica distintiva pues, de esta mercancía consiste en que, al ser usada, crea un valor superior a su valor como mercancía.

Marx, adopta para su análisis del capitalismo la jornada laboral con duración de 12 horas, que en su tiempo se comenzaba a generalizar por lo menos en Inglaterra. Para este respecto Marx dice que el obrero crea el valor de su fuerza de trabajo en 6 horas, y que durante las otras 6 horas crea el plusvalor, y este es el trabajo no pagado al obrero, sino que va íntegramente a las manos del capitalista. El capitalista sólo da al obrero lo de 6 horas. ¿Por qué el obrero sólo recibe lo de 6 horas de trabajo? Por que el pago correspondiente al producto de seis horas de trabajo constituye el valor del trabajador en el sistema capitalista en el que el trabajador es una mercancía, y donde el valor de las mercancías es igual a la cantidad de trabajo socialmente necesario para producirlas. Ahora bien, con el pago correspondiente a 6 horas de trabajo el obrero puede

seguir viviendo en tanto obrero, con esa cantidad que se le paga el obrero puede producirse y reproducirse como obrero, es decir,como mercancía fuerza de trabajo, es decir, puede comprar sus medios materiales de vida y tener hijos en condiciones de algún día lograr su carta de ciudadanía obreril si para entonces el capital así lo dispone. Si el capitalista no recibiera el producto íntegro de las otras 6 horas de trabajo, obviamente no estaría interesado en lo más mínimo por comprar el derecho a usar la fuerza de trabajo durante la jornada de trabajo. El capitalista, por tanto, dentro del marco del régimen capitalista, y sólo dentro de este marco, tiene el derecho a quedarse, desde el punto de vista jurídico capitalista, con todo el producto producido por la fuerza de trabajo durante la jornada de trabajo. Y, por lo tanto, desde ese punto de vista jurídico capitalista no hay injusticia del capitalista como capitalista hacia el obrero como obrero.

Ya sabemos, sin embargo, que el proceso laboral **prosigue más allá** del punto en que se ha reproducido y agregado al objeto de trabajo un simple **equivalente** por el valor de la fuerza de trabajo. En vez de 6 horas, que bastarían a tales efectos, el proceso dura por ejemplo, 12 horas. Mediante la

puesta en acción de la fuerza de trabajo , pues, no sólo se reproduce su propio valor sino un valor excedente. Este plusvalor constituye el excedente del valor del producto por encima del valor de los factores que se han consumido al generar dicho producto, esto es, los medios de producción y la fuerza de trabajo.[27]

Ahora bien, si no pudiera haber más justicia en el mundo que la justicia capitalista, no podría jamás hablarse de injusticia, pues incluso el contrato entre el trabajador y el capitalista ha sido efectuado en forma "libre". Hemos puesto comillas a la palabra libre porque, ¡cuidado!, en el momento en que se hace el contrato el capitalista ha engañado al obrero. Hay cosas que el capitalista no ha dicho al obrero y cosas que le ha dicho bajo la forma de falsa conciencia o ideología; le ha dicho que le comprará su trabajo y no su fuerza de trabajo, y mucho menos le ha dicho que le ha comprado sólamente el derecho a usar esa fuerza de trabajo durante toda la jornada de trabajo. Tampoco le ha dicho que él como capitalista esta colocado en una posición de fuerza, aquella que le da el ser dueño de los medios de producción materiales y de subsistencia también materiales; el obrero, en cambio, esta colocado en el aire, es más,

[27] Ibidem. p. 252.

es libre como el aire, no posee nada en este mundo, más que su fuerza de trabajo.

No obstante, en términos capitalistas no cabe hablar de injusticia. El contrato que se ha realizado se ha hecho desde el criterio de las relaciones sociales capitalistas. Se ha realizado en el marco de la justicia capitalista. Y el capitalista en las relaciones sociales capitalistas no puede autodestruirse, tiene que actuar conforme a lo que es justo desde el punto de vista capitalista; la justicia es pues un fenómeno histórico; el capitalista actúa conforme a la justicia capitalista, no puede comprar el trabajo. Por un lado pues, el capitalista ha engañado al obrero, y por otro lado el obrero se ve obligado por el hambre a vender su fuerza de trabajo, pues de lo contrario, dentro del marco de las relaciones sociales capitalistas moriría. Hay pues un contrato de compra-venta entre dos sujetos que participan libremente como iguales. Ahora bien, Marx no oculta su ironía, y casi siempre pone entre comillas el adjetivo libre. Dice Marx, al poner las comillas que el obrero llega a esa relación jurídica, formal, al negar su libertad real. El obrero vende su persona bajo la forma de mercancía

por un plato de lentejas, y lo hace "voluntariamente".

El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y de subsistencia. Requieren ser **transformados en capital**. Pero esta transformación misma sólo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los **propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia**, a quienes les toca **valorizar**, mediante la adquisición de fuerza de trabajo ajena, la suma de valor de la que se han apropiado; al otro lado, **trabajadores libres**, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo. **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. Con esta **polarización del mercado de mercancías** están dadas las condiciones fundamentales de la producción capitalista. La relación del capital presupone la **escisión entre los trabajadores y la propiedad sobre las condiciones de realización del trabajo**. Una vez establecida la producción capitalista, la misma no sólo mantiene esa división sino que **la reproduce en escala cada vez mayor.**[28]

[28] Ibidem. pp. 892-893.

El acto de la venta de la fuerza de trabajo resulta inmoral, debido a que el obrero ha sido obligado a ello por la coacción del hambre. Además el capitalista no sólo se apropia las primeras 6 horas de trabajo, sino también las otras 6 horas. Se apropia el trabajo no pagado. Marx sostiene que la justicia de una relación social está determinada por cada etapa específica de relaciones histórico-sociales determinadas. La relación entre el obrero como obrero y el capitalista como capitalista es justa porque se ajusta a las relaciones capitalistas que mantienen al obrero como obrero y al capitalista como capitalista en el mundo capitalista o burgués. En definitiva, no es posible dentro del mismo capitalismo un tipo de justicia no capitalista. Por tanto, para criticar la justicia capitalista como injusticia hay que salirse del sistema capitalista; hay que colocarse en el interior de un proyecto revolucionario radical con respecto al capitalismo. La crítica interna al capitalismo se reduce a un lloriqueo pueril, estéril, inmaduro e inútil. Se puede considerar pues, injusta, la relación capitalista entre el obrero y el capitalista sólo si nos situamos fuera del sistema capitalista. Es la

conclusión a la que Marx llega en su obra cumbre *El Capital*. En *El Capital*, Marx, llama robo a l que hace el capitalista con el obrero al arrancar de él el plusvalor. El plusvalor existe y es un robo, aunque dentro o desde el punto de vista capitalista no pueda hablarse ni de robo ni de injusticia. Pero, no olvidar que el salario se presenta como el pago del trabajo, y no como el derecho a usar durante la jornada de trabajo la fuerza de trabajo. Pero, en *El Capital* también se habla de la negación del capitalismo, en el mismo espíritu que después será un poco más desarrollado en la obrita de Marx *Crítica al programa de Gotha*, obra en la que Marx profetiza, habla, teniendo como base todo el material discursivo acumulado en *El Capital*, de que la sociedad futura tendrá dos fases: la inferior y la superior. Durante la primera fase subsistirían los trabajadores que ofrecerían a la sociedad su capacidad de trabajo. El criterio desde el cual se les remuneraría a los trabajadores sería el de "a cada quien según su trabajo". La remuneración sería desigual, por ser desigual su trabajo. Lo que cada quien reciba será correspondiente a su trabajo. Y es un principio igualitario, pues, todos los miembros de la sociedad serían tratados con el mismo criterio o principio o

rasero. Evidéntemente, este principio no se puede aplicar en el mercado de las relaciones sociales capitalistas, porque en esta sociedad los capitalistas no trabajan y sí se apropian del trabajador todo lo que se llama plusvalor. Por tanto, el principio de "a cada quien según su trabajo" es un principio de justicia no capitalista, sino socialista, es la sociedad comunista surgiendo del capitalismo, es el desenvolvimiento de la sociedad capitalista convirtiéndose por la fuerza revolucionaria del proletariado en una sociedad comunista. Por eso Marx, en *El Capital,* considera irrelevantes los sermones morales, dichos desde el púlpito que sea, para que se trate "justamente" a los obreros; es una estupidez, pues en primer lugar el capitalista trata jústamente al obrero desde el punto de vista de las relaciones sociales que él encarna como persona, como capital personalizado, el capitalismo, y, en segundo lugar el capitalismo no tolera en su seno convivir con un concepto de justicia que no sea el concepto capitalista de justicia; no tolera a ningún otro concepto de justicia. Por lo tanto, Marx está planteando obviamente que otro concepto de justicia sólo puede

practicarse en toda la sociedad si se derroca al capitalismo.

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**. Esta restaura la propieded **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**.

La transformación de la propiedad privada fragmentaria, fundada sobre el trabajo personal de los individuos, en propiedad privada **capitalista** es, naturalmente, un proceso incomparablemente más prolongado, más duro y más dificultoso, que la transformación de la propiedad capitalista, de hecho fundada ya sobre el manejo social de la producción, en propiedad **social**. En aquel caso se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos pocos usurpadores; aquí se trata de la expropiación de unos pocos usurpadores por la masa del pueblo.[29]

[29] Ibidem. pp. 953-954.

En lo que se refiere a la otra etapa, la segunda, la superior, también tiene su propio concepto de justicia,un concepto de justicia en el que se destruyen o superan los elementos de injusticia que todavía contiene la primera etapa, con el principio "a cada quien según su necesidad". En la etapa inferior o primera al trabajador se le devuelve lo que ha producido en proporción precisamente a su trabajo. Pero el trabajador es un ser con necesidades, y además cada obrero tiene sus propias necesidades. La sociedad comunista es desigual en la etapa inferior porque las necesidades son desiguales. La justicia de la primera etapa comunista contiene elementos de injusticia vista también desde fuera, específicamente desde la segunda etapa comunista. Vemos como para Marx el hombre sigue siendo un ser cuya riqueza en tanto hombre consiste en ser un hombre rico en necesidades, y este hombre rico en necesidades, es el hombre verdaderamente rico, aquel que no limita su vida a la tarea de procurarse la satisfacción de las necesidades más elementales, las materiales, las animales. Por eso, sólo si en la etapa inferior de la sociedad se logra crear un hombre rico en necesidades, entonces, y sólo

entonces, se podrá pasar a la etapa superior de la sociedad comunista, la sociedad de un hombre no enajenado. Pero también para llegar a este punto se supone que se ha llegado a un nivel de un desarrollo inmenso de las fuerzas productivas y de los satisfactores, a una etapa de verdadera abundancia, un punto en el que la riqueza social discurra como un gran río por todos los rincones de la sociedad. Este punto planteado por Marx aparece ahora como una posibilidad utópica en el sentido peyorativo, incumplible, por lo menos en un plazo más o menos cercano, por el imperativo ecológico que no puede tolerar un desarrollo tan inmenso de las fuerzas productivas como el que se necesitaría, implicaría una catástrofe ecológica actualmente, pues, no se ve nada cercana a lo largo del horizonte la posibilidad del advenimiento en el terreno de la realidad efectiva el principio " a cada quien según sus necesidades". Regresando al terreno de la sustitución de la justicia capitalista por la comunista, la sustitución de aquella por ésta no puede ser el producto de un convencimiento moral, sino que presupone la destrucción de la sociedad capitalista y la creación de una sociedad nueva, comunista. Esta es la filosofía que plantea Marx. Se concibe la

filosofía con una función diferente a la forma tradicional. Al hacer uso de la catagoría de práctica revolucionaria cuya utilidad es la de hacer saltar la enajenación material, base sensible de la enajenación ideológica, no se deja de teorizar, pero se teoriza con base en la actividad humana transformadora del mundo. Lo que sí se deja de lado, es aquel falso dilema de optar por la acción o por la teoría. Esta filosofía de Marx es, en primer lugar, una crítica de lo existente, al mundo como es, del mundo capitalista, es una crítica también a todos aquellos proyectos que sólo aspiran ha transformar la fachada de lo existente. La crítica presupone una cierta relación con la realidad existente, en la cual esta realidad es problematizada o negada. Esta crítica condena a la realidad presente; ésta es acompañada por su crítica. La realidad presente se desvaloriza.

Por otra parte, el obrero sale del proceso de producción, constantemente, tal como entro en él. Como antes de ingresar al proceso su propio trabajo ya se ha convertido en **ajeno**, ha sido apropiado por el capitalista y se ha incorporado al capital, dicho trabajo se **objetiva** costántemente, durante el proceso, en **producto ajeno**. Como el proceso de producción es, al mismo tiempo, proceso de consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista, el producto del obrero no sólo se **transforma**

continuamente en **mercancía**, sino además **en capital**: valor que succiona la fuerza creadora de valor, medios de subsistencia se compran personas, medios de producción que emplean a los productores. El obrero mismo, por consiguiente, produce constantemente la **riqueza objetiva** como **capital**, como poder que le es ajeno, que lo domina y lo explota, y el capitalista, asimismo, constántemente produce **la fuerza de trabajo** como **fuente subjetiva** y abstracta **de riqueza**, separada de sus propios medios de objetivización y efectivización, existente en la mera corporeidad del obrero; en una palabra, produce al trabajador **como asalariado**. Esta **constante reproducción o perpetuación del obrero** es la [conditio] **sine qua non** de la producción capitalista.[30]

El discurso de Marx es un discurso de emancipación en la medida en que el trabajador va tomando conciencia cada vez más sólida de la realidad social en la que vive, una realidad en la que su explotación por el capitalista y el capital y su conversión de sujeto en objeto, su enajenación, son el pan permanente de cada día. En este sentido el discurso de Marx no es sólo crítica, sino también el proyecto de una realidad futura superior, emancipada, a la que se aspira, y a la que el proletariado como clase se ve obligado tarde o temprano a aspirar. Ya los socialistas utópicos habían puesto de manifiesto,

[30] Ibidem. pp. 701-702.

aunque en forma fantástica, la necesidad de una sociedad desenajenada de todos los males del capitalismo. Marx, se diferencia de ellos en que, él se apoya en el conocimiento de la sociedad presente, y también en la parquedad con la que habla de esa sociedad futura; en el tomo I de *El Capital* es realmente parco en ese sentido. Pero, de cualquier manera se trata de proyectar una sociedad futura en la que los hombres dominen sus condiciones de vida. Se trata de una sociedad deseable -¿por qué no?-, necesaria -porque responde a la urgencia de satisfacer necesidades humanas radicales no sólo de los explotados, sino de toda la sociedad-, posible - no se trata de un algo teleológico, aunque sí de algo realmente posible- y, realizable -aunque existe la posibilidad de que triunfe la barbarie en la que se pone en juego todo el destino del hombre-. *El Capital* de Marx permite afirmar que se trata de un discurso que se distingue de otras utopías en su contenido científico, en su pretensión de alcanzar la verdad sobre la realidad. *El Capital* mantiene en pie las tesis de Marx sobre la cada vez mayor mercantilización del mundo, la concentración de la riqueza en unas cuantas manos, la agudización de la concurrencia, la ciencia como enorme fuerza

productiva, el proletariado como el producto revolucionario humano más genuino. Y aún en nuestros días estas tesis siguen avaladas por la realidad. El conocimiento del mundo humano que Marx nos brinda en *El Capital,* es también un conocimiento de las posibilidades inmersas en la misma realidad sobre su transformación radical. Se trata de un pensamiento sobre el mundo para poder transformarlo. El sólo conocimiento del mundo no basta para poder transformarlo, pero la actividad transformadora no puede de ninguna manera prescindir, si es una actividad veraderamente revolucionaria, del conocimiento sobre el mundo. El proyecto revolucionario de Marx incluye en forma eminente como su principal base teórica a su obra cumbre, *El Capital.* El proyecto de Marx posee una fuerte vocación práctica sin abandonar ni siquiera por un momento la importancia de conocer el mundo en forma cada vez más profunda.

La ley de la acumulación capitalista, fraudulentamente transmutada de esta suerte en ley natural, no expresa en realidad sino que **la naturaleza de dicha acumulación** excluye toda mengua en el grado de explotación a que se haya sometido el trabajo o toda alza en el precio de éste que pueda amenazar seriamente la reproducción constante de la relación

capitalista, su reproducción en una escala constantemente ampliada. No pueden ocurrir las cosas de otra manera en un modo de producción donde el trabajador existe para las necesidades de valorización de los valores ya existentes, en vez de existir la riqueza objetiva para las necesidades de desarrollo del trabajador. Así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las obras de su propia mano.[31]

Para Marx, la sociedad comunista no es inevitable, aunque ciertamente tampoco es un ideal al que deba ajustarse la realidad social; es un desenvolvimiento posible de la realidad social misma; es una posibilidad real que plantea resolver lo que el capitalismo no puede resolver. Pero se trata de una posibilidad realizable sí y sólo si los hombres toman conciencia de su necesidad, y si se organizan adecuadamente y luchan adecuadamente por convertir en realidad efectiva la sociedad comunista. Es decir, si son capaces de tomar conciencia del grado de enajenación de que se es presa al vivir en la sociedad capitalista. A lo largo del tomo I de *El Capital*, y de hecho de toda esta magistral obra, es funadamental la importancia de la categoría de enajenación. El obrero vive dentro de una magma

[31] Ibidem. pp. 770-771.

enagenante que lo hace advenir en magma también, en un coágulo de sangre enajenada. Esta situación está constituida por la explotación material de que es objeto. Ahora bien, en *El Capital,* Marx, no concibe que, dentro del marco capitalista y desde el punto de vista del capitalismo, pueda decirse que la explotación de los obreros sea injusta. El capitalismo es injusto si se le logra ver desde fuera, es decir, desde la atalaya de una crítica auténtica. El discurso de Marx es una crítica de lo existente, de lo que es,pero desde fuera de lo existente, desde lo que todavía no es aunque deba ser. De hecho, Marx, acostumbraba poner en los títulos o en los subtítulos de sus obras la palabra "crítica". La crítica de Marx es una crítica de las relaciones sociales de producción capitalistas y de las teorías económicas ideológicas, apologístas, del capitalismo. Para Marx, criticar significa medir lo que es con la vara de lo que no es. Criticar una realidad es en este sentido, contraponer esa realidad a ciertos valores nuevos que consideramos valiosos, principios válidos, y que no se ven realizados en esa realidad, concretamente en la realidad capitalista. Por ejenplo, si criticamos la democracia capitalista como una democracia limitada, lo hacemos de acuerdo

con ciertos valores o principios que posibilitarían una democracia más completa. Cualquiera que sea el objeto de la crítica, esta crítica responde a valores o principios que consideramos válidos y que no se convierten en realidad efectiva, ni pueden convertirse en realidad efectiva, en el sistema vigente de vida de que se trate. Lo que se revela como valioso o justo en un sistema de vida o modo de producción sería no valioso o injusto en otra forma de vida. A cada modo de producción corresponde una forma de justicia. La esclavitud era considerada justa en las relaciones esclavistas de producción de la antigüedad, y sería injusto que ahora, en otras relaciones de producción pretendiera practicarse esa misma esclavitud.

A formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso, la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo. De ahí que, poco más o menos, trate a las formas preburguesas del organismo social de producción como los Padres de la Iglesia a las religiones precristianas.[32]

[32] Ibidem. pp. 98-99.

En la transacción capitalista entre el obrero y el capitalista se intercambian dos mercancías: el capital bajo la forma de dinero como el quivalente general de las mercancías por un lado y, por el otro lado, la fuerza de trabajo del obrero. Se enfrentan dos personas formalmente iguales, jurídicamente iguales. Pero esta iguldad jurídica es una ficción jurídica, porque el capitalista está apoyado sobre una base sólida constituida por su propiedad privada burguesa y, en cambio, el obrero, está parado en el aire, el obrero está parado sobre su necesidad urgente por saciar su hambre material; el obrero está parado sobre el filo de la navaja del hambre. En esta situación al obrero no le interesa saber qué cosa sea el plusvalor, sólo desea lograr vender su pellejo. El capitalista aprovecha la oportunidad que se le brinda en bandeja de oro, y entonces no sólo roba al obrero, sino que fuerza la producción de plusvalor, y, apoyado también en la justicia capitalista se apropia de ese plusvalor. En el capitalismo pues, el capitalista no puede dejar de explotar al obrero. En el capitalismo el deber ser del capitalista se identifica con su ser. El capitalista como capitalista no tiene más opción que apropiarse del plusvalor, y este es un acto capitalista justo. El

capitalista es la personificación de una categoría económica, representa los intereses económicos que le dicta la lógica del capital.

El capitalista personifica las relaciones capitalistas de producción, y dentro de ellas sólo hace lo que necearíamente tiene que hacer como representante de determinados intereses y relaciones de clase. El capitalista no puede ser juzgado como injusto desde el punto de vista capitalista. Pero sí se puede juzgar el sistema capitalista desde fuera de él como un sistema injusto, enajenante, en tanto que sistema que modela a los individuos, en tanto que sistema que crea a los individuos de una determinada forma, a partir de la escición, que el capitalismo lleva a cabo, en los productos materiales valiosos, cuyo consumo es indispensable para poder vivir, en por un lado valores de uso y por otro lado valores de cambio, y al dejar la socialidad alojada en los valores de cambio. Al cometer el capitalismo este crimen fundamental logra que los seres humanos sólo pueden relacionarse entre sí como cosas, y que las cosas se relacionen como personas.

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. 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 hombres. 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.

este carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.[33]

El capitalismo criticado desde dentro de él, resulta un sistema justo. Pero criticado desde fuera no sólo resulta injusto, sino perverso, que se cubre con una vestimenta ideológica hecha con patrañas. Pero es inútil y hasta utópico pretender que el capitalismo asuma las críticas desde fuera; y la crítica interna al capitalismo es una crítica estéril, pues a lo más que puede llevar es a la conclusión peregrina de que el capitalismo es un sistema justo. Se trata de una crítica estéril porque está hecha desde el punto de vista de la clase

[33] Ibidem. pp. 89.

capitalista, la clase dominante. Pero también la crítica al capitalismo desde el punto de vista del obrero como obrero es una crítica estéril, pues se constituye simplemente alrededor de la pueril demanda de un salario justo desde el punto de vista de la justicia capitalista. El obrero como obrero no puede ver al sistema capitalista, en tanto sistema de vida, en tanto totalidad de relaciones, como un sistema injusto, pues el obrero como obrero se concibe como producto del capital, y no puede evitar ver las relaciones entre el hombre y el mundo, y las relaciones de los hombres entre sí, desde el limitado punto de vista capitalista. Para que el obrero vea al capitalismo como un sistema injusto de vida tiene que colocarse fuera del sistema, pero para poder colocarse fuera del sistema tiene que primero advenir en revolucionario. El desenvolvimiento de la gran industria, incluyendo el advenimiento y desarrollo de la computación, es una enorme contribución para la transformación del obrero en revolucionario.

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.[34]

Para Marx, la crítica al sistema capitalista puede hacerse desde el punto de vista del proletariado revolucionario, en definitiva un punto de vista que en verdad es postcapitalista; desde el punto de vista de la clase social proletaria en tanto clase social destinada a convertirse en la clase revolucionaria. Desde el para sí de la clase obrera sí puede invocarse un principio de justicia distributiva que implique que el capitalista devuelva al obrero el producto íntegro de su trabajo, pues es la sangre o la vida del obrero que es robada por el capital y el capitalista, al hacerle creer al obrero que al pagarle su salario no le paga sólo su fuerza de trabajo sino su trabajo. El obrero es engañado por el capitalista. La crítica de Marx es desde el exterior del capitalismo, pues todas las crueldades del capitalismo son justas y accidentales desde dentro del sistema del capital. La clase trabajadora como trabajo personalizado es el polo opuesto de la

[34] Ibidem. p. 953.

clase capitalista como capital personalizado; la clase trabajadora es la negatividad del sistema capitalista, es el agente revolucionario transformador del sistema capitalista en otro sistema radicalmente diferente. La clase trabajadora es, la única clase, que, en verdad, está dentro y fuera del capitalismo, por ser el producto humano más genuino del capitalismo y por tanto la negación del sistema del capital. Por eso sólo el obrero con verdadera conciencia de clase puede llegar a ver desde fuera la explotación capitalista sobre la naturaleza y la sociedad en general y sobre las clases trabajadoras en particular.

El **reflejo religioso** del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circustancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanamente 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 hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente. Para ello, sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva.[35]

[35] Ibidem. p. 97.

4. CONCLUSION.

El obrero como obrero sólo puede satisfacer en el capitalismo las necesidades propias de un obrero, es decir de una mercancía. Para desarrollar necesidades en tanto hombre, y abandonar las de un hombre enajenado, es necesario que se transforme en revolucionario, pero todavía no sabemos cuales serán todas las necesidades del hombre en tanto hombre, del hombre no enajenado, pues todavía no se lo ha visto vivir pacíficamente en ninguna sociedad de las que hasta ahora han desfilado ante nuestros ojos. Ciertamente se han visto hombres profundamente revolucionarios, no enajenados, pero no se los ha visto satisfacer sus necesidades tranquilamente, ni mucho menos todas sus necesidades. La teoría de la satisfacción de todas las necesidades auténticamente humanas no la desarrolló Marx como una teoría para su época, incluso no para nuestra época. La planteó en todo caso para una época muy futura; concrétamente, la planteó para la fase comunista que, según Marx se alcanzará en un futuro que todavía se antoja muy lejano, tan lejano que incluso podemos conceptuarlo como utópico. Pero si ese momento un día se hiciera

efectivo, para poder satisfacer todas las necesidades auténticamente humanas, se requerirá que toda la sociedad esté desarrollada, a un grado tan insospechado todavía ahora, que, tal desarrollo todavía por un buen tiempo no podrá ser posible, y, no podrá ser posible incluso por un principio ético, pues implica tal desarrollo de las fuerzas productivas que, de darse, crearía una situación ecológica mortal tanto para la humanidad como para otras muchas especies. Claro que la conciencia ecológica surgió hace unas tres décadas. Pero en Marx hay ciertos atisbos de conciencia ecológica. En *El Capital* están esos atisbos. En esta obra Marx demuestra que la producción capitalista no se preocupa por llevar a cabo una relación adecuada, humana, entre el hombre como hombre y la naturaleza, ni puede, por la naturaleza que le es propia, preocuparse. Pero por lo pronto el trabajador está obligado a transformar de raíz la sociedad capitalista que lo explota, oprime, humilla, en una palabra, que lo **enajena**.

La ley, finalmente, que **mantiene un equilibrio constante entre la sobrepoblación relativa o ejército industrial de reserva y el volumen e intensidad de la acumulación**, encadena

el obrero al capital con grillos más firmes que las cuñas con que Hefesto aseguró a Prometeo en la roca. Esta ley produce una acumulación de miseria proporcional a la acumulación de capital. La acumulación de riqueza en un polo es al propio tiempo, pues, acumulación de miseria, tormentos de trabajo, esclavitud, ignorancia, embrutecimiento y degradación moral en el polo opuesto, esto es, donde se halla la clase que **produce su propio producto como capital.**[36]

El obrero debe pues abandonar la crítica interna que lo conduce al relativismo moral, porque dentro del contexto del relativismo moral, real o pensado, todos los conceptos de justicia que se producen son válidos. En cambio la crítica externa no conduce al relativismo, sino a la relatividad. La crítica interna cae en el relativismo porque se encierra dentro de los muros del sistema vigente y se protege con ellos. En definitiva, sólo la crítica externa asume la historia como un proceso histórico-social. Estas dos críticas, la interna y la externa, tienen, pues, cada una su propio concepto de justicia. El concepto de justicia de la crítica interna es el que indica que al obrero se le debe dar un salario que sea equivalente al valor de su fuerza de trabajo. En cambio, el concepto de justicia de la

[36] Ibidem. p. 805.

crítica externa es el que señala que, al obrero, se le debe devolver el producto íntegro de su trabajo, es decir que se le debe emancipar. Es claro que, el capitalista, jamás podrá aceptar el principio de justicia enarbolado por la crítica externa, sencillamente porque es contrario a la razón de ser del capitalismo. Mientras tanto, el obrero como obrero tiene que vivir conforme a la justicia capitalista. Pero puede asumir el concepto de justicia externa al sistema capitalista que como obrero le corresponde, el concepto comunista, revolucionario, matizado por Marx en la obra, en nuestros días de un valor teórico incalculable, *Crítica al programa de Gotha*, y cuya matización implica la destrucción del sistema capitalista y la construcción del socialismo, **y ciertamente no del "socialismo real"**.

> En el caso del **trabajo asalariado**, por el contrario, incluso el plustrabajo o trabajo impago aparece como pago.[37]

El plustrabajo, creador del plusvalor, punto culminante en el que se expresa la enajenación material, económica, del hombre; robo invisible del

[37] Ibidem. p. 657.

trabajador por parte del capital, y por supuesto por parte del capital personalizado. El plusvalor, absolutización del sentido del tener y negación invisible de todos los demás sentidos, incluída la razón. El plusvalor, representación conceptual del proceso de destrucción del hombre en tanto hombre en la socidad capitalista.

5. BIBLIOGRAFIA.

Bermudo, José Manuel. *El concepto de praxis en el joven Marx.* Península, Barcelona, 1975, 554 pp.

David Ricardo. *Principios de economía política y tributación.* Fondo de Cultura Económica, México, 1994, 332 pp.

D'Hondt, Jacques. *De Hegel a Marx.* Amorrortu, Argentina, 1972, 243 pp.

Engels, Federico. *Escritos de juventud.* Fondo de Cultura Económica, México, 1981, 823 pp.

Fioravanti, Eduardo. *El concepto de modo de producción.* Tercera edición, Península, Barcelona, 1983, 284 pp.

Hegel, G. W. *Ciencia de la lógica.* Cuarta edición, Solar-Hachette, Argentina, 1976, 754 pp.

_____*Fenomenología del espíritu.* Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 483 pp.

_____*Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Alianza Universidad, Madrid, 1997, 630 pp.

_____*Filosofía del derecho.* Juan Pablos, México, 1980, 285 pp.

Israel, Joachim. *Teoría de la alienación.* Península, Barcelona, 1977, 468 pp.

Kojeve, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel.* La Pléyade, Buenos Aires, 1987, 301 pp.

Kosik, Karel. *Dialéctica de lo concreto.* Décima edición, Grijalbo, 1984, 269 pp.

Lefebre, Henri. *El materialismo dialéctico.* La pléyade, Buenos Aires, 1969, 199 pp.

Lukacs, Georg. *El asalto a la razón.* Grijalbo, México, 1983, 707 pp.

_____*Historia y consciencia de clase.* Grijalbo, México, 1969, 354 pp.

Mandel, Ernest. *Alienación y emancipación del proletariado.* Fontamara, 1992, 158 pp.

_____*La formación del pensamiento económico de Marx.* Sexta edición, Siglo XXI, España, 1974, 260 pp.

Markovic, Mihailo. *Dialéctica de la praxis.* Amorrortu, Argentina, 1968, 165 pp.

Marx, Carlos. *Grundrisse.* Decimotercera edición, Siglo XXI, México, 1984, Tomo I 500 pp., Tomo II 493 pp., y Tomo III 349 pp.

_____*Cuadernos de París.* Segunda edición, Era, México, 1980, 192 pp.

_____ *Escritos de juventud.* Fondo de Cultura Económica, México, 1982, 752 pp.

_____ *Introducción general a la crítica de la economía política/1957.* Vigésimoprimera edición, Siglo XXI, México, 1989, 123 pp.

_____ *Contribución a la crítica de la economía política.* Siglo XXI, México, 1980, 409 pp.

_____ *El Capital.* Decimoséptima edición, Siglo XXI, México, 1988, Tomo I 1163 pp., Tomo II 731 pp., Tomo III 1314 pp.

_____ *Teorías sobre la plusvalía.* Fondo de Cultura Económica, México, 1980, Tomo I 486 pp., Tomo II 642 pp., Tomo III 591 pp.

Marx, Carlos y Federico Engels. *La ideología alemana.* Pueblo y educación, La Habana, 1982, 684 pp.

_____ *Obras escogidas.* Progreso, Moscú, 1973, Tomo I 616 pp., Tomo II 536 pp., Tomo III 613 pp.

McLellan, David. *Karl Marx: Su vida y sus ideas.* Grijalbo, México, 1877, 567 pp.

Mehring, Franz. *Carlos Marx: historia de su vida.* Grijalbo, México, 1986, 545 pp.

Mészáros, István. *La teoría de la enajenación en Marx.* Era, México, 1978, 320 pp.

Ollivier, Marcel. *Espartaco.* América, México, 1945, 182 pp.

Roces, Wenceslao. *Biografía del Manifiesto cumunista de Carlos Marx y Federico Engels.* Compañía General de Ediciones S. A., México, 1969, 545 pp.

Rosdolsky, Román. *Génesis y estructura de El Capital de Marx.* Quinta edición, Siglo XXI, México, 1986, 625 pp.

Sanchez Vazquez, Adolfo. *Filosofía de la praxis.* Grijalbo, Barcelona, 1980, 428 pp.

_____ *Filosofía y economía en el joven Marx.* Grijalbo, México, 1982, 287 pp.

_____ *Del socialismo científico al socialismo utópico.* Segunda edición, Era, México, 1981, 78 pp.

Schaf, Adam. *La alienación como fenómeno social.* Grijalbo, Barcelona, 1979, 364 pp.

Segura, Armando. *Marx y los neo-hegelianos.* Luis Miracle, Barcelona, 1976, 239 pp.

Smith, Adam. *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones.* Cuarta edición, Cruz O., S. A., México, 1980, Tomo I 455 pp., Tomo II 554 pp.

Wackenheim, Charles. *La quiebra de la religión según Karl Marx*. Península, Barcelona, 1973, 377 pp.

Zeleny, Jindrich. *La estructura lógica de El Capital de Marx*. Grijalbo, México, 1984, 412 pp.