



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS**

**LA POBREZA EN EL CAPITALISMO:  
LOS CONCEPTOS DE TRABAJO VIVO Y SUBSUNCIÓN EN MARX**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA  
FABIOLA DEL CARMEN OVANDO OSORIO**

**DIRECTOR DE TESIS  
DR. PEDRO ENRIQUE GARCÍA RUIZ  
FFyL**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., OCTUBRE DE 2020.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

Patinó sobre el hielo. Patinó y patinó. Y sí, le gustaba, tanto como antes. Más, incluso, porque ahora, de adulta, por fin tenía la perspectiva necesaria para valorar el valor de su disfrute. Patinar la hacía sentir viva y sin edad [...] Estaba convirtiéndose en algo más a base de esfuerzo. A base de su esfuerzo.

Fue una revolución, en todo el sentido de la palabra, puesto que Susan resurgió a base de dar vueltas en una pista. Una vuelta tras otra, una revolución tras otra.

Elizabeth Gilbert.

Zdes' khorosho  
vzgljani, vdali ognjom gorit reka.  
Cvetnym kovrom luga legli, belejut oblaka.  
Zdes' net ljudej... zdes' tishina...zdes' tol'ko Bog da ja.  
Cvety, da staraja sosna...¡Da ty, mechta moja!

G. Galina y S. Rachmaninoff (*12 songs: Op. 21, no. 7*)

Harás locuras, pero *las harás con entusiasmo.*

Colette.

Con todo mi amor para mamá.

En memoria de Marx-i, ahora ya un viejo amigo.

## AGRADECIMIENTOS

A mamá, porque sin su amor, sabiduría, fuerza, fe en mí y en el corazón y el por qué de este proyecto, no hubiese sido posible. Por hablarme con verdad. A papá por entender el punto y ayudarme entender los espejismos. A mi hermano Jesús, por su apoyo en esta y todas las demás decisiones. A Jimenita, filósofa de alto nivel. A Ramsi por esperarme a que regrese.

A mis hermanas. A Lucía por acompañarme en las vueltas inesperadas de la vida, por decirme la verdad sobre los fetiches y cuidarme en todos los aspectos. A Grecia, por estar y recordarme lo mejor de mí, siempre. A Gabi, por recordarme dónde está mi hogar. A Lis, por su preocupación real por el término de este trabajo. A Zaira, por darme el mejor consejo de mi vida. A Quilli, por dictarme sinónimos inexistentes y la diversión. A Dani por su compañía y fuerza. A todas, por estar en las buenas y en las malas.

A los profesores que contribuyeron a mi formación filosófica durante los prerrequisitos. En especial, a la Dra. Rocío Priego, por su paciencia, apoyo y motivación en un momento crucial. A la Dra. Ma. Concepción Medina por las clases más divertidas de alemán.

A los profesores del Posgrado. En especial, al Dr. Pedro Enrique García Ruiz por su confianza en mí y en este trabajo. Por su tiempo, amabilidad, compromiso y apoyo durante todo el proceso, por hacerme sentir bienvenida. Al Dr. Jorge Reyes por el tiempo dedicado a la lectura del borrador de la tesis, sus puntuales observaciones que permitieron enriquecerla, por su amabilidad y apoyo. A la Dra. Elisabetta Di Castro por su compromiso en mi formación, su amabilidad, tiempo y apoyo. Por inspirarme y motivarme a ser una mejor profesora y un mejor ser humano. Al Dr. Carlos Oliva y la Dra. Andrea Gaxiola por el tiempo dedicado a la lectura y revisión de este trabajo, y su amabilidad en todo momento.

A mis amigxs, toda persona que compartió la pasión por la filosofía, Marx, la vida y el Universo. En especial a Iván, por su sinceridad, apoyo y cariño en todos estos años. A los niños del maíz por sus preguntas, interés y comprensión. A mis compañeros del seminario de tesis por sus comentarios. A las maravillosas médicas que me ayudaron a recuperar la salud, la Dra. Norma Mata, la Dra. Virginia Martínez y la Dra. Almita Rojas.

A la vocecilla que, una noche de otoño me advirtió que de escoger este camino no me iba arrepentir, porque no se equivocó.

## ÍNDICE

<i>Introducción</i> .....	7
---------------------------	---

### CAPÍTULO I

#### LA CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA DE LA POBREZA

1.1 El cristianismo primitivo, una filosofía para los pobres.....	14
1.2 La patrística, la caridad y la limosna.....	20
1.3 La economía política clásica y la filosofía política de hegeliana.....	26
1.4 El joven Marx y la pobreza.....	32

### CAPÍTULO II

#### LA DOBLE DETERMINACIÓN DEL TRABAJO VIVO

2.1 El concepto positivo del trabajo.....	41
2.2 El concepto negativo del trabajo.....	48
2.3 El concepto del trabajo vivo.....	51
2.4 La ontología del trabajo vivo.....	57

### CAPÍTULO III

#### LA SUBSUNCIÓN Y LA POBREZA EN EL CAPITALISMO

3.1 El concepto marxiano de subsunción.....	65
3.2 La subsunción de la pobreza.....	70
3.3 La pobreza en el capitalismo.....	75
3.4 La pobreza del trabajo vivo desde la filosofía de la liberación.....	78

<i>Conclusiones</i> .....	83
---------------------------	----

<i>Bibliografía</i> .....	87
---------------------------	----

Era el mejor de los tiempos, era el peor de los tiempos, la edad de la sabiduría y también de la locura; la época de las creencias y de la incredulidad; la era de la luz y de las tinieblas; la primavera de la esperanza y el invierno de la desesperación. Todo lo poseíamos, pero no teníamos nada; caminábamos en derechura al cielo y nos extraviábamos por el camino opuesto. En una palabra, aquella época era tan parecida a la actual, que nuestras notables autoridades insisten en que, tanto en lo que se refiere al bien como al mal, sólo es aceptable la comparación en grado superlativo.

*Historia de dos ciudades*, Charles Dickens.

## INTRODUCCIÓN

**E**n 1835, cuatro años después de la muerte de Hegel, Alexis de Tocqueville se preguntaba por qué los países ricos contaban con un gran número de pobres. Su viaje a Inglaterra en el verano de ese año, le había causado una fuerte impresión sobre las desigualdades sociales en medio del auge industrial.

Tocqueville narró estas experiencias en *Memoria sobre el pauperismo* (2002), inspirado a su vez por sus investigaciones de las obras de J.B. Say y E. Droz, los datos obtenidos de la *Ley sobre pobres* –encaminada a legalizar la caridad, promulgada en 1834–, los informes y textos proporcionados por su amigo el economista S. Nassau Senior – presidente de la Comisión Parlamentaria encargada de aprobar la ley anterior– y, su lectura de la obra *Trité d'économie politique chrétinne ou Recherches sur la nature et les causes du paupérisme* (1834) publicado por el Vizconde A. de Villeneuve-Bergemont. En *Memoria*, Tocqueville da cuenta de una verdad evidente, el continuo desarrollo industrial de los países ricos no se veía acompañado de un progreso social en materia de justicia.

A principios del siglo XIX, el apogeo de la urbanización europea fue impulsado por el desarrollo de la naciente industria, que captaba a los pobres provenientes del campo, para emplearlos en sus fábricas. Atraídos por el progreso de la ciudad, estos pobres dejaron la exclusividad del campo, para convertirse en obreros pobres en ciudades prósperas.

Este nuevo fenómeno de la pobreza urbana motivó investigaciones que como las de Tocqueville, versaban sobre las precarias condiciones de vida de la clase obrera en Gran Bretaña y Francia (Díez Rodríguez, 2014). Autores de este nuevo género de literatura social<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En 1936, Hilde Rigaudias-Weiss, socióloga alemana, publicó *Die Enquêtes Ouvrières aus France: 1830-1848*, una compilación de gran parte de los textos sobre las desigualdades redactados en esta época. Su perspectiva sobre los trabajos de Marx, la llevó a escribir *Die "Enquêtes Ouvrières" von Marx (1936)*.

ensayaron interpretaciones sobre la pobreza<sup>2</sup> con base al análisis de la situación material y moral de la clase obrera, denominada proletariado<sup>3</sup>.

En este contexto aparecieron los primeros escritos de Karl Marx (1818-1863) quien también se cuestionaba cómo puede existir la pobreza en medio de tanta riqueza. Responder esa pregunta –entre muchas otras– lo condujo por los derroteros de la economía política y su consecuente crítica, que, a su vez, fue la crítica del capitalismo.

Hacia el final de su vida Marx no abandonó el tema de la pobreza. Al término del recorrido de su círculo teórico, el tema aparece reformulado en su tesis de la ley general de acumulación capitalista: en medida que se genera riqueza en el capitalismo en esa misma proporción se generará pobreza (Marx, 1988). Un concepto tal de pobreza en Marx se halla disuelto en su obra y atravesando diversos frentes a lo largo de su evolución.

La pobreza marxiana posee una connotación política, en cuanto define la condición del sujeto político marxiano por excelencia, el proletariado, pero también se trata de un problema económico, en cuanto expresa la desvalorización del trabajo y expone el fetiche del salario. Asimismo, la pobreza es un tema ético que denuncia la injusticia y la desrealización del potencial humano, al tiempo que posee una dimensión histórica, en cuanto analizada en un contexto histórico concreto como el capitalismo. Pero, fundamentalmente, la pobreza es asumida como una *contradicción* dialéctica en sí misma, y ese es su carácter filosófico.

No es de extrañarse que Marx señalara la pobreza no sólo el punto de partida de sus investigaciones, sino que declarara su existencia como *un hecho económico actual* (Marx: 2013, p.134) que, en lo que habría de seguir, sería caracterizado por una significación

---

<sup>2</sup> Louis René Villermé realizó una investigación sobre las condiciones de laborales de los obreros franceses que sirvieron de motivación para fundar la Academia de Ciencias Morales y políticas. Otros autores como Flora Tristán, Pierre Leroux, Louis Blanc y Blanqui, el economista se interesaron por las condiciones de vida.

<sup>3</sup> El término '*proletariado*', '*proletarii*' de origen latino significa *descendencia*. Durante el Imperio Romano los *proletarii* eran la clase social más baja y se caracterizaban por no poseer tierras y en consecuencia, su única función era la de procrear prole (hijos). El uso del término en la literatura social descrita por Díez Rodríguez (2014) es reconocido a autores como Eugéne Buret, *La miseria de las clases trabajadoras en Inglaterra y Francia* (1840) y, posteriormente a Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845).

filosófica relacionada con el carácter ontológico del trabajo y sus condiciones históricas de realización en el capitalismo.

Desde la economía, la pobreza suele referirse a un “proceso de escasez de recursos económicos, sociales, culturales, institucionales y políticos, que afecta a los sectores populares y que está asociado principalmente a las condiciones de inserción laboral que prevalecen en el mercado de trabajo: inestabilidad, informalidad, bajos salarios, precariedad laboral” (Ziccardi, 2008, p. 11). Su enfoque y medición cuantitativa son aspectos fundamentales del quehacer económico, que, en su momento fueron analizados en la tesis de licenciatura precedente de esta investigación (Ovando, 2014).

Desde la filosofía política, la pobreza como tema de justicia tuvo su resurgimiento con la publicación de *Teorías de la Justicia* (1971) de Rawls, quien planteó las bases para una discusión sobre las distribuciones justas y su vínculo con la libertad y la igualdad. En dicha discusión, economistas desarrollistas han contribuido al debate filosófico (Dieterlen, 2013).

Para uno de ellos, el premio Nobel de economía Amartya Sen, la pobreza es un estado de privación de las capacidades reales para vivir la vida que se quiere. Fundado en la vida humana, el enfoque de las capacidades seniano, busca complementar la idea cuantitativa de pobreza –nivel de ingresos y/o capacidad de consumo, que suelen ser para algunos economistas criterios del éxito humano– con un enfoque cualitativo concentrado en *las oportunidades reales* para vivir (Sen, 2009, p. 263).

Pero, también en la filosofía política, la pobreza es analizada por autores interesados por un sentido ontológico y su importancia para una praxis política crítica. Obras como *Multitud* (Hardt y Negri, 2005) o *Altísima pobreza* (Agamben, 2014) son muestras de ello. En este sentido, la presente investigación se adhiere a la línea de la crítica capitalista de la filosofía marxiana.

Una reflexión filosófica sobre la pobreza desde la crítica al capitalismo, no sólo toma distancia de las conceptualizaciones económicas contemporáneas, sino que representa la oportunidad de reivindicar el quehacer crítico de la filosofía y sus esfuerzos por incidir activamente en la comprensión crítica de la realidad. Una relectura detenida del principal

crítico de la pobreza en el capitalismo, no sólo es pertinente sino necesaria si consideramos que el aumento de la pobreza es un rasgo característico del capitalismo<sup>4</sup>.

Puesto que la vida intelectual de un autor puede llenarse con nuevas interrogantes, también puede acontecer –y de hecho pasa– la reformulación de las primeras, para plantearse nuevas; descartar alguna conclusión precipitada y quizá con suerte, captar matices significativos pasados por alto. Escritos inéditos, textos complementarios o terminología nueva, contribuyen a una exposición bajo una luz diferente de un Marx vigente, quien ha inspirado una praxis política reapropiada por varias generaciones.

Hoy que Marx vive una renovación teórica en medio del capitalismo productor masivo de la pobreza mundial, consideremos importante regresar a la génesis de una posible conceptualización filosófica de la pobreza desde la crítica económica de la misma.

La crítica a la economía política elaborada por Karl Marx, avanzó hacia el cuestionamiento de las condiciones objetivas históricas que producen artificialmente la pobreza (Marx, 2002). Marx no sólo esbozó una crítica a las condiciones de vida de los seres humanos en el capitalismo, sino la forma particular de producción y reproducción de *una vida* caracterizada por el empobrecimiento y la explotación progresivos.

No sólo resulta vital reflexionar sobre las motivaciones iniciales de su trabajo, donde se hallan algunos apuntes al tema de la pobreza, sino también, el alcance de sus inquietudes filosóficas juveniles en relación con sus descubrimientos económicos posteriores, para dar luz sobre un sentido filosófico de la pobreza en el capitalismo.

Por tales motivos, se planteó como pregunta de esta investigación ¿cuál es la significación filosófica de la pobreza en la crítica a la economía política de Marx? Para responder esta pregunta, desde la crítica de la economía política marxiana, esta investigación

---

<sup>4</sup> En 2015, el Banco Mundial estimaba que 734 millones de personas vivían con menos de un dólar al día, mientras el PIB mundial un año anterior se estimaba arriba 77 506 820 de miles de millones de dólares. Dos años más tarde, en 2017, la Cepal anunció que el PIB per cápita mundial promedio era de 16 596 dólares, mientras que el más alto era de 58 000 dólares –en América del Norte– y el más bajo, poco más de 3 600 dólares –situado en África. En conclusión, aproximadamente tres cuartas partes de la población mundial vivía en economías con un gasto per cápita inferior al promedio mundial. A principios de 2020, Oxfam publicó que existían 2,153 milmillonarios poseedores de más riqueza que 4,600 millones de personas (un 60% de la población mundial).

defiende la tesis que, la pobreza en el capitalismo es una condición de desrealización de la vida humana, resultado de la contradicción dialéctica entre el trabajo vivo y el capital. Dicha contradicción deviene de un proceso de subsunción, caracterizado por la transformación del trabajo vivo en una mercancía progresivamente desvalorizada y pobre.

Para abordar esta cuestión se determinaron como objetivos principales analizar los conceptos marxianos que sostienen la tesis enunciada: el trabajo vivo (*leben Arbeit*) y la subsunción (*Aufhebung*). Por un lado, el trabajo vivo es un concepto reformulado de la categoría trabajo (*Arbeit*), en cuya definición Marx estableció una creativa relación dialéctica entre la pobreza-riqueza del ser humano. Por otro lado, la subsunción es el concepto dialéctico con el cual Marx expuso el dinamismo y desarrollo de las contradicciones del capitalismo donde la pobreza aparece como resultado y condición a ser superada.

En consecuencia, la investigación se estructura en tres capítulos. En el capítulo 1, la conceptualización filosófica de la pobreza, se presenta el estado de arte de los antecedentes filosóficos más relevantes sobre la pobreza: el cristianismo, la patrística, la economía política clásica y la filosofía política de Hegel, para concluir en las primeras aproximaciones del joven Marx y su distanciamiento con aquellas.

En el capítulo 2, la doble determinación del trabajo vivo, se presenta el análisis de este concepto innovador en Marx, tal y como aparece por primera vez en 1857, en los *Grundrisse*. Dado que el trabajo vivo es concebido como una relación entre la pobreza absoluta del ser humano y su capacidad creadora, se presentan los antecedentes positivos del trabajo y los aspectos negativos, que dan coherencia y claridad para la comprensión del concepto en general.

En capítulo 3, la subsunción y la pobreza en el capitalismo, se analiza el carácter histórico del proceso de subsunción del trabajo vivo del cual deviene su transformación en trabajo enajenado cuya principal característica es su pobreza. Asimismo, se puntúan posibles implicaciones del carácter de su superación histórica.

Es importante señalar algunas consideraciones, i) aunque algunas conceptualizaciones establecen diferencias entre pobreza y miseria, ambos términos son usados indistintamente en la investigación y ii) la investigación se ciñe a la reflexión de la

conceptualización de la pobreza y no en la profundización de las implicaciones éticas o significación y/o papel de las subjetividades políticas detalladas en Marx –proletariado o la clase obrera– aunque reconoce su relevancia y vinculación con el tema general. Y iii) aunque la investigación considera aportaciones importantes de autores que han trabajado y profundizado a Marx, no se ciñe a tradiciones adepas a él, toda vez que la metodología de la investigación se basó en el análisis e interpretación de las obras del autor.

Por último, esta investigación representa la continuación de un trabajo académico personal iniciado con la tesis de licenciatura en economía. Pero, también representan inquietudes personales que estuvieron –en algún punto y por varios motivos–, dispuestas a dejarse guiar por el impulso y la seguridad de estar frente a la oportunidad de vivir algo significativo, apasionante, revelador y transformativo en tanto revolucionario; es decir, la oportunidad de vivir el amor por la filosofía y hacer de ese amor, los cimientos de una vida feliz.

Se ve cómo en lugar de la riqueza y la miseria [...] aparece el hombre rico y la rica necesidad humana. El hombre rico es, al mismo tiempo, el hombre necesitado de una totalidad de exteriorización vital humana. El hombre en el que su propia realización existe como necesidad interna, como urgencia. No sólo la riqueza, sino también la pobreza del hombre recibe igualmente en una perspectiva socialista, un significado humano y, por eso social. La pobreza es el vínculo pasivo que hace sentir al hombre como necesidad de la mayor riqueza, el otro hombre. La dominación en mí del ser objetivo, la explosión sensible de mi actividad, de mi esencia, es la pasión que, con ello, se convierte aquí en la actividad de mi ser.

*Manuscritos económicos-filosóficos, Karl Marx.*

## CAPÍTULO I

### LA CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA DE LA POBREZA

**E**n la historia de la filosofía europea de los siglos X al XVIII, las reflexiones entorno a la pobreza se relacionaron con la idea de ciertos determinismos natural y divino, y sus implicaciones morales. En contraste, la crítica de la economía política elaborada por Karl Marx, se apartó de estos planteamientos permeados en la economía clásica, para cuestionarse sobre condiciones históricas sobre las cuales surge la pobreza.

Se considera pertinente esbozar las principales posturas y conceptualizaciones de la pobreza heredadas a Marx, y los primeros tratamientos en su etapa juvenil. Este primer capítulo expone una breve genealogía de la conceptualización filosófica de la pobreza en cuatro tradiciones emblemáticas: α) el cristianismo primitivo, β) la patrística, γ) la economía política clásica y δ) la filosofía política de Hegel.

#### 1.1 EL CRISTIANISMO PRIMITIVO, UNA FILOSOFÍA PARA LOS POBRES

Una de las bases filosóficas de la pobreza procede del cristianismo primitivo. Este acontecimiento resulta interesante si se atiende a cómo el cristianismo pasó de una secta a una religión de alcance mundial. Para Jaeger (1985) dicha transición fue gracias a dos elementos fundamentales, el uso del griego en el imperio romano y los recursos retóricos inherentes a las prácticas filosóficas de la época utilizados por los primeros cristianos<sup>5</sup>.

Gracias a la helenización del cristianismo, el mensaje trascendió las fronteras de su origen bajo una estructura filosófica. Tal fue el caso de la actividad protréptica, de origen sofista utilizada por Sócrates, Platón y Aristóteles, con la que Pablo de Tarso convocó a más

---

<sup>5</sup> “En la edad apostólica observamos la primera etapa del helenismo cristiano en el uso del griego que encontramos en los escritos del Nuevo Testamento, que se continua hasta los tiempos postapostólicos hasta la época de los llamados *Padres Apostólicos*. Este es el significado de la palabra *hellenismos*. El asunto del idioma no era, en manera alguna materia indiferente. Con el uso del griego penetra en el pensamiento cristiano todo un mundo de conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones”(Jaeger, 1985, pp. 13-14).

gentiles a interesarse por el planteamiento cristiano. La propagación del mensaje a judíos y gentiles condujo a los primeros cristianos a adoptar una forma discursiva híbrida semita-griega, derivada de un creciente interés por el cristianismo como filosofía más que como una religión<sup>6</sup>.

Ya en la transcripción de los *Evangelios Canónicos* del hebreo al griego –y posteriormente al latín– o su redacción original en griego –en el caso de las *Epístolas* de Pablo de Tarso<sup>7</sup>–, el idioma jugó un papel decisivo en la preservación del mensaje y las enseñanzas de la secta *christianoi*. Pero, ¿cuál era ese mensaje?

La bienaventuranza de los primeros cristianos consistía en dos premisas α) la llegada de Jesús como el Cristo y β) un mensaje dirigido a los pobres que anunciaba la realización del Reino de Dios, constituido por y para ellos. La primera premisa abarca una discusión teológica sobre la naturaleza divina de Jesús que excede los esfuerzos de este trabajo. Nos interesa profundizar en la segunda, es decir, los pobres como protagonistas de su mensaje.

Según la tradición bíblica, Jesús no dejó ningún escrito sobre sus enseñanzas, fueron sus apóstoles quienes después de su muerte se dieron a la tarea de escribirlas. La misión de los *Evangelios* de Mateo, Juan, Lucas y Marco y, las *Epístolas* de Pablo de Tarso, consistió en registrar las enseñanzas de Jesús y a través de ellas, esparcir la buena nueva a los pobres. A continuación, se muestran los pasajes bíblicos más emblemáticos del *Nuevo Testamento* que hacen referencia a los pobres:

---

<sup>6</sup> Para A.D. Nock, incluso la palabra ‘conversión’ fue tomada de Platón, quien aseguraba que la aceptación de una filosofía significaba un cambio de vida, e incluso, la interpretación de Cristo como el poder creador cual *Logos*, condujo a Justino a señalar en sus *Diálogos* cómo en el cristianismo encontró un cierto tipo de respuesta final (Cfr. Jaeger, 1985).

<sup>7</sup> Particularmente, el formato de la epístola utilizado por Pablo de Tarso, es un género literario antiguo caracterizado por transmitir un mensaje con una carga personal y emocional fuerte, utilizado por filósofos como Horacio, además de aforismos morales, palabras claves relacionadas con los cínicos, estoicos, pitagóricos y otras doctrinas de la época.

Cuadro 1. Pasajes del Nuevo Testamento sobre los pobres.

VERS.	TEMA	PASAJE
Mateo 5:12	El Sermón del monte: las bienaventuranzas	<p>“Cuando Jesús vio a las multitudes, subió al monte; y después de sentarse, sus discípulos se acercaron a Él. Y abriendo su boca, les enseñaba, diciendo:</p> <p>–Bienaventurados los pobres en espíritu, pues de ellos es el reino de los cielos.</p> <p>Bienaventurados los que lloran, pues ellos serán consolados.</p> <p>Bienaventurados los humildes, pues ellos heredarán la tierra.</p> <p>Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, pues ellos serán saciados [...]”</p>
Mateo 19:21	El joven rico	<p>“–Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo. Luego ven y sígueme–. Cuando el joven oyó esto, se fue triste porque tenía muchas riquezas.”</p>
Lucas 4:16	Jesús en Nazareth	<p>“–El Espíritu del Señor está sobre mí, porque me ha ungido para anunciar buenas nuevas a los pobres. Me ha enviado para proclamar libertad a los presos y dar vista a los ciegos, para poner en libertad a los oprimidos, para proclamar el año del favor del Señor–.”</p>
Lucas 7:22	Los mensajeros de Juan Bautista	<p>“Entonces les respondió a los enviados: –Vayan y cuéntele a Juan lo que han visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los que tienen lepra son sanados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncian las buenas nuevas–.”</p>
2 Corintios 6:10	Sobre los cristianos perseguidos	<p>“–Somos conocidos, pero tenidos por desconocidos; como moribundos, pero aún con vida; golpeados, pero no muertos; aparentemente tristes, pero siempre alegres; pobres en apariencia, pero enriqueciendo a muchos; como si no tuviéramos nada, pero poseyéndolo todo–.”</p>
Santiago 2:5	Amonestación contra la imparcialidad	<p>“–Escuchen, mis queridos hermanos: ¿No ha escogido Dios a los que son pobres según el mundo para que sean ricos en la fe y hereden el reino que prometió a quienes lo aman? ¡Pero ustedes han menospreciado al pobre! ¿No son los ricos quienes los explotan a ustedes y los arrastran ante los tribunales? ¿No son ellos los que blasfeman el buen nombre de aquel a quien ustedes pertenecen?–”.</p>

Según el *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento* de H. Balz y G. Schenider (2002) la palabra griega πτωχός (ptóchos), referida en todos los pasajes citados en el Cuadro 1, es utilizada para referirse al pobre como *aquel que no tiene absolutamente nada para proveerse*. “En griego πτωχός, *pobres*, a diferencia Πενηζ indigente escaso de bienes materiales, designa a quien no posee absolutamente nada y tiene que proporcionarse mendigando, lo indispensable para vivir, es decir, designa al ‘pobre de solemnidad’, al ‘mendigo’” (Balz H y G. Schanaider, 2002, p. 1258). El sentido exegético de la pobreza no sólo es una privación de bienes materiales, sino la ausencia total de ellos, poseer absolutamente nada.

Para los autores, la pobreza en el *Nuevo Testamento* mantiene reminiscencias de la tradición judía. Por ejemplo, en *Salmos* los pobres desprovistos de sus derechos hereditarios divinos sobre la tierra, se hallan bajo la protección de Yahvé quien otorgó la tierra para el disfrute de su pueblo.

Estudios exegéticos del *Nuevo Testamento* interpretan el llamado a los pobres como una postura política fundamentada en la proclamación de una nueva forma de experimentar la vida social a través del amor, la compasión y el perdón hacia el prójimo. La pobreza no era el resultado de un Dios vengativo sino de relaciones injustas establecidas por y entre los seres humanos.

Jesús al convocar a los pobres y oprimidos, anunció el fin de estas relaciones a partir del reconocimiento del prójimo y el restablecimiento de la justicia divina a favor de la vida, a través del amor (ágape). Amar al prójimo es amar y respetar su vida. Infligir desgracia, sufrimiento o empobrecerlo, no sólo es no honrar su vida, sino matarlo en vida. El economista, filósofo y teólogo Franz J. Hinkelammert ha abordado esta cuestión.

En su obra *El grito del sujeto*, Hinkelammert reflexiona sobre los acontecimientos narrados en el *Evangelio* de Juan sobre la pasión de Jesús. Para el autor, la escena del interrogatorio de Pilatos debe ser comprendida de una forma metafóricamente política. Cuando Pilatos pregunta a Jesús si él es un rey, este responde: “Mi reino, no es de este mundo” (Juan 18:36). Con esta afirmación Jesús revela su procedencia de un reino de otro lugar, con frecuencia asumido como un cielo del ‘más allá’.

Para Hinkelammert se trata de un otro lugar, otra estructura política, regida por otra ley diferente a la de los hombres, proclamada por Jesús: una ley fundamentada en la vida. En este contexto, el significado de la palabra ‘mundo’ opera en dos dimensiones: el mundo de las leyes de los hombres, y el mundo de las leyes de Dios.

El mensaje cristiano denuncia que la ley de los hombres es la inversión de la ley de Dios. El hombre, en nombre de Dios hace lo contrario. Para el autor, en el *Evangelio de Juan* se opera un cambio a partir del significado de la palabra ‘mundo’ y, derivado de eso la separación de lo religioso y lo político:

[...] el mundo según Juan, está muy cerca a lo que es la ley en Pablo. El mundo entonces es toda estructura del poder, vista en su desarrollo y como acontecimiento. Estar en el mundo sin ser del mundo es entonces la exigencia. Siendo del mundo, se comete aquel pecado que se lleva a cabo por medio del cumplimiento de la ley. El cambio del significado de la palabra *mundo* en Juan lo transforma en una incitación a la violación de la ley, haciendo desaparecer otra vez el pecado que se comete cumpliendo la ley. El *Evangelio* en cuanto conjunto de sentido, cambia en su contrario (Hinkelammert, 1998, p. 17).

El mensaje de Jesús es considerado una crítica al orden político basado en la injusticia sobre la cual adquiere su coherencia. Ser del mundo de Jesús, es actuar a favor de la vida, pero ser del mundo sin ser del mundo, es actuar contra la vida bajo la apariencia de estar a favor de ella. En interpretación de Hinkelammert, exigir al pobre impuestos elevados, cobrar intereses o esclavizar a los deudores, aunque son prácticas legalmente aceptadas y son parte del ‘mundo’ legalmente establecido, no son justas.

Por tal motivo, el pensamiento de Jesús es una crítica a la idea de un mundo cuya estructura política, legal y desenvolvimiento cotidiano, opera de forma contraria a la preservación de la vida humana, la ley de Dios. “Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de los Cielos”, es una forma metafórica de expresar que serán los pobres, herederos de un nuevo ‘mundo’ que fomente la vida. Según Hinkelammert, los pobres son los escogidos para revelar esta verdad, pues son ellos quienes padecen las injusticias de un sistema-mundo invertido, y en ellos esta contradicción aparece en plenitud<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Para Agamben cobra sentido la afirmación de Pablo de Tarso en Corintios 1:27 “Pero Dios escogió lo insensato del mundo para avergonzar a los sabios, y escogió lo débil del mundo para avergonzar a los poderosos” En este sentido, los pobres son la interpelación a ese mundo injusto al cual pertenecen, pero del que son contradicción. Los pobres, protagonistas de este mundo injusto son al mismo tiempo, el instrumento para revelar esta verdad (Cfr. Agamben, 2006).

Actualmente, el tema de la pobreza continúa trabajándose en el ámbito teológico. Por ejemplo, desde el siglo XIX, la iglesia católica ha tratado de centrar la pobreza en la base de sus premisas fundantes a través de sus *Cartas Encíclicas*, su doctrina social y las normas conductoras de su acción evangélica en el mundo interesadas en las desigualdades económicas.

En 1891, el papa León XIII emitió la encíclica titulada *Rerum Novarum (De las cosas nuevas)* mostrándose contra los socialistas y la repartición común de los bienes. En ella defiende la propiedad privada como algo natural, aunque, denuncia las pésimas condiciones de vida de los obreros de la época. En 1967 *Populorum Progresso* de Pablo VI trataba ya el tema de las desigualdades entre los países ricos y pobres. Posteriormente, en 1981, Juan Pablo II celebró *Rerum Novarum*, escribiendo una nueva encíclica titulada *Laborem Excerns (Al ejercer del trabajo)*, donde mencionó los problemas del economicismo, el materialismo y cómo estos impiden otorgar dignidad al trabajo humano.

En las últimas décadas el tema de los pobres ha sido impulsado por la teología de la liberación, fundada en los años setentas y defendida por el papa Francisco. En su encíclica *Laudate si': sobre el cuidado de la casa en común*, publicada en 2015, Francisco enfatizó analizar el tema de la pobreza y la degradación ambiental puesto que “el impacto de los desajustes actuales se manifiesta también en la muerte prematura de muchos pobres, en los conflictos generados por falta de recursos y en tantos otros problemas que no tienen espacio suficiente en las agendas del mundo”.

Hasta aquí, se puede observar que la pobreza en el cristianismo primitivo se basa en α) su reconocimiento como aquella persona que no tiene nada para proveerse la vida y β) el reconocimiento de dicha condición como resultado de relaciones sociales injustas entre seres humanos provenientes de una inversión de la ley de Dios<sup>9</sup>. Siglos más tarde, en la transición del pensamiento cristiano primitivo a la cristiandad, la comprensión de la pobreza tuvo un cambio radical.

---

<sup>9</sup>Este aspecto político del cristianismo primitivo constituye un matiz interesante dentro del cristianismo actual y de la filosofía política, que incluso han dado pautas para hablar de si las raíces del comunismo marxista están basadas o son análogas al cristianismo como tal.

Según Cuadrada Majo (2015) la transformación histórica del concepto de pobreza indica puntos de inflexión relacionados con cambios de mentalidad y comportamientos de la jerarquía política de una época y de un pueblo. En sus estudios, la autora propone tres períodos de la evolución de la idea de la pobreza medieval vinculadas a significados religioso-económico-sociales: i) hasta el siglo XII, la influencia de la patrística, ii) los movimientos pauperísticos, de los siglos XII-XIII, y iii) la baja Edad Media, donde ocurre un cambio de mentalidad (Cuadrada, 2015, p. 277). Siguiendo a la autora, se expondrá la conceptualización de la pobreza en la Edad Media, destacando su conexión con la caridad.

## 1.2 LA PATRÍSTICA, LA CARIDAD Y LA LIMOSNA

A principios del siglo V, la pobreza fue exaltada como un valor de cristiano relacionado con tres aspectos:  $\alpha$ ) como una virtud de desapego de lo material que privilegiaba al espíritu sobre la corporalidad,  $\beta$ ) un modelo de conducta que buscaba imitar la vida de Jesús (ascesis) y,  $\gamma$ ) cada pobre era una proyección de Jesús. Los ricos debían apreciar en los pobres a Jesús mismo; despreciarlos y abandonarlos, era despreciar y abandonar al propio Jesús<sup>10</sup>. En este proceso moralización de la pobreza, la patrística jugó un papel decisivo.

En el siglo IV, Basilio de Cesara (330-379) criticó las prácticas abusivas de los estamentos feudales contra los pobres<sup>11</sup>. Rivas Rebaque trabajó este tema en su obra *Defensur Pauperum: Los pobres en Basilio de Cesarea*. Desde su óptica, la obra de Basilio es relevante en un momento crucial del cristianismo – su transformación de secta a iglesia integrada al imperio romano– y por tratarse de una praxis pastoral directa con los pobres.

En su estudio, Rebaque señala que los términos utilizados por Basilio para referirse a los pobres son:  $\pi\tau\omega\chi$  -*indigente*,  $\pi\epsilon\nu$  -pobre,  $\epsilon\nu\delta\epsilon$  -necesitado, y  $\alpha\pi\omicron\rho$  -carente. En conjunto suman un total de trescientas cincuenta y nueve referencias basilianas referentes al tema, tan

---

<sup>10</sup> En el 585 en Maçon (Galia merovingia) se aprobó un canon que dictaminaba que los eclesiásticos eran responsables de los necesitados, pobres y peregrinos. Mientras que la regla benedictina, reformulada por San Benito en la época de Luis el Piadoso durante la época carolingia, proponía el capítulo 53: “*La acogida de los huéspedes* 1. A todos los huéspedes que se presenten en el monasterio ha de acogerseles como a Cristo por él lo dirá un día: ‘Era peregrino y me hospedasteis’ ”(Cfr. Cuadrada, 2015).

<sup>11</sup> Cuenta de ello tratan sus *Homilía VI: Sobre el dicho del evangelio según Lucas*, *Homilía VII: Sobre los ricos*, *VIII: Homilía en tiempos de hambre y sed*, y *Homilía XIV-B: Contra los usureros*.

sólo superada por Juan Crisóstomo y Eusebio de Cesarea. ¿Por qué hablaba tanto Basilio de los pobres? Atendiendo a su interés antropológico y social más que teológico “para Basilio la pobreza es toda una situación de carencia que puede manifestarse en diversos campos, por eso al hablar de los pobres, en multitud de ocasiones [359 veces] lo hace refiriéndose a la necesidad real y concreta que [...] padecen. Entre estas destacan tres: el hambre, la desnudez y las deudas” (Rabaque, 2005, p. 69).

En sus homilías, Basilio expresaba su crítica contra la usura denunciando la hipocresía de los usureros que fingen amistad con el pobre al otorgarles en nombre de esa amistad, un préstamo a cambio del pago de intereses. ¿No acaso el pobre que pide prestado, es porque no tiene con que valerse para vivir?, entonces, ¿cómo se le exige un pago por encima del préstamo?, ¿cómo se exige un pago a través de la humillación pública y la exigencia tan característica de los cobradores? Basilio describirá:

Cuando el profeta describe con palabra al ser humano perfecto que ha de subir a la vida tranquila, entre las acciones virtuosas contó la de no haber dado su dinero con usura [...] Así Ezequiel coloca entre los males mayos recibir usura e intereses (Ez. 22,12) [...] Ya que verdaderamente es el culmen de la inhumanidad tener que pedir prestado por estar necesitado de lo necesario para el sostenimiento de la vida y que el otro no se conforme con el capital, sino que maquine conseguir sus recursos y abundancia a costa de las desgracias del pobre. [...] el avaro, viendo al hombre aplastado por la necesidad que se postra suplicante a sus pies (¿qué no hará o dirá humillándose?), no se compadece del que actúa en contra de su dignidad, ni piensa en la naturaleza, ni se inmuta ante las súplicas, sino que permanece inflexible e inexorable, sin ceder a los ruegos, sin conmoverse por las lágrimas, firme en su negativa [...] Sin embargo, cuando el que busca un préstamo le recuerda los intereses y nombra la hipoteca, entonces bajando el entrecejo, sonrío y se acuerda de algún modo de la amistad paterna, y lo llama familiar y amigo, y dice: “veamos si tenemos por ahí dinero guardado” [...] Así pues, obligado a rendir cuentas por unos intereses cuyo pago no puede realizar, [el pobre] se ha atado de manera voluntaria a una esclavitud de por vida (Rabaque, 2015, p.185).

En este largo pasaje Basilio nos recuerda el precepto del cristianismo primitivo, al prestar auxilio y ayuda al pobre, nace del amor al prójimo y su vida. El usurero se acuerda de algún modo de la amistad paterna, porque abusando de ella recibirá un beneficio al tiempo que infligirá al pobre un suplicio mayor por la momentánea ayuda del préstamo. Para Basilio, la pobreza se halla perpetuada en este círculo vicioso de préstamos hipócritas.

Aunque en otros lugares de su homilía Basilio motiva a los pobres a ser fuertes y determinados a soportar esta condición, apela a la justicia divina que clama y observa su debilidad y sufrimiento, dando por sentado la existencia idílica de un otro lugar donde serán recompensados. Este planteamiento, reivindicó a la pobreza como una prueba aceptada con

resignación, por un lado, y con la caridad, por el otro. Para Cuadrada Majo, no fue hasta mediados del siglo XII que la pobreza se consolidó con connotación caritativa.

\*\*

En su traducción bíblica del griego al latín, Tomás de Aquino substituyó la palabra amor (ágape) como caridad, tema abordado el tomo X de la *Suma Teológica*. Para el autor, la caridad es una amistad del hombre con Dios basada en la benevolencia, la correspondencia y la comunicación. En esta amistad divina y honesta se ama a Dios por sí mismo y lo proveniente de él. Dios ama al hombre por él mismo, por lo tanto Dios quiere su bien, y el hombre como su amigo, quiere el bien que desea Dios para los demás.

A pesar del reconocimiento del amor de Dios, un ágape extensivo a todos los seres humanos, Tomás llega a conclusiones diferentes. Para el autor, las limosnas son un acto inherente a la caridad que cubre una carencia de otro. Las limosnas se clasifican en α) *limosnas corporales*, que consistían en dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, dar posada al extranjero, visitar al enfermo, redimir al cautivo y enterrar a los muertos y β) *las limosnas espirituales*, enseñar al que no sabe, dar consejo a quien lo necesite, consolar al triste, corregir al que yerra, perdonar las injurias, sufrir con paciencia las adversidades y orar por todos.

Sin definir la pobreza, esta categorización de las limosnas nos aproxima a la idea de dos tipos de pobreza según Tomás: la pobreza material o económica de quien no tiene para comer o beber, pero también la pobreza espiritual de quien carece de sabiduría, alegría y fe. En el apartado *Sobre si la caridad debe ser un precepto*, Tomás asevera que es obligación de quienes poseen más de lo necesario, ofrecerla<sup>12</sup>. No se puede dar lo que no se tiene, así que es deber moral de los estamentos más altos dar limosna<sup>13</sup>. Páginas después, Tomás matiza su posición:

---

<sup>12</sup> “Por parte del que la da [la limosna] debe considerarse que está obligado a repartir en limosna lo que le es superfluo según aquello “dad limosna de lo que sobra” (Lucas 11:41) Y llamo superfluo no sólo respecto de sí mismo, lo que excede a lo necesario al individuo, sino también respecto a otras personas que le incumbe, y luego del resto socorra las necesidades de otro, y respecto de esto se dice necesario para la persona lo que le conviene a su dignidad” (Aquino, 1959, p. 61).

<sup>13</sup> En este desarrollo, Ismael Quiles, traductor de esta versión de la *Suma Teológica*, aclara que para ser sujeto de limosna, Tomás divide las necesidades a las cuales respondería un acto de dar limosna: necesidad extrema

[...] que lo necesario lo es en dos modos. De uno, cuando algo no puede existir sin ello. Y de tal necesario no debe darse limosna en absoluto, *verbi gratia* si alguno se hallase en tan extrema necesidad que solamente pudiera sustentarse él, sus hijos y los suyos; pues el dar limosna de esto necesario, es quitarse la vida a sí. Mas esto lo digo a no ser el caso de que quitándolo a sí propio, lo diera a una persona eminente, que fuera el sostén de la Iglesia o de la república; puesto que por la salvación de tal persona laudablemente puede exponerse él y sus cosas al peligro de muerte, porque debe ser preferido el bien común al propio (Aquino, 1959, p. 164).

Esta distinción entre los estamentos feudales que coloca a sacerdotes y funcionarios en la cima, no deja de ser polémica. Para Tomás la vida de los pobres es una vida sacrificable por ser considerada menos valiosa que la de estamentos superiores. De esta forma, la casuística de la limosna y posteriormente la usura son claves para comprender la situación apremiante de los pobres en esta época.

Aunque Basilio ya había criticado la injusticia detrás del préstamo a interés, no fue hasta el siglo XVI con la reforma protestante de Lutero, que la iglesia católica recibió una fuerte crítica que derivó en un cisma religioso. En el *Gran Sermón sobre la Usura*, Lutero enfatizó que una de las facultades de la verdadera iglesia cristiana es castigar a los malos y defender a los oprimidos, y no viceversa.

¿Cómo se pide a los pobres que, en búsqueda de indulgencias y méritos para alcanzar el cielo, entreguen lo poco que tienen? O en el caso de la usura, ¿por qué esperar que el necesitado se encuentre en caso de extrema urgencia?, y aún, ¿por qué los prestamistas se han reservado el derecho de decidir qué es la extrema urgencia? “Aprendemos, pues, a no dar a nadie y no ayudar a nadie antes de que muera de hambre o frío, o de que estén arruinados o sean expulsados por la pobreza o las deudas” (Lutero, 2009, p. 38).

Otros padres de la iglesia como Jerónimo, Agustín, Cesáreo, Gregorio “El grande”, expusieron ideas sobre la igualdad espiritual entre pobres y ricos, el deber de la limosna, e incluso promocionaron un derecho de propiedad comunitaria sobre los bienes de las iglesias. También en esta época se fundaron órdenes religiosas masculinas y femeninas que, según su vertiente cenobita o ermitaña, vivían voluntariamente dentro de una comunidad o fuera de

---

determinante entre la vida y la muerte; la necesidad grave dada por la enfermedad o indigencia notable, y la necesidad común, la de los mendicantes comunes (*Cfr.* Aquino, 1959).

ellas. A principios del siglo XI, por ejemplo, la orden franciscana se caracterizó por tomar la pobreza y la caridad como valores máximos aún hoy vigentes.

Se puede afirmar que la pobreza durante la patrística fue asumida  $\alpha$ ) por parte de los pobres como prueba de dios y el destino, mientras que,  $\beta$ ) para los ricos era una oportunidad para mostrar su virtud caritativa. Siglos más tarde, el desarrollo técnico, las catástrofes naturales, hambrunas y/o epidemias aumentaron la cantidad de pobres, dando lugar a los movimientos pauperísticos, manifestaciones masivas de pobres buscando caridad<sup>14</sup>.

Estos movimientos caracterizados por revueltas y asaltos contra la promulgación de leyes contra los pobres influyeron en un cambio de mentalidad sobre la pobreza como sugiere Cuadrada Majo, que estuvo acompañado con un cambio formal en la producción económica<sup>15</sup>.

En el feudalismo, como sabemos, la organización productiva basada en la propiedad de grandes extensiones de tierra a cargo de un señor feudal, permitía el trabajo de siervos, artesanos y campesinos pobres quienes, a cambio de protección y techo, pagaban tributo con una parte de sus productos. En este sentido, los pobres del feudalismo se diferenciaban de los pobres mendigos que vagaban por las calles pidiendo limosnas<sup>16</sup>.

Ya en el siglo XIV, la progresiva separación entre el campo y la ciudad marcó una diferencia entre los pobres rurales y los pobres urbanos. Los primeros ya existían, los segundos, eran nuevos seres extraños que vagaban en la ciudad y con frecuencia eran vinculados a prácticas delictivas y amenazados en su reputación. De ser considerados la

---

<sup>14</sup> En su texto Cuadrada (2015) cita el pasaje de Curschmann quien narra lo ocurrido en Francia en la región entre el Sena y el Rin durante la hambruna de 1194 a 1198. Los pobres se tendían medios muertos en las puertas las plazas públicas o en su desesperación, se conglomeraban al amanecer en los monasterios para recibir limosna.

<sup>15</sup> Aunque lo llega a intuir, la autora no logra ver la pobreza no sufre modificaciones espontáneas, sino que corresponden, transformaciones formales de las relaciones sociales productivas que producen y reproducen. Estos momentos históricos de transición entre un estadio y otro, el pasaje del feudalismo al capitalismo, forman parte de procesos no estáticos, ni permanentes, sino continuos que tensan no sólo la organización social, sino que llegado a un punto la transforman realmente, como habrá de captar Marx.

<sup>16</sup> Teólogos como Granciano, Raúl d'Arden, Pierre de Blois, denunciaron a varios obispos que perseguían y maltrataban a estos mendigos y vagabundos caracterizados por robar hogazas de pan en los mercados. Esta es una de las contradicciones más relevantes de la cristiandad de la época y que relaciona directamente con el tema del trabajo. Los pobres del feudo eran objetos de caridad por trabajar, mientras que los vagabundos eran tratados como delincuentes (Cfr. Díez Rodríguez, 2014).

imagen de Jesús, dignos de limosna y caridad, los pobres de la ciudad se percibían personas malas, delincuentes y flojas<sup>17</sup>. Michel Mollat, en su obra *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*, ofrece la definición de pobreza más exacta durante esta época:

El pobre es aquel que de manera permanentemente o temporal, se encuentra en una situación de debilidad, de dependencia, de humillación, caracterizada por estar privado de los medios variables según las épocas y sociedades, de potencia y de consideración social: dinero, relaciones, influencia, poder, ciencia, calificación técnica, honorabilidad del nacimiento, vigor físico, capacidad intelectual, libertad y dignidad personales. Viviendo al día no tiene ninguna oportunidad de levantarse sin la ayuda ajena. Una definición tal puede incluir a todos los frustrados, a todos los abandonados, a todos los asociales, a todos los marginados; no es específica de ninguna época, de ninguna región, de ningún medio. No excluye tampoco a aquellos que, por el ideal ascético o místico, quisieron desprenderse del mundo o que, por abnegación, escogieron vivir pobres entre los pobres (Mollat, 1988, p. 12).

En esta amplia definición, la pobreza no sólo posee su característico aspecto económico, sino sus múltiples determinaciones: la falta del sustento, salud, trabajo, de respeto, dignidad y la falta de un modo para arraigarse al mundo. La pobreza posee esta dimensión ética al expresar situaciones de marginación, exclusión, violencia, acompañadas por la constante escasez de medios para una existencia limitada, subsistente dirá Marx.

En el siglo XVI, las transformaciones sociales y económicas avanzaban en dirección a la disgregación de la comunidad feudal, para dar paso a la integración de los burgos y los mercados capitalistas. Con la aparición de la economía política clásica de Adam Smith, el desarrollo de la producción capitalista, la pobreza adquirió la connotación de un problema estructural, donde no sería Dios quien decidiría quien es pobre, sino el mercado basado en el intercambio y el nuevo encargado repartir las riquezas de las naciones.

---

<sup>17</sup> No es de extrañarse que las leyes dictadas en Inglaterra sobre los pobres, indicaran un cambio sensible sobre la forma de pensar la pobreza. Ahora eran marcados y puestos a disposición de amos a los cuales debían servir y pagar con trabajo extra sus deudas por comida insuficientes. Marx abordará este tema en su análisis de la gran industria capitalista (Cfr. Marx, 1988).

### 1.3 LA ECONOMÍA POLÍTICA CLÁSICA Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE HEGEL

A finales del siglo XVIII, Europa atravesaba la desintegración de los grandes feudos y el inicio del proceso de industrialización. Las primeras ciudades (burgos) absorbían a los siervos de la gleba desplazados de los feudos, pobres sin tierra y sin trabajo que se sumaron a los indigentes y vagabundos de las ciudades.

En 1769, la publicación de *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* de Adam Smith, situó por primera vez al trabajo en el centro de la ley del valor económico, reconociendo con ello, la división social del trabajo como el origen de la riqueza de las naciones ya que aumenta los niveles de eficiencia y productividad.

Paralelamente, esta división del trabajo era el origen de la división entre ricos y pobres. Los primeros, obtenían un ingreso mayor por desempeñar trabajos especializados de mayor valor porque requerían de una formación. Los segundos, obtenían un ingreso menor porque realizaban trabajos de menor valor que no requerían una formación pero que eran necesarios en una división del trabajo. Smith afirma:

Toda persona es rica o pobre según el grado en que pueda disfrutar de las cosas necesarias, convenientes y agradables para la vida. Pero una vez que la división del trabajo se ha consolidado, el propio trabajo de cada hombre no podrá proporcionarle más que una proporción insignificante de esas tres cosas. La mayoría de ellas deberá obtenerlas del trabajo de otros hombres, y será por tanto rico o pobre según sea la cantidad de ese trabajo de que pueda disponer o que sea capaz de comprar [...] El trabajo es, así, la medida real del valor de cambio de todas las mercancías. El precio real de todas las cosas, lo que cada cosa cuesta realmente a la persona que desea adquirirla, es el esfuerzo y la fatiga que su adquisición supone (Smith, 1996, p. 64).

Para Smith, la pobreza o riqueza se determinaba por la adquisición y posesión de una cantidad limitada objetos necesarios, convenientes y agradables. Dichos objetos son comprados en razón directa de la cantidad de trabajo<sup>18</sup> valorado y remunerado en dinero, según la posición ocupada en la división social del trabajo. La comprensión económica clásica de la pobreza se basa en el valor mínimo del trabajo que provee de un salario bajo,

---

<sup>18</sup> Recordemos que para Smith valor y precio del trabajo son lo mismo. Posteriormente, Marx realizará una distinción entre valor y precio del trabajo. El salario es una categoría fetichizada del capital, que esconde la explotación del trabajo.

con poder adquisitivo limitado. De esta manera el problema quedó zanjado en la inevitabilidad de la estructura productiva basada en la división social del trabajo.

Asimismo, la pobreza smithiana consideraba sus aspectos morales. En *Teoría sobre los sentimientos morales* el autor explica que los pobres no sólo soportan la precariedad económica, sino también, a nivel emocional sufren la tristeza y humillación de no ser objeto de simpatía ni consideración. Puesto que la simpatía surge de una disposición afectiva relacionada con la felicidad más que con las penas, es más fácil ser objeto de simpatía en la riqueza que en la pobreza.

A pesar de recibir su caridad<sup>19</sup>, los pobres envidian y sienten resentimiento hacia los ricos<sup>20</sup>. Para Smith, esta actitud resulta injustificada y reprochable. Desde su perspectiva, no son los ricos quienes ocasionan su pobreza, sino el inherente desarrollo de la sociedad y la inminente división social del trabajo. Estas ideas del pensamiento económico clásico, serán conocidas y apropiadas en cierta medida por la filosofía política de Hegel.

Para Lukács, la tendencia histórica-filosófica de Hegel lo condujo al análisis de categorías económicas y sociales en relación con la moderna sociedad burguesa. Encontrado con ello las contradicciones “cuya superación y reaparición a nivel superior hacen comprensible en última instancia, la entera estructura de la sociedad y la historia” (Lukács, 1970, p. 360). La comprensión dialéctica del mundo, como un sistema en movimiento, requirió de Hegel el estudio de la sociedad a partir de las categorías objetivas económicas y

---

<sup>19</sup> Smith reconoce la diferencia entre un acto benéfico y un acto injusto. La diferencia entre ambos es simple, la beneficencia no se puede obligar, y en caso de realizarla, merece gratitud; en cambio, un acto injusto merece castigo, a la vez que resentimiento. En ese sentido, la beneficencia es una acción neutra, si se realiza es algo deseable, pero si no, no hay lamentaciones, porque no es vinculante ante nada y nadie. Al ser “siempre libre, no puede ser arrancada por la fuerza y su mera ausencia no expone a castigo alguno, porque la simple falta de beneficencia no tiende a concretarse en ningún mal efectivo real. Puede que frustre el bien que podría razonablemente haberse esperado, y por ello, puede con justicia generar disgusto y reprobación; no puede, empero, provocar ningún enojo asumible por las personas” (Smith, 1997, p. 173).

<sup>20</sup> La imagen del pobre suele estar ligada a una visión negativa-vengativa, que lo muestran como un ser vengativo. La literatura ha dado muestra de héroes que buscaron vengarse de quien los ha dañado, no sólo por ser pobres, sino porque además se han ensañado y extralimitado moralmente con ellos. Recordemos el caso de Edmundo Dantes, el *Conde de Montecristo* (1844) de Alejandro Dumas. En oposición, pensemos en un Jean Valjean de *Los Miserables* (1862) de Víctor Hugo, un pobre encarcelado por varios años por haber robado un pedazo de pan, y quien a pesar de los suplicios y cargar con el estigma de su pasado, no busca la venganza sino redimirse y vivir tranquilamente. La imagen del pobre como vengativo en un punto, mezcla esta ambigüedad entre la pobreza natural y la pobreza como injusticia.

sociales, y su naturaleza dinámica y contradictoria, pues “la concepción hegeliana de lo práctico presupone siempre una interacción con la realidad objetiva”<sup>21</sup>.

En este sentido, el idealismo filosófico de Hegel fue una limitación sustancial al momento de analizar el carácter objetivo de la realidad. Para Lukács, la comprensión de Hegel de la relación pobreza-riqueza parte del reconocimiento de una consecuencia necesaria del desarrollo dialéctico de la sociedad moderna, y no, de la teoría del valor smithiana. Si bien, la pobreza no deja de ser un hecho perturbador para Hegel, es inevitable y su solución, era una cuestión a cargo del Estado y de la caridad de los ricos, cuestiones que no tienen para Lukács implicaciones teóricas en su concepción de la sociedad civil.

En contraste, para James P. Henderson y John B. Davis (1991) la influencia de la teoría del valor-trabajo smithiana en el análisis de la sociedad civil hegeliana<sup>22</sup> es evidente. Según los autores, en *Rechtsphilosophie* Hegel presentó un tratamiento de la pobreza atendiendo a las consideraciones relacionadas con la división social del trabajo expuestas por Smith. Tanto en la *Sociedad Civil* y el *Sistema de las Necesidades*, “la mediación de las necesidades y su satisfacción del individuo y los demás, se da a partir del trabajo, por el que la necesidad subjetiva alcanza su objetividad en la satisfacción de cosas externas, propiedad y producto de otras necesidades y otras personas” (Hegel, 1968, p. 176).

El sistema de las necesidades hegeliano, basado en la división del trabajo establece la satisfacción de diversas necesidades por medio de la interacción entre los individuos. Esto

---

<sup>21</sup> Para Lukács, la filosofía práctica hegeliana posee un carácter antifetichista, en razón de que acepta la tendencia compleja de las relaciones entre seres humanos, que dan lugar a nuevas determinaciones de los objetos. “Cuanto más complicado e intrincado se hace el sistema de la actividad humana en la sociedad, cuanto más necesaria es la lucha dialéctica contra la rigidez metafísica, contra la fetichización de aquellas categorías en las que aparecen dichas relaciones como formas objetivas sociales espontáneas de la actividad humana, tanto mayor es el mundo de determinaciones objetivas con que se encuentra en interacción la actividad humana, y tanto más intensa tiene que ser la tendencia filosófica a la objetividad” (Lukács, 1970, p. 361).

<sup>22</sup> Para los autores, el planteamiento de Smith ofreció a Hegel una alternativa para suturar la escisión entre el mundo de la realidad concreta y el mundo ideal de la conciencia, el reino de la Naturaleza y el Espíritu, además del *lenguaje*. Por un lado, gracias al lenguaje el Espíritu se apropia de la Naturaleza al nombrar las cosas, pero por otro, a través *del trabajo* el Espíritu la transforma activamente, como se verá en el capítulo siguiente. De esta manera Hegel, como se verá en el siguiente capítulo, apostó inicialmente por un sentido positivo del trabajo en cuanto enajenación del pensamiento, pero, en la sociedad civil moderna de principios del siglo XIX, la nueva naturaleza del trabajo fabril tendenciosa a una división del trabajo más especializada, adquiere un sentido negativo, abordado posteriormente por Marx y que Hegel, llega a vislumbrar.

origina una clasificación de las diversas actividades económicas en estamentos sociales: el campesino, el comerciante y el industrial. Para Hegel, el empobrecimiento del estamento campesino es consecuencia inevitable de la división del trabajo. No obstante, existe una diferencia entre la pobreza del estamento campesino y la plebe (*des Pöbel*).

La plebe hegeliana está conformada por un nuevo tipo de pobres que vivían en las ciudades con precariedad de condiciones, desempleados y excluidos de la participación de cualquier actividad para proveerse un sustento, excluidos de la riqueza (Hegel, 1968). La plebe enfrenta la pérdida de su dignidad y del reconocimiento a falta de un *trabajo*. En *Filosofía del Derecho*, Hegel presentará su distinción, coincidiendo en mucho con Smith:

La pobreza en sí no convierte a ninguno en plebe: esta solo está determinada por el ánimo que se vincula con la pobreza, por la rebelión interna contra la riqueza, contra la sociedad, el gobierno, etc. En la plebe surge el mal porque no tiene el honor de hallar su subsistencia mediante su trabajo y, sin embargo, pide como derecho suyo hallar su subsistencia [a través de la caridad]. Frente a la naturaleza, ningún hombre puede sustentar un derecho, pero en situación de sociedad, la carencia cobra enseguida la forma de una injusticia, que se hace a esta o aquella clase. La importante cuestión de cómo sería remediada la pobreza es una cuestión relevante que agita y martiriza a la sociedad moderna [...] (Hegel, 1968).

Para Hegel, la plebe se caracteriza por un sentimiento reaccionario contra la sociedad donde debiera ser capaz de realizar su existencia mediante su trabajo (sistema de las necesidades). La pobreza, comprendida en términos de desrealización objetiva, es una imposibilidad de la existencia. Además, la plebe es pobre, pero no todo pobre es parte del concepto de plebe. La plebe a diferencia de los pobres en ‘general’ no participa de la producción de la riqueza. Pero, no por ello se dice que quienes trabajan no sean pobres<sup>23</sup>.

Si bien Hegel no profundiza sobre las condiciones objetivas de la producción capitalista –y en este punto la defensa de Lukács tiene sentido– sí expone una clara preocupación por el aumento de la riqueza a costa de la división social del trabajo, la consecuente abstracción del trabajo y la introducción de maquinaria.

---

<sup>23</sup> La pobreza distingue niveles de subsistencia que, por ejemplo, en Marx, se hallan definidos entre el ‘*proletariado*’ integrado por los obreros y los campesinos, y el ‘*lumpenproletariado*’, conformado por indigentes, huérfanos, viudas, etcétera. Pero no por ello dejan de serlo. En tanto condición de incapacidad de proveerse de lo necesario, la pobreza es una condición que abarca a los pobres y la plebe de Hegel, y al proletariado y lumpenproletariado de Marx.

Hace su aparición el contraste entre opulencia y miseria, una pobreza de la que es imposible salir; la riqueza, como toda masa, se convierte en la fuerza. La acumulación de la riqueza se debe en parte a la casualidad, en parte a la generalidad de la distribución [...] El lucro *se convierte en un complejo sistema* [...] la suprema abstracción del *trabajo se impone* a tantos más tipos singulares y cobra unas *dimensiones* tanto *mayores*. Esta desigualdad entre la riqueza y la pobreza, esta miseria e ineluctabilidad se convierte en el supremo desgarramiento de la voluntad, en resentimiento y odio. Pero esta necesidad, que es la plena contingencia de la existencia singular es, asimismo, la *sustancia* que la *mantiene* (Hegel, 2006, p. 198).

Esta afirmación muestra que Hegel si logró concebir un aspecto negativo del trabajo, y no sólo el positivo, como Marx le reclamará posteriormente. Es claro que Hegel no partió de una crítica de las condiciones objetivas del trabajo, pues la propiedad privada yacía como fundamento del derecho, empero sí reconoce el empobrecimiento a partir del trabajo, y la forma en que, en la nueva producción industrial deriva un nuevo tipo de pobreza.

Al igual que los padres de la iglesia, Hegel deja ver el planteamiento moral de la ayuda a los pobres a través de las prácticas inspiradas por el sentimiento de caridad y el amor, y no sólo actos accidentales como la limosna<sup>24</sup>. Aunque para el filósofo la ayuda asistida (beneficencia) es deseable, no dejaba de presentar una contradicción entre el sistema de libertades de la sociedad civil y del sistema de las necesidades basado en el trabajo.

Proveer de los medios de subsistencia a los pobres, significaba liberarlos de ‘tener que buscar un trabajo’. Este razonamiento lo condujo a concluir que la sociedad civil “no es suficientemente rica, en medio del exceso de la riqueza; esto es, que no posee en la propia riqueza lo suficiente como para evitar el exceso de miseria, y la formación de la plebe” (Hegel, 2006, p. 205). En oposición a esta postura naturalizada e inevitable de la pobreza introducimos el análisis en la obra de Karl Marx.

\*\*

Para Marx, la crítica a la sociedad civil hegeliana fue el inicio de la crítica a la economía política. En sus primeros escritos, la pobreza y las condiciones de vida de los

---

<sup>24</sup> “La *subjetividad de la pobreza* y en general, la necesidad de toda clase a la cumal, está expuesto en su ámbito natural todo individuo, exige también un apoyo *subjetivo*, tanto respecto a las circunstancias *especiales* como respecto al sentimiento y al amor. Este es el momento en que, a pesar de toda disposición general, la *moralidad* encuentra bastante que hacer...Lo accidental de la limosna, de las misiones, así como de la lámpara prendida ante las imágenes de los santos, etcétera, se suple por medio de providencias para los pobres, mediante hospitales, iluminación de los caminos y otras cosas semejantes” (Hegel, 1968, p. 204).

obreros fueron motivaciones para la praxis revolucionaria que permaneció con él hasta el final. Fue durante su exilio en Inglaterra, que Marx emprendió la elaboración formal de crítica a las categorías de la económica política, revelando –desfetichizando– su significación tal cual operan en el capitalismo.

El tema de la pobreza continuó presente en *El Capital*, aunque no de forma explícita o directa. La pobreza sí, cierra la primera parte de su análisis, en la ley general de acumulación, pero en una lectura pausada, consideramos que la pobreza referida por Marx, alcanzó ya en la ley general, una connotación más refinada que aquella económica, y que es resultado de su comprensión filosófica de un hecho económico. Desde este punto de vista, opera como un concepto crítico que incorpora dimensiones éticas, políticas, históricas y económicas desde su comprensión contradictoriamente dialéctica.

La reflexión crítica de Marx inicia con las condiciones objetivas concretas en las cuales la pobreza en el capitalismo madura histórica y socialmente. En otras palabras, antes de explicar qué es la pobreza, Marx se preocupa por el cómo se produce bajo condiciones capitalistas. Por tal motivo, responder cómo se produce la pobreza en el capitalismo, no sólo reactualiza su significado, sino que con ello se separa de las tradiciones anteriores.

A continuación, esbozamos tres aspectos con los cuales el joven Marx abordó la pobreza:  $\alpha$ ) la posesión de la tierra (la propiedad privada),  $\beta$ ) una praxis política (lucha de clases)<sup>25</sup> y  $\gamma$ ) la enajenación del trabajo.

---

<sup>25</sup> Que Marx halla iniciado por el aspecto político de la pobreza encarnada en la subjetividad social del proletariado nos anuncia el papel activo otorgó a una subjetividad política que desde su perspectiva, se halla en posición de redefinirse dada su agencia activa (praxis) en la construcción de un mundo más justo. El alcance de la investigación no aborda este punto, que bien podría ser el escenario de investigaciones futuras.

#### 1.4 EL JOVEN MARX Y LA POBREZA

Desde sus primeros años Karl Marx (1818-1883) se caracterizó por una predisposición a ayudar a los demás<sup>26</sup>. Sus estudios en derecho, su formación filosófica desde luego, y un trabajo activo en el periodismo, convergieron en una apreciación particular de un mundo humanizado y la importancia de la praxis crítica en su transformación.

En 1842, mientras era editor de la *Rheinische Zeitung*, redactó *Los debates sobre la ley acerca del robo de la leña (Debatten über das Holzdieb-stahlgesetz)* un seguimiento periodístico sobre la ley prusiana de parcelación de la tierra y los dictámenes de los delitos cinegéticos<sup>27</sup>. En *Los debates*, Marx relacionó la pobreza con el despojo de la tierra a causa del surgimiento de la propiedad privada.

En su planteamiento, ¿puede considerarse ladrón a una persona que recolecta las ramitas sueltas en el bosque, con la finalidad de usarlas como leña y satisfacer su necesidad de frío. Para Marx, la apropiación de la leña está basada en su uso pues no es lo mismo recoger leña suelta para proveerse de calor, que cortar leña para venderla y obtener ganancias<sup>28</sup>. Es evidente que quien recoge leña suelta no comete ningún delito, pues, el bosque fue durante muchos años usado por los pueblos aledaños como fuente proveedora de leña, y no producido por medio del trabajo de alguien en particular.

Sin embargo, al iniciarse el proceso de parcelación de la tierra, el bosque fue comprado por un propietario privado, quien establecía los parámetros de la recolección e

---

<sup>26</sup>*Reflexiones de un joven para escoger su vocación* (1838) se trata de un conmovedor e inspirador escrito del joven Marx donde detalla el sentido de un humanismo vinculado a buscar la perfección del ser humano, a través del servicio a los demás: “la principal guía que debe dirigirnos en la elección de profesión es el bienestar de la sociedad y nuestra propia perfección. No debe pensarse que estos dos intereses puedan entrar en conflicto, que uno pueda destruir al otro; por el contrario, la naturaleza humana está constituida de tal modo, que sólo podemos atender a nuestra propia perfección trabajando por la perfección y el bien de los demás. [...] Si hemos elegido la posición en la vida en la que ante todo *podemos ayudar a la humanidad*, ninguna carga podrá aplastarnos, porque los sacrificios serán en beneficio de todos; no experimentaremos una felicidad egoísta, limitada y estrecha, sino que nuestra felicidad pertenecerá a millones de personas [...]”

<sup>27</sup> En la última adaptación filmica sobre la vida de Marx, *Le jeune Karl Marx* (2017), dirigida por Raoul Peck, se toma apunte de este texto como la crónica de un momento inicial en la obra de Marx, que sirve de escena inicial para la película y que pocas veces es retomado.

<sup>28</sup> A pesar escaso conocimiento sobre economía política, resulta interesante leer en su argumentación, ya intuiciones sobre las contradicciones económicas de categorías como la necesidad, valor, valor de uso, intercambio, propiedad, precio, trabajo, etcétera.

incluso podía pedir una cuota impagable a aquel pobre y/o ladrón que ilegalmente recogiera la leña suelta.

Para Marx, esta polémica expone la contradicción entre el derecho consuetudinario de los antiguos pobladores del bosque y el derecho del propietario privado. Antes de la constitución de un derecho de propiedad—y del uso privado del bosque—, existió el derecho de uso común del pueblo sobre el bosque<sup>29</sup>. Los pobladores acusados de robo de la leña suelta, son las víctimas iniciales del proceso de privación del uso común del bosque. Su pobreza es consecuencia de la exclusión deliberada del uso del bosque y sus frutos, que impedía proveerse de sus medios de vida. Marx reclamará:

Nosotros, en cambio, hombres poco prácticos, reclamamos para la multitud políticamente pobre y socialmente desposeída, aquello que la servidumbre erudita y dócil de los llamados “históricos” [escuela histórica del derecho] han descubierto a modo de piedra filosofal para transformar en oro jurídico toda pretensión jurídica. Reivindicamos para la pobreza el derecho consuetudinario [de posesión de la tierra], un derecho consuetudinario que no es local, sino que pertenece a los pobres de todos los países. Vamos aún más lejos y afirmamos que el derecho consuetudinario, por su naturaleza, sólo puede ser derecho de esta masa inferior, desposeída y elemental (Marx, 2007, pp. 32-33).

La fuerza de este pasaje enuncia las características de la pobreza citadas por el joven Marx: α) la pobreza es propia de una multitud, β) la pobreza es una condición política y γ) la pobreza está relacionada con el despojo social del uso de la tierra<sup>30</sup>, la propiedad privada. En esta primera aproximación, los pobres son una multitud de personas excluidas socialmente del uso de la tierra y en desventaja política.

El derecho que legitima la propiedad privada, es para Marx un derecho fundado en la desigualdad entre seres humanos que privilegia el interés privado, basado en la propiedad sobre el interés común<sup>31</sup>. No es arbitrario que, en *Los Debates* deduzca que las relaciones

---

<sup>29</sup> Para algunos autores este texto se trata de la ruptura de Marx con los *Junghegelianer*, y la superación del momento del viraje racional liberal de Marx, descrito por L. Althusser. Esta cuestión es analizada por D. Bensaïd (2007) *Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad* y Lascombe P. y Hartwig Zander (1984) *Marx: du “vol de bois” à la critique du droit*.

<sup>30</sup> En su obra *Marx y la biblia: Crítica a la filosofía de la opresión* (1989), José Miranda destaca la importancia en la tradición judía del uso de la tierra. Se consideraban pobres los desposeídos de la tierra quienes se hallan bajo la protección de Yahvé y debían ser considerados en su desgracia.

<sup>31</sup> Según Marx, así como para los egipcios, los dioses eran animales y dentro del reino animal existen diferencias, los dioses eran diferentes entre sí. En consecuencia, la humanidad en la sociedad moderna aparece desintegrada en diferentes razas animales desiguales, una desigualdad que fijan las leyes. Esta desigualdad en Marx, no es la referida a la diversidad de seres humanos, sino la desigualdad política inherente a un

sociales desiguales legitimadas por el derecho, se expresen con mayor claridad en el establecimiento de las relaciones económicas fundadas en el trabajo<sup>32</sup> y su división social, basada en la propiedad privada.

Por tal motivo, considerar la pobreza el origen de todos los males –delincuencia, vagancia, la ignorancia, etc.– es “no solucionar los problemas materiales concretos de un modo político [concreto], es decir, la relación con la totalidad de la razón y la moralidad del Estado” (Marx, 2007, p. 77), de los cuales los pobres son vástagos incómodos, tal cual había expresado Hegel.

Marx deduce que la pobreza es un problema económico derivado de un modo político, el Estado moderno prusiano y la sociedad civil basada en la propiedad privada. Un año después, en *Einleitung Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* sentenciará: toda crítica a la sociedad y el Estado es paralelamente, una crítica a la religión cristiana.

Si en *Los Debates* planteó la desigualdad de las leyes basadas en una idea sobre la desigualdad entre los seres humanos, en la *Einleitung*, la sociedad y el Estado son el reflejo de un planteamiento teológico cristiano invertido, que pone al ser humano como objeto de la religión y no a la religión como objeto del ser humano. La consecuencia de este planteamiento es un mundo humano invertido, en donde la apariencia usurpa el contenido, desconociendo con ello su verdadero ser. La liberación de la humanidad, suponía para Marx, la emancipación política-religiosa, tema abordado en *Zur Judenfrage*:

El llamado Estado cristiano es *la negación cristiana del Estado*, pero en modo alguno la realización estatal del cristianismo [...] no es la *ejecución real del fundamento humano de la religión*, porque apela todavía a la irrealidad, a la forma imaginaria de este meollo humano. El fundamento de este Estado, no es el cristianismo, sino el fundamento humano del cristianismo [...] [En contraste] La democracia política *es* cristiana en cuanto en ella el hombre, no sólo un hombre, sino todo hombre, vale como ser soberano, como ser supremo, pero el hombre, en su manifestación no cultivada y no social, el hombre en su existencia fortuita, el hombre tal y como anda y se yergue, el hombre, tal y como se halla corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al

---

reconocimiento jerárquico entre seres humanos, fundamentado en la propiedad. Asimismo, en Kant, la propiedad de la tierra establecía una diferencia entre la ciudadanía activa y pasiva.

<sup>32</sup> “[...] en el feudalismo una raza vive de otra, hasta llegar en el extremo inferior a la raza que como pulpo surgido de la gleba sólo tiene muchos brazos para recoger los frutos de la tierra para los de arriba, mientras que ellos sólo se alimentan de polvo, concluyendo que, si en el reino animal natural las abejas obreras matan zánganos, en el espiritual son los zánganos los que matan a las abejas obreras, y precisamente, por *el trabajo*” (Marx, 2007, p. 34).

imperio de las relaciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que aún no es un ser genérico real. [...] el postulado del cristianismo, la soberanía del hombre [...], es, en la democracia, realidad sensible, presente (Marx, 2016, p. 20).

En este amplio pasaje, Marx establece una diferencia entre el Estado cristiano y la democracia política. El primero representa la soberanía de una persona, y la segunda, representa la soberanía de todos los hombres. Para el autor, la democracia política es cristiana en cuanto se funda en la soberanía de la humanidad; el Estado cristiano prusiano es la negación del sentido cristiano, en cuanto realiza su soberanía bajo la representación de un solo ser humano, el rey<sup>33</sup>.

La religión cristiana que funda el poder soberano del rey es una contradicción que niega el carácter social del gobierno democrático, por eso, toda crítica teológica es una crítica política. No obstante, el compromiso de Marx no es con la religión cristiana en sí, sino con reivindicar al ser humano como fundamento toda crítica política (Marx, 2010). No sólo se trata de la emancipación política o religiosa, sino de la humanidad impulsada por el proletariado, definida como:

[...] una clase radicalmente esclavizada que no padece una injusticia social, sino la injusticia en sí, que no puede ya apelar a un contexto histórico, sino a un pretexto humano que no se halla en contradicción alguna particular con las consecuencias sino en una universal contradicción con la realidad [...] [Proveniente]de una esfera que no puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin emanciparlas a su vez; significa, en una palabra, que el total aniquilamiento del hombre sólo puede rehacerse con la completa rehabilitación del hombre. Un proletariado que, no está constituido por la pobreza surgida naturalmente sino producida artificialmente (Marx, 2010, p. 9).

Si el proletariado asume este tipo de misión histórica es porque representa en sí mismo la contradicción y la injusticia de un mundo de seres humanos políticamente desiguales,

---

<sup>33</sup> Recordemos que en la *Crítica a Filosofía del Estado de Hegel*, Marx critica la justificación del poder monárquico, desde una *inversión* de la relación entre el Estado y el sujeto, donde la determinación del sujeto-monarca, coincide con el objeto-Estado, convirtiéndose en una sola persona. El monarca es el Estado, el Estado es el monarca: “Hegel convierte en autoderminaciones absolutas de la voluntad a todos los atributos del monarca constitucional de la Europa actual. No dice: la voluntad del monarca es la última decisión, sino: la última decisión de la voluntad es el monarca. La primera fase es empírica y la segunda desnaturaliza el hecho empírico y hace de él un axioma metafísico” (Marx, 2010, p. 46). Para Marx, esta mistificación del poder soberano, proviene del interés de Hegel de presentar al monarca como el “Hombre-Dios”, transformando lo condicionante en condicionado, en un predicado independiente del sujeto, es decir, partiendo de la abstracción de la realidad desprovista de realidad objetiva, asumida apriorísticamente.

esclavizados en su trabajo, excluidos del uso social de las cosas, empobrecidos artificialmente. Representa la contradicción de la razón de ser del Estado cristiano prusiano.

En este momento Marx se halló en una posición de no-retorno. La pobreza era importante, pero en sus narraciones establecía constantemente lo que la pobreza no era. Algunas pistas han quedado regadas en escritos preparatorios que no vieron la luz, hasta apenas el siglo pasado: *Los Cuadernos de París* y los *Manuscritos del 44*.

En *Los Cuadernos de París de 1844*, Marx abordó el tema de la transustanciación del hombre al dinero basándose en las notas de lectura sobre James Mill. En sus apuntes, Marx siguiendo a Feuerbach, reflexiona que, así como Cristo es mediador entre el género humano y los individuos como Dios-Hombre, en el capitalismo, el dinero como Dios-Dinero funciona como mediador entre los seres humanos<sup>34</sup>. La transustanciación ocurre cuando las personas se reconocen entre sí, en función del dinero. Bajo esta tónica, el autor concluye que los pobres desposeídos de dinero son considerados menos que nada.

En el capitalismo, el Ser se basa en la posesión del dinero, el no-Ser en su carencia, la pobreza. Para Sánchez Vázquez, es en *Los cuadernos de París* donde Marx desarrolla con mayor viveza y atención la fetichización del dinero y la esencia del sistema crediticio, no desde una perspectiva económica, sino en relación con la totalidad de la existencia humana (Marx, 1974, p. 78) Al partir *de una realidad enajenada*, descubierta en la transustanciación del hombre-dinero, Marx expone su crítica a la moralidad capitalista.

El “buen hombre”, es el hombre bueno económicamente. El rico es considerado un buen hombre por poseedor dinero, se le atribuyen cualidades morales— ya señaladas por Smith—: el reconocimiento personal, la buena fe, la respetabilidad. En cambio, el pobre es digno de desconfianza, vergüenza, mala fe y su único valor es contar sólo con su capacidad para trabajar, su única garantía o virtud social es ser “trabajador” y “honrado”. Para Marx, esto es expuesto en el desarrollo del sistema crediticio basado en el préstamo y la usura:

---

<sup>34</sup> “Cristo *representa* originalmente: 1) a los hombres frente a Dios; 2) a Dios para los hombres; 3) a los hombres ante el hombre. De igual manera, el *dinero* representa originalmente, según su concepto: 1) a la propiedad privada para la propiedad privada; 2) a la sociedad para la propiedad privada; 3) a la propiedad privada para la sociedad. Y Cristo es tanto el Dios *enajenado* como el *hombre* enajenado. Dios ya sólo tiene valor en la medida en que representa a cristo; igualmente al hombre. Lo mismo sucede con el dinero” (Marx, 1974, pp. 127-128).

[...] tanto la vida del pobre como su talento y su actividad no son para el rico más que una *garantía* de devolución del dinero prestado; es decir, todas las virtudes sociales del pobre, el contenido de su actividad vital, su existencia misma representa para el rico el reembolso de su capital más los intereses correspondientes. En este sentido, nada puede ser peor para quien concede el crédito que la muerte del pobre: es la muerte de su capital y de los intereses. Considérese la abyección que implica la *valoración* de un hombre en dinero, tal como tiene lugar en una relación crediticia [...] El crédito es el juicio en términos económicos sobre la moralidad de un hombre [...] Lo que acontece en la relación crediticia no es una abolición del dinero y su superación en el hombre, sino la trasmutación del hombre en *dinero*, la *encarnación* del dinero en el hombre (Marx, 1974, p.133).

No será hasta *El capital*, cuando aclarará este asunto en el conocido apartado del *Carácter fetichista de la mercancía y su secreto*. La transustanciación teológica, se ha convertido en una transustanciación económica. En ella, el ser humano no sólo mercantiliza su valor y su moral, sino que convierte a éstas en vehículos para la realización de su existencia, por medio del dinero y la enajenación económica.

Aunado, la enajenación de su ser genérico, cimentado en su actividad práctica: el trabajo, marcan la línea definitoria por donde habrá de avanzar su estudio. La crítica al trabajo asalariado capitalista, que no es otra cosa que la crítica al trabajo enajenado, temas abordados en *Los Manuscritos del 44* y presentados en el siguiente capítulo, toda vez que son los antecedentes del concepto del trabajo vivo.

\*\*\*

–Y qué es la vida, sino actividad.

*Manuscritos económicos-filosóficos*, Karl Marx.

## CAPÍTULO II

### LA DOBLE DETERMINACIÓN DEL TRABAJO VIVO

**E**n el capítulo 1 se presentó el estado del arte de las conceptualizaciones filosóficas clásicas de la pobreza y los primeros acercamientos en las obras juveniles de Marx. Se observa que, aunque la pobreza no fue exclusivamente su principal motivación para encarar la crítica a la filosofía idealista hegeliana, sí pertenece al conjunto de temas directrices que motivaron posteriormente el desarrollo de su crítica a la economía política.

En los *Manuscritos del 44*, Marx asegura partir de un hecho económico actual: el obrero es más pobre, cuanto mayor riqueza produce. Ahora la pobreza, a diferencia de textos preparatorios como *Los Debates* o la *Introducción a la crítica a la filosofía de Hegel*, es captada en su determinación inmediata económica. La pobreza es una contradicción económica sí, pero es captada por Marx –y esto constituye una aportación auténtica– como una contradicción dialéctica, es decir, una contradicción de orden filosófico.

El cómo se produce artificialmente la pobreza en el capitalismo es una pregunta consecuente con el objetivo de la crítica económica, que lo aparta de las nociones económicas clásicas de la pobreza y del idealismo hegeliano. Marx conserva el dinamismo de la concepción dialéctica del mundo de Hegel, pero concede objetividad. Prescinde de la metafísica de un más allá, donde los pobres serán congraciados y del estructuralismo económico para otorgar historicidad. Preguntar por el cómo se produce la pobreza, lo lleva al estudio de las condiciones objetivas e históricas de su producción –y posteriormente de superación real– de la pobreza en el capitalismo.

En este sentido, la pobreza adquirió el estatuto de un tema de interpretación económica-filosófica sugerida desde los *Manuscritos del 44* (Sánchez Vázquez, 2003). Si bien Marx reconoció que la desintegración de la comunidad feudal, la consecuente incapacidad de las comunidades para proveerse de medios de vida, el trabajo asalariado y la falta de dinero son económicamente, las formas directas de manifestación de la pobreza, en su veta filosófica exploró y enlazó estos tópicos en relación con otros como la

transustanciación del hombre-dinero, la enajenación, el fetichismo, la emancipación del ser humano, el ser humano en sí mismo, etc.

De manera que, filosóficamente la pobreza marxiana converge con una reflexión sobre el ser humano y el sentido de su vida en el capitalismo. Subyacen a su vez, en el centro de los primeros escritos marxianos sobre todo, la reflexión del género humano como una actividad autotransformativa y *en* relación con su entorno, mediante la praxis social de producción y conservación de su vida por excelencia: el trabajo.

La comprensión filosófica del trabajo marxiano es confrontada con el concepto económico (capitalista) que lo transforma en trabajo enajenado. Ambos conceptos, muestran dos caras de una verdad contradictoria. Parte del esfuerzo de Marx por desarrollar la teoría del plusvalor, consistió en poner en tierra firme cómo un fenómeno económico como la pobreza, manifiesta contradicciones derivadas de la enajenación del trabajo y de las relaciones sociales de producción.

Preguntas como ¿por qué el joven Marx abordó en sus aproximaciones económicas, la cuestión del ser genérico humano y la enajenación?, o ¿por qué, el ser genérico fue relacionado con el progresivo empobrecimiento y cosificación del ser humano?, nos conduce a preguntarnos ¿cómo pueden estos antecedentes económicos-filosóficos dar luz para entender la pobreza bajo los mismos términos?

Consideramos que la categoría bisagra para comprender la interrelación entre los aspectos económico y filosófico de la pobreza, es el trabajo (*Arbeit*)<sup>35</sup>. Particularmente, el concepto del trabajo vivo (*leben Arbeit*), formulado en los *Grundrisse* de 1857-1858, trece años después de los *Manuscritos del 44* y diez años antes de *El Capital*.

Aunque en *Salario y Capital* (1847) existe una mención indirecta al trabajo vivo y su diferencia entre la mercancía fuerza de trabajo (*arbeit Kraft*), fue hasta los *Grundrisse* donde Marx lo definió en dos sentidos: A, un aspecto negativo-subjetivo como el pobre absoluto (*armut Absolut*) y B, un aspecto positivo-objetivo como la fuente creadora de valor (*wert*

---

<sup>35</sup> A lo largo del desarrollo de su pensamiento, Marx elaboró diversas conceptualizaciones del trabajo con la finalidad de describir características concretas de la categoría general. Así podemos encontrar al trabajo vivo, al trabajo abstracto, trabajo concreto, trabajo enajenado, trabajo asalariado, trabajo socialmente necesario, trabajo objetivado, etcétera, fuerza de trabajo, trabajo productivo e improductivo, etcétera.

*schopferische Quelle*). Estas dos perspectivas no son arbitrarias, ni se tratan de una dualidad, como se verá más adelante, sino la descripción de una relación dialéctica práctica.

Por tal motivo, en este segundo capítulo se analizan los antecedentes del concepto del trabajo vivo y su doble determinación. Para el aspecto negativo de la pobreza absoluta, el tema del trabajo enajenado<sup>36</sup> y para el aspecto positivo como fuente creadora de valor, los temas del trabajo en Hegel y la ley del valor-trabajo de la economía política clásica. Por cuestiones de exposición, decidimos iniciar con el aspecto positivo del trabajo. Por último, se presentarán reflexiones entorno al concepto del trabajo vivo y su importancia para la comprensión de la pobreza.

## 2.1 EL CONCEPTO POSITIVO DEL TRABAJO

En su comentario a los *Manuscritos del 44*, Sánchez Vázquez señaló la importancia de comprender el trabajo marxiano como una categoría económica-filosófica:

Al reducir el trabajo humano, esencial para el hombre, a una forma histórica concreta como actividad lucrativa, la economía política oculta la relación del trabajo con el hombre, pero, a la vez, presenta la escisión trabajo-esencia humana, que es efectiva en una forma de trabajo, como propia del trabajo en general. El trabajo deja de ser, para Marx, la categoría puramente económica de la economía política para adquirir –por su relación con la esencia del hombre– un estatuto filosófico, o más exactamente, económico-filosófico. Eso significa que, como otras categorías económicas el trabajo no puede ser explicado solamente con el instrumental teórico de la economía política. Si antes la filosofía remite a la economía, ahora es la economía la que en este caso remite a la filosofía (Sánchez Vázquez, 2003, p. 71).

Para Sánchez Vázquez, la relación entre el trabajo y la esencia humana (*menschliches Wesen*) demuestra porqué el trabajo para es una categoría filosófica que, al trasladarse a la economía clásica invierte su concepto genérico. Marx no define dos conceptos aislados de trabajo, económico y filosófico, sino que explica cómo el concepto genérico del trabajo en sentido filosófico es puesto *en* el escenario económico bajo el concepto de trabajo enajenado.

---

<sup>36</sup> Cabe mencionar que la dificultad de este capítulo consistió en rastrear y voltear cada una de las pistas sobre el trabajo vivo, atravesado no con poca frecuencia directa e/o indirectamente por los temas de la enajenación y la fetichización que, en conjunto, conducen a caminos que excedían los esfuerzos de la investigación. Aunque dichos temas representan problemas fascinantes y extensos, se buscó ceñirlos al tratamiento utilizado por Marx, es decir, vinculados a la economía política y a la relación social de producción capitalista, y en la medida en que aportaban a la comprensión general del trabajo vivo, aunque se advierte su vinculación con otros aspectos.

Aunque en 1844 Marx no pudo explicar cómo se produce esta forma histórica del trabajo –ello implicaría elaborar toda la teoría del plusvalor–, sí reconoció su principal característica: la pobreza del ser humano. Bajo este umbral, como bien apuntó Sánchez Vázquez se halla el estatuto económico-filosófico de la categoría trabajo. El contraste entre el trabajo y el trabajo enajenado nos remite en primer lugar a la concepción filosófica del trabajo hegeliano, pues un aspecto positivo del trabajo marxiano es en cierta medida, herencia de la filosofía hegeliana.

\*\*

A diferencia de los idealismos de Kant, Fichte y Schelling, Hegel captó la importancia de la actividad práctica material del trabajo en el desarrollo del autoconocimiento del Espíritu. Según la genealogía de Sánchez Vázquez<sup>37</sup>, en la segunda parte de *Fragmento del Sistema (SystemFragment)*, Hegel reflexionó sobre la naturaleza del trabajo en la destrucción de los objetos sacrificiales y en el consumo personal, diferenciando entre la destrucción inútil y útil, respectivamente. Ya que la destrucción económica útil no es una destrucción total sino parcial este tipo de consumo no niega la objetividad de la cosa. Para Sánchez Vázquez este tipo de aseveraciones muestra ya la clara influencia de la economía política clásica en el joven Hegel.

Años más tarde, Hegel resaltó el tema en los manuscritos titulados *Sistema de Eiticidad (System der Sittlichkeit, 1802)* donde abordó el trabajo y sus relaciones con la economía, la ética y la sociedad. Para R. Plant (Cfr. Hegel, 1983) *System* es el primer intento de Hegel por elaborar una teoría filosófica de la política que mostrara la relación entre la vida social y política, basadas en el desarrollo de las fuerzas humanas y las formas de organización social. Al exponer el sentido fundante de la vida colectiva en la naturaleza, en la necesidad del goce físico satisfecho por el trabajo y la propiedad, Hegel estableció que tanto la esfera

---

<sup>37</sup> El desarrollo del concepto de trabajo en Hegel puede describirse en tres etapas: el periodo de 1797-1803, el tratamiento en *Phänomenologie des Geistes* (1807) y en *Wissenschaft der Logik* (1812) (Cfr. Sánchez Vázquez, 1980).

del gobierno<sup>38</sup> y la sociedad civil (*Bürgergesellschaft*) constituyen la eticidad (*der Sittlichkeit*) de la comunidad<sup>39</sup>.

Ya *Realphilosophie*, se desprendió del concepto utilitario del trabajo para presentarlo como una de las dos formas de aprehensión del Espíritu. Por un lado, en el lenguaje el Espíritu se hace Ser ya que al nombrar las cosas i) expresa su fuerza creadora y ii) les otorga realidad y sentido. Por otro lado, en el trabajo<sup>40</sup> el Espíritu se hace Objeto por medio de la enajenación de sí mismo en: i) producción de objetos con valor<sup>41</sup> y utilidad necesarios<sup>42</sup> y, ii) el intercambio y consumo sociales<sup>43</sup>.

Pero fue en *Phänomenologie des Geistes* (1807) cuando Hegel formuló su tesis decisiva: la producción del ser humano como proceso de autoproducción mediante el trabajo. Para Sánchez Vázquez (1980), la *Fenomenología* aporta  $\alpha$ ) una mayor profundización sobre el trabajo destacando su aspecto positivo en la formación (*Bildung*) del ser humano, y  $\beta$ ) su integración activa en el proceso fenomenológico del conocimiento del Absoluto.

---

<sup>38</sup> La eticidad hegeliana queda representada en el Estado como la forma asumida por la Idea de lo político. La eticidad, se concibe como una forma de organización política esencialmente humana, ordenada según funciones e intereses en común.

<sup>39</sup> En consecuencia, la vida ética posee tres aspectos: la vida ética absoluta (pueblo que se reconoce a sí mismo), la vida ética relativa (las relaciones que establecen los individuos) y la eticidad de la confianza (la confianza de los individuos en la organización general). A cada aspecto pertenece un estamento: el absoluto (*absolute Stand*), el estamento de la probidad, rectitud u honestidad, que satisface las necesidades a través del trabajo, y por último el campesinado (*der Bauernstand*), que organiza las fuerzas creadoras de la naturaleza. En este sentido, el desarrollo de la vida colectiva se basa en tres sistemas: el sistema de necesidades, el sistema de justicia y el sistema de disciplina, desarrollados propiamente en *Filosofía del Derecho*.

<sup>40</sup> “[...] es el impulso satisfecho [...] la propia conversión inmanente en cosa, la división del yo impulsivo es precisamente este convertirse en objeto[...] El trabajo mismo como tal no sólo es actividad, sino actividad reflexionada en sí, producción” (Hegel, 2006, p. 169).

<sup>41</sup> “He querido en el cambio, he sentido mi cosa como *valor*, es decir movimiento interno, hacer interno, la misma *extrañación* que en trabajo hundido en el ser: a) me convierto inmediatamente en la cosa –forma que es ser –, en trabajo y b) me extraño también de esta existencia mía, la convierto en *algo que me es ajeno*, y me *conservo* en ello; precisamente en ello intuyo mi estado de reconocimiento, soy ser que sabe. Allí está mi *yo inmediato*, aquí mi *ser-para-mí*, mi persona. Ahora intuyo, pues mi *estado de reconocimiento* como existencia y mi voluntad es este valer *ante los otros*” (Hegel, 2006, p. 186).

<sup>42</sup> “La fuente, el origen de la propiedad es aquí el trabajo (yo soy la contingencia de poseer mi habilidad, afición, talento, una contingencia mejor, más adecuada al trabajo requerido. Pero yo mismo soy absolutamente necesario), mi misma acción, el inmediato sí mismo y por otro lado el reconocimiento” (Hegel, 2006, p. 185)

<sup>43</sup> “El trabajo es de todos para todos y el consumo de todos; cada uno sirve al otro y le ayuda, o sólo aquí alcanza el individuo existencia singular” (Hegel, 2006, pp. 182-183).

En la dialéctica del amo y el esclavo se destacó la importancia del trabajo de la conciencia servil en el descubrimiento de su capacidad creadora de objetos y transformadora de la naturaleza, reconociéndose a sí misma artífice de un mundo propio, al tiempo que, en el devenir, adquiriría conciencia de su libertad<sup>44</sup>.

La formación cultural devenida del trabajo es pues una característica positiva y herramienta emancipadora en el desarrollo del Espíritu. En este sentido, en la versión hegeliana, el trabajo se caracteriza no sólo por el aspecto emancipador sino también en su capacidad de modificar la estructura de la sociedad basándose en el reconocimiento de la utilidad del trabajo en el proceso de intercambio mercantil.

Asimismo, la enajenación (*Entäußerung*) del trabajo posee un carácter positivo basado en  $\alpha$ ) desarrollo de la división social del trabajo,  $\beta$ ) el proceso de intercambio entre los distintos trabajos diferenciados y  $\gamma$ ) en la superación de la inmediatez natural del deseo del sujeto para satisfacer sus necesidades, por un deseo con forma humana y que es una característica de las sociedades avanzadas.

Para Hegel, aunque en el trabajo deviene la enajenación del Espíritu, ésta es consustancial a la objetivación y supone un acompañamiento en su proceso de autoconocimiento, por lo tanto, su superación (*Aufhebung*), supone la superación de la actividad objetiva del Espíritu. Puede observarse que la versión hegeliana del trabajo enuncia los matices positivos apropiados por Marx en su concepción del trabajo como el fundamento del ser genérico humano<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> [“...] aunque el miedo al señor es el comienzo de la sabiduría, la conciencia es en esto *para ella misma* y no el *ser para sí*. Pero a través del trabajo llega a sí misma [...] *El trabajo* [...] es apetencia *reprimida*, desaparición contenida, el trabajo *formativo*. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de éste y en algo *permanente*, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio *negativo* o la *acción* formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en el trabajo fuera de sí, y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma” (Hegel, 1966, p.120).

<sup>45</sup> Es preciso recordar que la Alemania de Hegel, en contraste con la Francia e Inglaterra de la época, se caracterizaba aún por una sociedad principalmente feudal, donde los esclavos poseían una mentalidad de servidumbre asumida por la mayoría y la aceptación de su pobreza como una “bendición”. Por lo que, en la *Dialéctica*, Hegel narra el surgimiento de una nueva clase social resultado de las contradicciones de la relación feudal entre el amo y el esclavo, es decir, de la burguesía ilustrada emancipadora. “Hay en la dialéctica del señor y el siervo un reflejo filosófico de la idea del trabajo ilustrada en la medida en que este reconfigura la estructura social de arriba abajo, elimina por inutilidad la figura eminente del señorío, de la nobleza ociosa, y

Para Gros (2016) *leit-motif* de la concepción del trabajo en Marx, se hallan en el núcleo de la concepción hegeliana del trabajo resumidos en:  $\alpha$ ) que mediante el trabajo el hombre logra dominar consciente y voluntariamente la naturaleza, a partir de un proceso de formación (*Bildung*), y  $\beta$ ) el trabajo permite el desarrollo de la autoconsciencia como creadora de un mundo humano cultural, donde reflejarse y autoconocerse.

No obstante, es necesaria la distinción entre los conceptos de trabajo hegeliano y marxiano. En el primero, el trabajo es una actividad espiritual de autoconocimiento ineludible al proceso de enajenación que debiera ser superado al alcanzar el Absoluto (identificación del sujeto con el objeto). Para el segundo, el trabajo es una actividad práctica, consciente y orientada a un fin, que adquiere su aspecto enajenante por las condiciones históricas surgidas de la propiedad privada, que debieran ser superadas por el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas del trabajo.

Si bien son dos visiones diferentes de trabajo, Marx conserva este sentido de despliegue o exterioridad de la subjetividad en su objeto de la enajenación hegeliana, como una condición ontológica de un sujeto vivo, objetivo, histórico, consciente de su existencia que mantiene y retroalimenta su vida a partir del trabajo.

Si el ser humano padece una enajenación positiva es en la medida en que, por ser un ser natural sensible necesitado objetiva sus fuerzas en objetos intercambiables para la reproducción de su vida social<sup>46</sup>. De esta manera, el trabajo es puesto como fundamento del género humano por el joven Marx:

---

universaliza el trabajo como única garantía de utilidad social. Desde esta perspectiva, el relato de señor y el siervo es una especie de apología sobre el triunfo de la conciencia burguesa, entendiendo lo burgués en su acepción más ambiciosa por universal” (Díez Rodríguez, 2014, p. 280).

<sup>46</sup> Este carácter social del trabajo reconocido por la eticidad hegeliana, fue retroalimentado por la división del trabajo smithiana, que observaban el desarrollo social y la producción de riqueza respectivamente como consecuencia del desarrollo del trabajo. “[...] así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuánto hombre, así también es producida por él. La actividad y el goce, son también sociales, tanto en su modo de existencia como en su contenido; actividad y goce social. La esencia humana de la naturaleza no existe para él como vínculo con el hombre social, pues sólo existe para él como vínculo con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana; sólo existe como fundamento de su propia existencia humana. Sólo entonces se convierte para él su existencia natural en su existencia humana, la naturaleza en hombre[...]Mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con consciencia de ser un ente social [...]Hay que evitar ante todo el hacer de nuevo la “sociedad” una abstracción frente al individuo. El individuo es el ser social” (Marx, 2013, pp. 176-177).

[...] El trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida (Marx, 2013, p.142).

En este famoso pasaje, Marx identifica trabajo y vida productiva, con la vida genérica del ser humano. A través del trabajo, el ser humano no sólo satisface necesidades, sino la conserva y acrecienta. Su actividad es el medio para crear más vida. Decir trabajo humano es decir vida humana. No obstante, no se trata aquí de una vida abstracta, sino una vida objetiva enraizada en la naturalidad corpórea del ser humano:

El hombre es inmediatamente ser natural. Como ser natural y como ser natural vivo, está, de una parte dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como impulsos; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es como el animal y la planta, un ser paciente, condicionado, limitado; esto es, los objetos de sus impulsos existen fuera de él, en cuanto objetos independientes de él, pero estos son objetos de su necesidad, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales. El que el hombre sea un ser corpóreo, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene como objetivo de su ser, su exteriorización vital (Marx, 2013, pp. 237-238).

En esta interpretación, el ser humano se aprecia un ser biológico, natural y condicionado. Por un lado, es un ser natural dotado de fuerzas naturales existentes en talentos y capacidades para hacer. Por otro, –y al mismo tiempo– un ser naturalmente condicionado en cuanto necesitado de objetos externos para afirmar y reproducir aquellas fuerzas. Esta vida genérica que habita en su corporalidad viva tiene por objeto su realización mediante su exteriorización.

El trabajo representa para Marx esta vida genérica humana, media la relación entre el sujeto necesitado y el objeto de una necesidad derivada de su condición natural. En otras palabras, para conservar esta plasticidad de la vida contenida en sus fuerzas vitales, el ser humano necesita trabajar para comer, beber, dormir, vestir, etcétera. Es un ser objetivo natural. En este sentido, la vida humana no es ilimitada o independiente, sino limitada y dependiente de satisfacer esta necesidad mediante el trabajo.

El trabajo de la vida genérica humana funda una historia humana, es decir, la descripción en el tiempo de la acción humana y las transformaciones de las condiciones objetivas de su realización, de donde surgen diversos modos de vida, producción y

satisfacción de las necesidades humanas. Al ser vida humana el fundamento histórico que desencadena y justifica el proceso de producción material, también es la condición de arranque del proceso de trabajo. En *Die Deutsche Ideologie* (1845) leemos:

No es la consciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la consciencia. [...] Debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen “para hacer historia” en condiciones de vivir. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que este es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo que hoy hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y todas las horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres (Marx, K. y F. Engels, 1974, p.19).

En consecuencia, la historia de la producción material de la vida humana es la historia de la humanidad. La vida indeterminada no puede apreciarse visualmente ‘aquí esta la vida’, sino percibirse por la forma determinada –el cómo– en que la humanidad, a través del trabajo produce las condiciones objetivas para su realización.

Sólo entonces, partimos del hecho fundamental de seres naturalmente vivos y objetivos, dotados de fuerzas activas orgánicas exteriorizadas mediante el trabajo para satisfacer sus necesidades objetivas y naturales. La subjetividad abstracta hegeliana queda superada por una nueva subjetividad naturalizada y viva.

Para Marx, estudiar el modo concreto del trabajo revela la forma de vida del ser humano. Años más tarde, Marx complementaría esta concepción positiva del trabajo al reconocer la objetivación de las fuerzas plásticas del trabajo como el fundamento del valor económico que en *Das Elend der Philosophie* (1847) aún no acepta. Antes hubo que desfeticizar y reformular la teoría del valor clásica basada en el sentido negativo del trabajo enajenado.

## 2.2. EL CONCEPTO NEGATIVO DEL TRABAJO

A finales del siglo XVIII economía política clásica estableció que el valor de un bien<sup>47</sup>, está determinado por la cantidad de trabajo gastada en su producción. El trabajo destinado a producir mercancías con valores de uso es denominado trabajo productivo<sup>48</sup>. Bajo la premisa de satisfacer las necesidades, la economía política se consolidó como el estudio de las relaciones sociales de producción, distribución y consumo de estos bienes.

En una opinión impopular Marx previene del engaño de esta afirmación, la economía política no es la ciencia de la satisfacción de las necesidades sino del enriquecimiento. En el capitalismo el trabajo productivo produce valores de uso, pero no con la finalidad de satisfacer necesidades, sino de lucrar con ellos.

En los *Manuscritos del 44*, Marx expuso la contradicción entre la concepción positiva del trabajo creador y la concepción negativa del trabajo enajenado, la cual queda sintetizada en el concepto de trabajo productivo de la economía política clásica. Si este ‘trabajo productivo’ es el creador de la riqueza, ¿por qué quienes más trabajan son los más pobres?:

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, se produce a sí mismo, y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general (Marx, 2013, p.134).

La pobreza del obrero es consecuencia de su mercantilización y desvalorización. Bajo la forma del trabajo productivo, aparece la forma histórica del trabajo enajenado que separa al productor de su objeto produciendo su pobreza. El trabajo que afirma la vida, se convierte en su negación, y desde su negatividad presentado positivamente.

---

<sup>47</sup> En la historia del pensamiento económico la ley del valor a parece a finales del siglo X. En sus versiones iniciales la ley del valor, trató definir cuál es el origen de la riqueza Así, el mercantilismo del siglo XVI formuló la ley del valor-metales preciosos, y a la corriente francesa fisiócrata de principios del siglo XVIII fundada por Fraçoise Quesnay, su ley del valor- tierra. La ley del valor-trabajo fundó a su vez, la escuela clásica del liberalismo económico (Spiegel, 1987).

<sup>48</sup> Para Díez Rodríguez (2014) la distinción entre las ideas de trabajo en general y el productivo, aparece ya desde la etapa mercantilismo tardío, de principios del siglo XVII y que culminó, aproximadamente a finales del siglo XVIII. No obstante, la separación definitiva aconteció con la publicación de la obra de Smith, *La Riqueza de las Naciones* (1776), donde el economista estableció la ley del valor-trabajo, considerando que el trabajo económicamente valioso y productivo, era aquel que producía objetos-mercancías.

En un primer acercamiento, Marx detecta que la pobreza expone esta contradicción entre el trabajo genérico y el trabajo enajenado. La enajenación (*Entfremdung*) es la condición apropiada para justificar la venta de las fuerzas creadoras del trabajo como mercancías. Esta mercantilización, desde luego no es considerada “natural”, sino un hecho propio del capitalismo donde la contradicción expone con mayor crudeza la pobreza del ser humano. Esta revelación inmediata fija su crítica de una pobreza devenida de un proceso de mercantilización del trabajo que presupone ya la enajenación de sus fuerzas creadoras.

\*\*

En contraste con la enajenación religiosa de Feuerbach o la enajenación hegeliana Marx presentó la enajenación<sup>49</sup> de un sujeto histórico y objetivo. Según Marx, la ejecución del trabajo otorga al productor la propiedad sobre su objeto, pero en el trabajo enajenado (*Entfremdung*) el sujeto se halla separado ‘voluntariamente’ de su producto, convirtiendo la expresión objetiva de su actividad-genérica (el producto) en la causa de *su desrealización*. El trabajo se vuelve contra él. *Esta desrealización es su pobreza, una carencia de objetividad necesaria para conservar su vida*. Marx es cuidadoso al hacer esta aseveración:

La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto, y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación. [...] es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es [...] El trabajo enajenado invierte la relación [...] El trabajo enajenado al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida genérica, su real objetividad genérica, y transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza [...] En general, la afirmación de que el

---

<sup>49</sup> “En alemán, los términos *Entäusserung*, *Entfremdung* y *Veräusserung* se usan para significar ‘enajenación’ o ‘extrañamiento’. *Entäusserung* y *Entfremdung* son más frecuentemente usados por Marx que *Veräusserung* que es, tal y como Marx lo define, “die Praxis Entäusserung” (“la práctica de la enajenación”: Marx-Engels, *Werke* -en los sucesivos, abreviadamente MEWE-Vol. 1, p. 376) o, de otra parte “Tat der Entäusserung” (“el acto de la enajenación”: MEWE, suplemento al Vol. 1, p. 531). Así pues, *Veräusserung* es el acto de trasladar a la práctica (en la forma de vender algo) el principio de *Entäusserung*. En el uso que Marx hace del término, *Veräusserung* puede ser sustituir por *Entäusserung* cuando se encuentre referido a un “acto” o “práctica” específicos. [...] Tanto *Entfremdung* como *Entäusserung*, poseen una triple función conceptual: a) referida a un *principio general*; b) expresión de un *estado de cosas* dado y c) indicación de un *proceso* que domina ese estado. Cuando el acento lo pone en la “exteriorización” o la “objetivación”, Marx utiliza el término *Entäusserung* (o términos como *Vergegenständlichkeit*), en tanto que *Entfremdung* se utiliza cuando la intención del autor es la de acentuar el hecho de que el hombre es *enfrentado* por un poder hostil, producto suyo que destruye su propósito” (Mészáros, 1978, p. 295).

hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado de la esencia humana (Marx, 2013, pp. 133-134).

Marx es reiterativo pero contundente. En un sentido positivo el trabajo objetivado es su realización, en contraste, la separación y extrañamiento de su objeto en cuanto  $\alpha$ ) al producto de su trabajo, su objeto,  $\beta$ ) la actividad productiva y  $\gamma$ ) a su ser genérico, es la desrealización de su vida. Su pobreza no es más que la perpetua insatisfacción de la necesidad de realización de su vida física y espiritual. En consecuencia, la pobreza como desrealización es la condena de una forma de vida subsistente que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu (Marx, 2013, p. 139).

En el capitalismo, la pobreza y la enajenación negativa del trabajo son consustanciales para Marx. Los pobres se hallan desprovistos de la propiedad y uso común de la objetividad –la naturaleza transformada en las mercancías medios de producción–, a causa de la propiedad privada (*Los debates*). Los pobres sólo poseen una carga de sufrimientos y necesidades reconocidos como posesiones virtuosas exaltadas en la época medieval y mostradas en el capítulo 1. En *La sagrada familia*, Marx dirá:

La clase trabajadora y la clase proletaria presentan el mismo estado de desposesión. Pero la primera se complace en su situación, se siente establecida en ella sólidamente, sabe que la alienación discutida constituye su propio poder y posee así la apariencia de una vida humana; la segunda por el contrario, se siente aniquilada en esta pérdida de su esencia, y ve en ella su impotencia y la realidad de una vida humana [...] Pero como la no-posesión no es simplemente una categoría sino también una realidad absolutamente lamentable [...] La no-posesión es el espiritualismo desesperado, la plena irrealidad del hombre, la plena realidad de lo que no es el hombre, [y que en el capitalismo aparece como] una posesión muy positiva, la posesión del hambre, del frío, de las enfermedades, de los crímenes, de la humillación, del entorpecimiento, de todo lo contrario al hombre y a la naturaleza. Pero todo objeto que deviene por primera vez, con plena consciencia de su importancia, el objeto de reflexión, es por esto mismo el objeto de suprema reflexión (Marx, K. y F. Engels, 2013, pp. 53-61).

El sentido negativo del trabajo en oposición al positivo, es la condición enajenada del trabajo. Desde una crítica a la desrealización del ser humano, el trabajo enajenado marxiano es una inversión del sentido ontológico del trabajo creador de vida. A su vez, en términos económicos, el trabajo enajenado no es la fuente de enriquecimiento del ser humano, sino de una miseria caracterizada por bajos salarios y pésimas condiciones laborales. Que el trabajo opere en estos dos niveles explica porque la pobreza aparece de forma inmediata como un problema económico (dinero, propiedad, salario) pero al mismo tiempo, representa la fuente de valor de su objetividad.

En *El capital*, Marx plantea este problema en estos dos niveles: la esencia del trabajo (proceso de producción) y su manifestación como valor (proceso de circulación). Y sin embargo no está todo perdido. Estos matices sutiles pero contundentes van delineando un nuevo concepto que sintetiza estos dos sentidos del trabajo. La presentación de estos aspectos, resultan claves para entender esta formulación en su etapa madura, es decir, el concepto de trabajo vivo, una subjetividad puesta en una relación contradictoria entre su nada y su todo.

### 2.3 EL CONCEPTO DEL TRABAJO VIVO

Hace algunas décadas el concepto del trabajo vivo (*leben Arbeit*) era poco conocido. Su redescubrimiento a finales del siglo pasado, se debió en gran medida a las investigaciones sobre los *Grundrisse* de Enrique Dussel (1985, 1988, 1990) y Antonio Negri (2001)<sup>50</sup>. En sus obras, los filósofos han destacado la importancia del trabajo vivo en el descubrimiento de la ley del valor en laboratorio teórico de Marx.

No obstante, este apartado expone una interpretación del concepto con base a los argumentos expuestos y de conformidad al propósito de la investigación. Para ello nos suscribimos a enfatizar la diferencia formal y conceptual entre los conceptos del trabajo vivo y la mercancía fuerza de trabajo con homologados con no poca frecuencia.

Si bien en su etapa madura el concepto de fuerza de trabajo (*kraft Arbeit*) es usado por Marx para describir la determinación mercantil, no usurpa el lugar fundacional del trabajo vivo (*leben Arbeit*) del cual proviene. En *El capital*, Marx ofrece una definición acabada de la fuerza de trabajo, como “el conjunto de facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole” (Marx, 1988, p. 203). En este sentido, la fuerza de trabajo sugiere una reinterpretación de las fuerzas vitales de los *Manuscritos del 44*.

---

<sup>50</sup> Para Negri los *Grundrisse* representan la cima del pensamiento revolucionario de Marx al plantear al trabajo vivo como una subjetividad revolucionaria. *Más allá de Marx* (2001) En otras obras como *Imperio* (2005) o *Fábricas del Sujeto* (2006) hace constantemente alusión a la distinción entre el concepto el trabajo vivo-subjetividad y fuerza de trabajo-cosa/mercancía.

Por su parte en el trabajo vivo está latente, como veremos, una reformulación de ambos lados de una conceptualización del ser genérico humano. Es claro que, ni la vida, ni el ser humano son sólo fuerza de trabajo, menos aún, su mercantilización, sólo tiene sentido hablar en estos términos cuando son subsumidos al capital. Pero antes de eso, a continuación, se presenta al trabajo vivo como un concepto ontológico que fundamenta la ley de valor de marxiana y con el cual Marx, expondrá la contradicción entre el ser humano y el capital, en la cual la pobreza es su origen y resultado.

\*\*

En 1867-8 Marx, se halla en un momento crucial en la redacción de los *Grundrisse*: desentrañar el misterio de la producción del plusvalor. Ha escrito a consciencia, la clara diferencia entre el dinero y el capital. El dinero puede ser capital, pero no todo el capital es dinero. El dinero representa el aumento del valor de las mercancías, pero no puede crecer por sí solo. Debe existir ‘algo’ capaz de aumentar el valor intrínseco de las mercancías. Entonces, reflexiona sobre el proceso intercambio entre dos sujetos iniciales, el poseedor de la capacidad de trabajar y el poseedor de dinero. Marx centra su atención en el primero.

El poseedor de trabajo llega al proceso de intercambio en condiciones conocidas:  $\alpha$ ) enajenado de sus objetos y medios de vida, y  $\beta$ ) sólo posee su necesidad de vivir y su capacidad para trabajar. Obligado por su necesidad de obtener dinero para comprar sus medios de subsistencia, el poseedor de trabajo sufre un segundo proceso de enajenación al vender de su fuerza de trabajo al poseedor dinero. Al intercambiar sus *cualidades ilimitadas* creadoras a cambio de una *cantidad limitada* de dinero, se produce un intercambio desigual.

En este momento, el poseedor de trabajo deviene mercancía fuerza de trabajo mientras que el poseedor de dinero deviene capitalista por tener la capacidad de comprar el trabajo ajeno. En la desigualdad del proceso de intercambio se expone con mayor claridad la contradicción entre la pobreza del trabajador y su capacidad de crear riqueza. Ahora, su actividad genérica práctica representa su negatividad como fuente de su pobreza, pues en la venta diaria de su trabajo, el obrero repondrá sus fuerzas vitales limitado a la porción del valor producido y representado en “un salario que sólo le proporciona medios para subsistir, no para existir; la satisfacción de sus necesidades, pero nunca la forma universal de riqueza. Nunca riqueza” (Marx, 1982, p. 234).

En esta relación contradictoria entre el trabajo encarnado por el poseedor de trabajo, y el capital representado por el poseedor de dinero, el trabajo se presenta como “una dialéctica que se transforma precisamente en lo contrario de lo que debiera esperar” (Marx, 1982, p. 235) Así, antes de formular la teoría del plusvalor, Marx analiza esta contradicción pero ahora desde la negatividad-positividad del trabajo en el concepto del trabajo vivo. Desde su negatividad, la pobreza absoluta del poseedor de trabajo:

*La disociación entre la propiedad y el trabajo* se presenta como ley necesaria de este intercambio entre el capital y el trabajo. El trabajo, puesto como *no-capital* en cuanto tal, es: [A]1) *Trabajo no-objetivado, concebido negativamente* (aun en el caso de ser objetivo; lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad: *el trabajo vivo* existente como *abstracción* de estos aspectos de su realidad efectiva (igualmente no-valor); este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como *miseria absoluta [pobreza absoluta]: la miseria [la pobreza]*<sup>51</sup>, no como carencia, sino como exclusión plena de la riqueza objetiva. O también en cuanto es el *no-valor* existente, y por ello un valor de uso puramente objetivo, que existe sin mediación, esta objetividad puede ser solamente una [objetividad] no separada de la persona: solamente una [objetividad] que coincide con su inmediata existencia corpórea. Como la objetividad es puramente inmediata, es, asimismo, no-objetividad inmediata. En otras palabras: una objetividad que de ningún modo está al margen de la existencia inmediata del individuo mismo (Marx, 1982, pp. 235-236)<sup>52</sup>.

En esta amplia descripción, el trabajo vivo en tanto no ha ingresado al proceso de intercambio, se opone al capital como el no-capital escindido de sus objetos y medios. En su negatividad, el trabajo vivo, el poseedor de trabajo no significa más que la abstracción de una subjetividad que coincide sólo consigo misma. Sólo bajo esta condición puede tener sentido el intercambio con el poseedor del dinero, es decir, un estado de necesidad y privación del trabajo vivo es el escenario pertinente para desencadenar la relación capitalista. Para Marx, es evidente que la propiedad privada es el punto de partida de esta relación entre el trabajo vivo y el capital.

---

<sup>51</sup> El término utilizado por Marx es *absolute Armut*. En alemán *Armut* es *pobreza*, en tanto *Elend* *miseria*. En la traducción de P. Scaron que aquí se presenta, se ha traducido el término *Armut*, como *miseria*. En otra traducción, de Dussel (1988) *Armut* es traducido como *pobreza*.

<sup>52</sup> El concepto del trabajo vivo fue redactado en el apartado titulado “El intercambio entre el capital y el trabajo corresponde a la circulación simple. No enriquece al obrero/trabajo: pobreza absoluta como objeto, posibilidad general de la riqueza como sujeto” Por cuestiones expositivas, se ha separado la redacción del concepto en dos párrafos, aunque en el texto original están redactados como uno solo.

La negatividad del trabajo vivo representa su trabajo en un estado no-objetivado, que tiene potencia de objetividad por provenir de un ser objetivo, “lo no-objetivo en forma objetiva” y no representa valor como objeto o medio para la producción de plusvalor. De igual manera, la negatividad del trabajo vivo es condición necesaria para la enajenación voluntaria de sus fuerzas creadoras que existen sin mediación, es decir, como un valor no-objetivo que coincide con su corporeidad objetiva cuya realidad efectiva son una abstracción.

Bajo estas consideraciones, por un lado, la negatividad del trabajo vivo se enfrenta al capital como  $\alpha$ ) un trabajo dissociado de sus medios y objetos de trabajo, un trabajo enajenado (*Entfremdung*) y  $\beta$ ) desprovisto de toda objetividad externa cuya existencia objetiva sólo coincide con su existencia puramente subjetiva. Su desnudez objetiva indica que este sujeto sólo se conserva en relación consigo mismo sin relación con otro ser, es un no-ser para el capital.

Por otro lado, la negatividad del trabajo vivo se le manifiesta al capital como la pobreza absoluta que, para Marx, no es ya su carencia objetiva, sino resultado de la *exclusión completa de la riqueza objetiva* ocasionada por la propiedad privada. Esta pobreza y desnudez objetiva del trabajo vivo son condiciones requeridas para dar sentido y realidad al capital. En oposición a las tradiciones expuestas en el capítulo 1, Marx distingue entre la pobreza como *carencia* y la pobreza como *exclusión*.

La pobreza como carencia del trabajo vivo está condicionada a su naturalidad biológica de ser objetivo que necesita objetos y medios para mantenerse con vida. En cambio, la pobreza como exclusión es referida a su condición de ser natural objetivo previamente enajenado de sus objetos.

En otras palabras, Marx acepta que el trabajo vivo es un ser naturalmente necesitado de los objetos y medios para la satisfacción de sus necesidades sí, pero no es un ser naturalmente pobre, sino un ser artificial y socialmente excluido, que padece en sí mismo todas las injusticias como ya había indicado en *la Introducción a la Crítica del Derecho de Hegel*. La pobreza del trabajo vivo es pues, una condición social injusta sin la cual, la relación capitalista no podría surgir (Marx, 2007).

No obstante, toda vez que Marx define al trabajo vivo en términos de una relación dialéctica, la formulación del aspecto negativo del trabajo vivo, estaría incompleta sin su aspecto positivo. Si, por un lado, el trabajo vivo es el pobre absoluto, por el otro, es la fuente de toda riqueza objetiva.

[B] 2) *Trabajo no-objetivado, no valor*, concebido *positivamente*, o negatividad que se relaciona consigo misma [negatividad positiva]; es la existencia *no-objetivada*, es decir, inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto *valor*, sino como la *fuerza viva* del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como *posibilidad universal* del mismo, posibilidad que se preserva en la acción en cuanto tal (Marx, 1982, p. 235).

Desde su positividad el trabajo vivo es una subjetividad que es la fuente viva de valor. Esta objetividad desnuda que coincide con su corporeidad (necesitada) es al mismo tiempo, una corporeidad (física, mental, espiritual) viva y en esa vida consciente dotada de fuerza para exteriorizarse o fuerza de trabajo se halla *la posibilidad* de crear valor con sentido económico. Es decir, positivamente, el trabajo en cuanto vivo, posee la capacidad de objetivarse, y en ello funda el valor de los objetos que produce.

Al mismo tiempo, y por este motivo, Marx reconoce que el trabajo vivo es una subjetividad que coincide con su actividad viva y orgánica. Este aspecto positivo del trabajo vivo incorpora ya la visión de autoproducción del ser humano del trabajo hegeliano y el fundamento del valor en sentido económico de la escuela clásica ya expuestos.

No obstante, el trabajo vivo es riqueza subjetiva que existe para capital como riqueza objetiva y en esa medida su posibilidad de realización y preservación, sin él, el capital no podría existir. En esta interpretación, Marx indica la constitución de una objetividad-subjetividad fundante de la relación capitalista. El reconocimiento del trabajo vivo en términos de una relación dialéctica muestra dos caras de una misma moneda, es decir, la contradicción entre la pobreza y la riqueza del ser humano apropiada por el capital.

En la relación capitalista, el ser humano es objetividad desprovista de su objeto al mismo tiempo que representa la posibilidad, en tanto actividad subjetiva, de creación de toda objetividad. No extraña pues, la síntesis misma del concepto presentada inmediatamente:

[C] No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo [vivo] por un lado es la *miseria [pobreza] absoluta como objeto*, y por otro es la *posibilidad universal* de la riqueza como *sujeto y como actividad*; o más bien, que ambos lados de esta contradicción se condicionan recíprocamente y derivan de la naturaleza del trabajo, ya que éste como antítesis, como existencia contradictoria del capital, está propuesto por el capital, y, por otra parte, presupone a su vez el capital (Marx, 1982, p. 235).

El trabajo vivo expone es un concepto que expresa la síntesis de la contradicción entre la pobreza-objetiva en relación con la riqueza-subjetiva del ser humano. Esta concepción dialéctica es explícita para Marx. Tanto la pobreza y la riqueza son conceptos comprendidos en términos económicos-filosóficos, su movimiento revela el carácter antitético del trabajo vivo con respecto al capital. Por lo cual, tanto la pobreza-riqueza del trabajo vivo son momentos del trabajo supuestos por el capital, pero que su vez lo pre-suponen.

Bajo esta afirmación, la pobreza como exclusión de toda riqueza objetiva es un *supuesto* que funda la relación capitalista, pero también es, la condición que *presupone* la existencia del capital en su proceso de arranque, el proceso de intercambio entre el poseedor de trabajo (el trabajo vivo) y el poseedor del dinero (el capitalista). Aunque la pobreza es un problema económico sólo desde su comprensión filosófica puede ser reinterpretada como una contradicción social e histórica que da sentido al capitalismo.

Hemos llegado aquí a dos puntos cruciales para la investigación  $\alpha$ ) el reconocimiento de la doble determinación del trabajo vivo en el origen de los procesos y momentos dialécticos constitutivos de la relación capitalista, donde la pobreza es una condición presupuesta para el capital y  $\beta$ ) la significación ontológica del trabajo vivo en el cuerpo teórico marxiano como un concepto derivado de la categoría trabajo. Aunque el objeto de la investigación es la pobreza en el capitalismo, y el trabajo vivo ya nos advierte de su significación, consideramos necesario puntar algunos rasgos de su carácter ontológico.

Toda vez que el trabajo marxiano es una categoría económica-filosófica, expresa el carácter genérico en términos de *realización* de la vida mediante la producción y reproducción de las relaciones sociales derivadas del trabajo. En este sentido, la pobreza en cuanto negatividad del trabajo vivo como trabajo enajenado, también posee este carácter en sentido contrario, es decir, a través del trabajo enajenado que genera la pobreza como exclusión, el trabajo vivo padece la *desrealización* de su ser genérico.

A continuación, se presenta un breve esbozo de la posible significación de la ontología de la pobreza del trabajo vivo.

#### 2.4. LA ONTOLOGÍA DEL TRABAJO VIVO

La categoría trabajo con frecuencia es vinculada al quehacer económico y hasta cierto punto ha mantenido los límites bajos los cuales fue concebido. No obstante, los continuadores del pensamiento marxiano, sobre todo después de la publicación póstuma de los *Manuscritos del 44*, han reflexionado sobre las implicaciones en la obras marxiana de la categoría trabajo con una connotación decidadamente ontológica. Sobre todo, si pensamos en la vigencia del pensamiento crítico de Marx, el desarrollo e integración del capitalismo ahora ya un sistema económico mundial, y la tendencia racionalista y abstracta de la economía contemporánea alineada con sus objetivos.

A finales del siglo XX, la economía neoclásica basó en los principios de racionalidad, máxima productividad y modelación econométrica la nueva teoría económica. En esa época, Marcuse (2016) reflexionó en la contraposición de un concepto científico-económico del trabajo de la teoría económica y un concepto filosófico-ontológico marxiano. Para el autor, la teoría económica restringi al trabajo a una actividad económica lucrativa que carece de la valoración como una actividad genérica no exclusiva de la economía, más relacionada con la existencia humana, en cuanto es comprendida como un hacer (praxis) genérico.

Esta restricción *presupone*  $\alpha$ ) la idea de un determinado modo de producción económica –o una forma de entender la economía–, basada en la obtención de ganancias, coherente con  $\beta$ ) la idea un modo predeterminado de existencia humana a saber, la idea de un *homo economicus* racional e interesado en su propio interés (Marcuse, 2016, p.126)<sup>53</sup>.

Ambos supuestos excluyen las posibilidades de realización de múltiples formas y modos de vida humana mediante el trabajo. Para Marcuse, estas razones son suficientes para

---

<sup>53</sup> Un concepto científico-económico del modo del trabajo, no es otro que la suposición del trabajo enajenado por la propiedad privada como única forma de trabajo permisible del capitalismo, y en algunos casos, considerado la única forma de trabajo posible. Si bien las modificaciones internas como la flexibilización y grados más violentos de mercantilización y mecanización del trabajo, han sido posible, consideramos arriesgado sumir un único modo de producir y reproducir la vida, bajo los mismos términos.

reabrir la discusión sobre el carácter ontológico del trabajo y la relación entre su dimensión filosófica y económica, observada por última vez en Marx.

Recordando a Hegel, Marcuse apunta que el trabajo “no es precisamente una actividad (*Tätigkeit*) humana, (pues ninguna actividad singular abarca y domina por completo la totalidad de la existencia humana [...] más bien es aquello en lo que se funda y refleja toda actividad singular: un hacer (*Tun*)” (Marcuse, 2016, p. 131). Desde la filosofía, el trabajo es el medio del hacer del ser humano, su modo de estar en el mundo. La ontología del trabajo consiste en ser una praxis sobre la cual deviene la existencia humana.

Por tal motivo, la crítica de la economía política de marxiana para Marcuse se basa en una ontología social (*Cfr.* Lukács, 2007; Gould, 1983) del ser-hacer humano mediante el trabajo que converge con el problema de la objetividad. Dado que la praxis genérica del trabajo acontece en la unidad del proceso de trabajo desempeñado por el trabajo vivo y la naturaleza, conceptos como producción y consumo, como bien indica Marcuse, también poseen una dimensión ontológica relacionada con la forma de producción, consumo y reproducción social de la vida humana.

A través del trabajo, el ser humano es “remitido fuera de su ser mismo hacia otro, siempre en otro y para otros”, por lo que su ser genérico social es el resultado de esta interacción con otros donde expone no sólo el carácter social del trabajo, sino su comprensión como hacer que coincide consigo mismo y su existencia (Marcuse, 2016, p. 138).

Aunque Marx utiliza el principio filosófico de la objetivación para fundar económicamente el valor económico de los bienes producidos por el trabajo, en el capitalismo esta necesidad de objetivación del ser humano conduce al equívoco de una teleología del trabajo como producción de mercancías. Según Marcuse, el carácter ontológico del trabajo marxiano se basa más bien en una teleología de la existencia humana realizada en el trabajo como praxis indeterminada y genérica que sobrepasa su determinación económica, más aún, su determinación económica capitalista.

Según Marcuse, para Gottl resulta indispensable repensar el concepto económico-científico del trabajo. La economía no se trata ya sólo de una disciplina encargada de la satisfacción de las necesidades, sino de la “*cobertura de demandas* referidas a las estructuras

económicas [comprendidas] como formas vitales [...] que en definitiva remiten a una determinada *afirmación y fomento* de la vida misma” (Marcuse, 2013, p.144). A través del trabajo, la economía debiera lograr y sostener la vida en sus múltiples formas y con ello abrirse a una economía que promueva la vida y cubrir la demanda originaria del apuro vital (*Lebensnot*).

La economía no se trata sólo de bienes como medios, sino cómo esos medios tienen “el poder de acontecer la existencia humana en la plenitud de sus posibilidades” (Marcuse, 2016), y por lo cual, se halla subordinada al apuro vital originario de realización de la existencia, demanda constante y no satisfecha en su totalidad, que es en sí mismo un proceso en devenir y es cubierta mediante el trabajo. Para Marcuse, esta mediación expuesta tanto por Hegel y Marx indica ya la ontología del trabajo como un hacer insuperable y eterno abierto a cualquier posibilidad de realización, o mejor aún, el medio a través del cual el ser humano puede realizar múltiples formas de vida.

Esta recuperación de la ontología del trabajo propone un cambio radical en la fundamentación de la economía. Marcuse restableciendo este carácter ontológico del trabajo, expone que la justificación del trabajo no es sólo que cubre la carencia del ser humano sino, que es el medio de realización de su riqueza:

El estado de cosas esencial del trabajo no se funda en una carencia de bienes, ni en el quedarse rezagado en el mundo de los bienes existentes y disponibles en cada caso detrás de las necesidades de los hombres, sino, en cierto modo, al contrario, en un excedente esencial de la existencia humana respecto a toda situación posible de su sí mismo y del mundo: el ser del hombre es siempre más que su existencia [...] Este excedente esencial del ser sobre la existencia constituye el ‘apuro vital’ originario e insuperable del hombre (Gottl), en él se funda su propia indigencia (*Bedurftigkeit*), cuya satisfacción constituye el sentido último del trabajo: su indigencia respecto de una plenitud duradera y permanente, respecto de la existencia de su sí mismo en la realidad efectiva de todas sus posibilidades, una tarea, a cuyo servicio se encuentra en definitiva también la economía (Marcuse, 2016, p.147).

Esta realización excedentaria de la existencia, indica que su ser posee un objetivo sobradamente superior incluso que su praxis. La existencia humana no es un objetivo acabado, sino un proceso de realización, en el cual ha alcanzado nuevas dimensiones sociabilidad de acuerdo con las modificaciones históricas del proceso de trabajo que desarrolla y re-evolucionan su vida y su mundo.

Sin embargo, es en la inversión del sentido positivo del trabajo como trabajo enajenado, que se convierte en la pobreza del ser humano y en ese punto, la desrealización de la vida, su impotencia para desarrollarse en plenitud. Se observa cómo las implicaciones ontológicas de la pobreza del trabajo vivo conducen a implicaciones éticas, política, culturales y por supuesto económicas ya no sólo de la pobreza sino de la forma y sentido una vida que la padece y se halla en una situación vulnerable, en constante lucha y angustia por su vida.

Sólo en el trabajo puede acontecer la existencia humana a partir de dejar-acontecer su objetividad como un ser-en-otro y para otro, es decir pasando por la enajenación y la alienación puede ganarse a sí mismo (Marcuse, 2016, p.152). El mundo objetivo e histórico creado por medio de su trabajo es la realidad de su vida objetiva humana solidificada a base de ser modificada a través del tiempo.

Así, para Marcuse el trabajo es una categoría ontológica cubre dos objetivos:  $\alpha$ ) las necesidades para existir, y una vez satisfecha  $\beta$ ) la realización de la libertad para desarrollar posibilidades de existencia (Marcuse, 2016, p. 160). El 'Reino de la libertad' marxiano, no es para el autor más que un estadio histórico donde ocurre el despliegue de la existencia en sus verdaderas posibilidades en términos de su libertad.

El concepto de trabajo de Marx apunta a una idea del ser humano entendido como praxis dialéctica interna de su ser objeto-sujeto. Sobre estos apuntes cabe la consideración del trabajo vivo como una reformulación de la categoría trabajo en Marx y la base de su ontología social, temas que exceden la investigación.

Sin embargo, sobre esta interpretación, consideramos que la doble determinación del trabajo vivo coincide con una identificación ontológica. Este argumento cobra mayor importancia si consideramos que el trabajo vivo es puesto por Marx en el centro del proceso de producción sostenida por el proceso de trabajo de donde es el elemento subjetivo, y del proceso de valorización donde reaparece como mercancía fuerza de trabajo. Aún más, si entendemos que proceso de producción en Marx, es un proceso de producción de la vida humana.

Siguiendo a Marcuse, el trabajo vivo bien puede hallarse en el punto de partida cualquier ontología social cuya finalidad sea la producción y reproducción de la vida humana. Además, el trabajo vivo adquiere este sentido universal en la filosofía marxiana que indica un sentido positivo y un sentido negativo que advertimos tienden a su superación, como bien señala Mézsáros:

El concepto que tiene Marx de la “actividad” como *práctica* o “actividad productiva” – identificada en *sentido positivo* (como objetivación y “autodesarrollo del hombre, como necesaria mediación del hombre con la naturaleza) o en su *sentido negativo* (como enajenación o mediación de segundo orden)– recuerda el que tenía de la economía política, que concibe de forma sensible. Su función teórica es, sin embargo, radicalmente diferente. Marx se da cuenta de que el fundamento no enajenado que se refleja en formas enajenadas en la economía política, como esfera particular, es la *esfera ontológica fundamental* de la existencia humana, y por lo tanto, es el fundamento último de todos los tipos y formas de actividad. Así el *trabajo* en su “forma sensible” asume su significado universal en la filosofía de Marx (Mézsáros, 1978, p. 85).

Mézsáros afirma que el trabajo no es sólo un deber (*sollen*) sino un concepto ontológico que sobrepasa su connotación económica de una teoría de la necesidad y más vinculado al hacer de un determinado modo de vida histórico. Según el autor, Marx buscó abordar la totalidad concreta del capital sobre la base de una ontología social dinámica que coloca el trabajo en su sentido más amplio (praxis, actividad, hacer) en el centro de la discusión.

Los momentos constitutivos del trabajo vivo, su pobreza y riqueza, dada su naturaleza dialéctica, tienden a la resolución de su contradicción siempre relación consigo mismos. La superación de la pobreza no puede provenir más que de la superación de la riqueza en un escenario donde la pobreza del trabajo vivo haya creado las condiciones objetivas necesarias para lograrlo.

Recordemos que Marx advierte que la destrucción de la relación capitalista, no puede acontecer sin la destrucción propia del proletariado... En este punto, la superación de la pobreza como exclusión, supone la *superación* de la enajenación negativa (*Entfremdung*) del trabajo. Para terminar de definir qué es la pobreza, nos falta aclarar cómo, en relación a la riqueza, aquella puede realmente ser superada (*Aufhebung*).

\*\*\*

Supongamos que hubiéramos producido en tanto que [humanos]: cada uno de nosotros habría afirmado doblemente en su producción tanto al otro, como a sí mismo.

1) Yo habría objetivado mi individualidad y su peculiaridad en mi producción; habría por tanto gozado doblemente: durante la actividad, la experiencia de una expresión vital individual, y, al contemplar el objeto, la alegría individual de saber que mi personalidad es un poder objetivo, comprobable sensiblemente y que está por tanto fuera de toda duda.

2) En tu goce o consumo de mi producto, yo habría gozado de manera inmediata tanto la conciencia de haber satisfecho una necesidad humana con mi trabajo como la conciencia de:

1) Haber objetivado la esencia humana y proporcionado así el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano;

2) haber sido para ti mediador entre tú y la comunidad, de haber estado por tanto en tu experiencia y tu conciencia como un complemento de tu propia esencia y como parte necesaria de ti mismo, es decir, de haberme confirmado en tu pensamiento como en tu amor;

3) de haber creado tu expresión vital individual en la mía propia, de haber por tanto confirmado y realizado inmediatamente en mi actividad individual mi verdadera esencia, mi esencia comunitaria, humana.

*Cuadernos de París, Karl Marx.*

### CAPÍTULO III

#### LA SUBSUNCIÓN Y LA POBREZA EN EL CAPITALISMO

**E**n el capítulo 2 se analizó la doble determinación del concepto del trabajo vivo, una relación entre la pobreza objetiva y la riqueza subjetiva del ser humano. A su vez, se expuso la ontología del trabajo vivo a partir de la reformulación de la categoría trabajo como praxis genérica humana.

Con base a estos puntos, se advirtió que en la determinación A del trabajo vivo, la pobreza marxiana posee una doble significación reveladora de su carácter filosófico-económico. La primera, relacionada con el problema de la necesidad, la exteriorización y objetivación y la segunda, relacionada a una cuestión de exclusión de la objetividad debida a la enajenación del trabajo.

Por un lado, el trabajo vivo en su determinación de ser objetivo natural es un ser necesitado, pero no un ser naturalmente pobre; esta distinción confirma el planteamiento juvenil marxiano de una pobreza no natural, sino artificial. Por otro lado, aunque ingresa pobre, el trabajo vivo también es el fundamento del valor económico dado su devenir en trabajo objetivado y su cualidad de crear plusvalor.

A diferencia de otros modos de producción, el capitalismo presupone la pobreza absoluta del trabajo vivo para enajenar su capacidad creadora. Sin embargo, Marx advierte que, gracias a la intensiva explotación del trabajo enajenado por parte del capital, las fuerzas productivas del trabajo se desarrollan como en ningún otro momento histórico.

Contradictoriamente, este desarrollo de las fuerzas productivas superaría en algún momento la pobreza de la humanidad al producir las condiciones necesarias para la superación del trabajo enajenado. Una tendencia a la socialización del *uso* los medios de producción de *propiedad* privada sería para Marx la contradicción insuperable del capitalismo.

Por supuesto, analizar aquí los acontecimientos que derivaron de esta tesis y sus implicaciones políticas sobrepasan nuestros esfuerzos. Sin embargo, resultó necesario poner

en perspectiva el alcance de los logros alcanzados por Marx y su intuición sobre la posible superación del capitalismo, hacia una nueva forma de producir la vida, conservando sus logros y aprendiendo de sus desaciertos.

La subsunción de las contradicciones dialécticas señaladas por Marx, forman conceptos que sintetizan las múltiples determinaciones de las categorías generales. Capital, trabajo, dinero, mercancía, pobreza, riqueza, etcétera son categorías que al ser formuladas como relaciones sólo pueden dimensionarse en relación con su opuesto, y con la tensión que las mueve hacia su superación.

Consideramos, que la significación de la pobreza marxiana estaría incompleta si no es puesto en relación con la riqueza, y la resolución entre ambas. Si para Marx la pobreza sobrepasa el ámbito de la economía, durante la investigación comprendimos que la riqueza también. Afortunadamente, es el propio Marx quien nos ofrece una definición sustancial y concreta de qué es la riqueza en los *Grundrisse*.

Este capítulo presentó ciertas dificultades por cuestiones de la terminología utilizada por Marx para referirse al carácter dialéctico de una *Subsumtion o Aufhebung*, que en castellano se traduce con frecuencia como subsunción o superación. El término subsunción es referido para describir el tránsito del capital por los procesos por los cuales llega a convertirse. Dada su naturaleza como una relación social dialéctica, el capital es un proceso que se subsume, una relación que se supera (destruye y reconstruye) para garantizar de su supervivencia.

La pobreza como el punto de partida de la relación capitalista, es también el punto de partida de su superación, a partir de la subsunción del trabajo enajenado. A continuación, este último capítulo se aproxima al concepto de subsunción marxiano y sus implicaciones para la comprensión de la pobreza en el capitalismo<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Anticipamos que, el desenlace de este conflicto se lleva a cabo para Marx en el ámbito político, desde la agencia crítica de la subjetividad política del proletariado, es decir, desde el reconocimiento del trabajo vivo de su capacidad autotransformativa y en esa medida, revolucionaria.

### 3.1 EL CONCEPTO MARXIANO DE SUBSUNCIÓN

La traducción del verbo alemán *aufheb-en* es superar, como sustantivo *aufheb-un*, superación. Aunque su equivalente en español no existe, *aufheben* puede traducirse como superar, subordinar, conservar, destruir o guardar. Para F. Rubio Llorente (Cfr. Marx, 2013, p. 262) las palabras castellanas ‘superar’ y ‘superación’, vierten con suma fidelidad el sentido complejo de *aufhebun*. Sin embargo, en ocasiones se utiliza el neologismo latino *subsumtion*, para conservar la riqueza expresiva del término.

En su traducción, Dussel define el acto de subsumir como “arrastrar arriba lo que estaba abajo, (*Sub-*, *Auf-*) y poner dentro lo que estaba afuera (*-sumptio*, *-hebung*)” (Dussel, 2014, p. 74). Pedro Scaron, traductor de la versión castellana del *Capítulo VI (Inédito)* de *El capital*, donde Marx profundiza sobre el tema, nos aclara que:

La traducción de *Subsumtion*, *subsumieren* –sustantivo y verbo de origen latino que paradójicamente existen en términos técnicos en alemán e inglés, pero no en las lenguas romances– plantea dificultades por tener una acepción doble: *Subsumtion* es por una parte subordinación (Marx en algunos casos, en lugar de *Subsumtion* habla de *Unterordnung*–subordinación– del trabajo en o bajo el capital), pero por otra parte, tiene el mismo sentido que en lógica al término castellano inclusión (Cfr. Por un lado, el *Philosophisches Wörterbuch de Schmidt-Schichkoff*, Stuttgart, 1961, art. *Subsumtion*, y por otro, el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora. Buenos Aires, 5ª edición, 1965, art. *Inclusión*) Para mantener en castellano la polisemia del original no hemos encontrado otra solución que utilizar los neologismos subsunción, subsumir (naturalmente, traducimos subordinación en los casos pocos frecuentes, en que Marx emplea con el mismo sentido la palabra *Unterordnung*) (Cfr. Marx, 1971, p. XIV).

Si bien, Marx distingue dos procesos de subsunción, formal y real, el concepto en sí presenta dificultades. La apropiación del método dialéctico de Hegel por parte de Marx y la eventual sustitución de *Aufhebun* por *Subsumtion*, obliga en una relectura, a repensar en sus implicaciones filosóficas. Para el economista belga Mandel (2014), la subsunción marxiana debe entenderse en sentido hegeliano<sup>55</sup>, es decir, indica que todo lo validado en las posiciones

---

<sup>55</sup> En su traducción de Rodolfo Mondolfo aclara que “*Aufheben* viene del verbo alemán *Aufhebung*, que significa simultáneamente *superar* y *conservar*, pero también *cancelar* y *suprimir*. Es decir, une dos significados opuestos: conservar y suprimir, razón por la que es idóneo para expresar el movimiento propio de la dialéctica hegeliana, y consiste en el proceso de negación de una realidad para dar lugar a otro aspecto en el cual, no obstante, se sigue conservando el primero. De esta manera se guarda a la vez lo superado *perdiendo sólo su inmediatez*, pero sin que por ello quede anulado o desaparezca por completo. La noción misma de guardar ya incluye dentro de sí algo negativo: sacar algo de su inmediatez, y por tanto de una existencia abierta a los influjos interiores, para mantenerlo [...]El doble sentido de la *Aufhebung* significa en el sistema hegeliano la aniquilación que efectúa la razón de la determinación finita y muestra en ella el doble carácter de ser, a la

superadas queda conservado en las nuevas posiciones y su uso, con frecuencia es referido a la superación del trabajo enajenado (*Aufhebung der Arbeit*).

En general, *Aufhebung* no sólo se refiere a la eliminación de los elementos contrapuestos, ni la mera subordinación de un elemento sobre otro, mucho menos su destrucción total, se trata de la conservación de dos elementos en un tercero. Subsumir es pasar al siguiente momento incorporando las contradicciones de los anteriores, pero también es el movimiento dialéctico donde algo es recuperado, reincorporado, asumido y transformado en algo nuevo.

Para Hegel, *Aufhebung*<sup>56</sup> expresa el devenir del desarrollo dialéctico de una historia impulsada por las interacciones contradictorias de la actividad humana, pero también describe el proceso lógico del pensamiento donde la contradicción se resuelve. La dialéctica hegeliana comprende el proceso de autorrealización del sujeto a partir de la conciencia de su forma objetiva que le permite el autoconocimiento en la forma de otro. A través del proceso dialéctico, el sujeto se conoce como algo ajeno y no como él mismo (Gould, 1983), de ahí, que Hegel plantee una superación de la enajenación como algo positivo e idóneo.

En el caso de Marx, subsunción es un concepto actualizado de la dialéctica hegeliana puesta de pie. Si para Hegel la dialéctica es la lógica de la conciencia y del Espíritu, para

---

vez, su contrario, y que éste es, a su vez, la determinación en su originalidad abstracta. Con ello la primera noción resulta reflexionada en sí misma, y la nueva noción que surge recoge el elemento de la contradicción, su punto de partida y el desarrollo de la dialéctica implícita en dicha nueva noción. De esta manera *la superación expresa el momento de síntesis de los opuestos*, es decir, *es la unidad que subyace a la oposición y la permite*” (Cfr. Hegel, 1968, pp. 97-98).

<sup>56</sup> En el caso de las traducciones del término *Aufhebung* de Hegel, tenemos que ha sido traducido como *traspaso* por Augusta y Rodolfo Mondolfo en Hegel, G.W.F (1957) *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires. Ed. Hachette; como *superación* por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra Hegel, G.W. F (1966) *Fenomenología del Espíritu*. México. FCE; como *elevación* por el propio Roces en Hegel, G.W.F (1955) *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México. Ed. FCE; como *superación e integración* en una unidad superior por José Gaos en Hegel, G.W.F (1953) *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Revista de Occidente, Madrid y Universidad de Puerto Rico, Río Piedras. Por su parte, Althusser tradujo al francés *Aufhebung* como: “*dépassement-conservant-le-dépasse-comme-dépasse-interiorisé*”/Rebasamiento-que-conserva-lo-rebasado-como-rebasado-interiorizado” en *Hegel et la pensée moderne*. Presses Universitaires de France, París, 1970, pág.105. Mediante cualquiera de estos términos resulta imposible expresar la complejidad del original alemán: “*negación-que-conserva-lo-negado-y-lo-eleva-a-un-nivel-más-alto*” (Cfr. Mészáros, 1968, p. 12).

Marx la dialéctica narra el desarrollo de las actividades prácticas y la interacción de las relaciones sociales de orden y condicionamiento objetivo.

Aunque para ambos autores la dialéctica presupone la objetivación a través del trabajo –como la actividad del sujeto para producir objetos en los cuales reconocerse a sí mismo– la naturaleza dialéctica de cada uno, los conduce a resultados diferentes. Mientras en Hegel se trata de una dialéctica idealista, en Marx se trata de una dialéctica humanista-naturalista<sup>57</sup>, lo cual determina una diferenciación sustancial del concepto de subsunción entre ambos filósofos.

En el caso de Marx, subsunción es un concepto actualizado de la dialéctica hegeliana. En su crítica a la dialéctica hegeliana, Marx expuso que el sujeto abstracto de Hegel es un problema que le impide reconocer la existencia insuperable de la enajenación en la objetivación (Marx, 2013). Subsumir la objetividad y con ello la enajenación, es reducir al sujeto a una actividad abstracta en igualdad consigo mismo. Más bien, se trata subsumir el carácter negativo de la enajenación producido que produce la pobreza en el capital, en vez de la objetividad y el carácter social del trabajo.

Marx parte del hecho que, en el proceso de producción capitalista, el trabajo vivo *conserva* su carácter genérico (Hegel) que es al mismo tiempo el proceso de objetivación de la vida y humana, pero es *modificado* para servir a los fines del capital. En esta integración subordinada, el trabajo vivo desarrolla sus fuerzas productivas a base de la intensiva explotación a la que es sometido para producir plusvalor en sus dos modalidades históricas: absoluto y relativo.

A partir del reconocimiento de estas modalidades, Marx identifica un momento de subsunción formal correspondiente a la producción de plusvalor absoluto y una subsunción real, al relativo. Ambos momentos explican la transición del capital de un proceso de trabajo cualquiera, al capital como un modo de producción dominante (Marx, 1971).

---

<sup>57</sup> Sin tratar de profundizar en la discusión sobre las máximas diferencias entre el idealismo y el materialismo, sí indicamos la necesidad de precisar el término en que Marx plantea la crítica a Hegel en los *Manuscritos del 44*. El reconocimiento de un ser objetivo-natural, lo conduce a plantearse su realidad inmediata en términos de un proceso descrito como humanismo-naturalismo.

El proceso de trabajo se convierte en el instrumento (medio) del proceso de valorización, es decir, de la creación de plusvalor. La subsunción formal, es la forma general de todo proceso capitalista de producción, pero es a la vez una forma particular respecto al modo de producción específicamente capitalista desarrollado, ya que la última incluye la primera, pero la primera no necesariamente incluye la segunda. La naturaleza del caso que la subsunción del proceso laboral en el capital se opere sobre la base de un proceso laboral preexistente, anterior a esta subsunción suya en el capital y configurado sobre la base de diversos procesos de producción anteriores y de otros modos de producción. La subsunción formal pudo existir en otras épocas como proceso de trabajo, pero no como modo de producción (Marx, 1971, pp. 54-55).

En la subsunción formal el capital no domina el escenario de la producción económica, sino que, de hecho, coexiste con otras relaciones productivas. Las modificaciones formales esporádicas, no alcanzaban para modificaciones reales continuas. El capitalismo sólo alcanzó su nivel dominante, cuando históricamente, la enajenación del trabajo y su intensiva explotación aceleraron el desarrollo de las fuerzas productivas en aras de la producción a gran escala (industrial) de mercancías, gracias a los altos niveles de socialización alcanzados por el trabajo:

Lo que distingue desde un principio al proceso de trabajo subsumido aunque sólo sea formalmente en el capital –y por lo que va distinguiéndose cada vez más, incluso sobre la base de la vieja modalidad laboral tradicional–, es la escala en que se efectúa, por un lado, la amplitud de los medios de producción adelantados, y por el otro la cantidad de los obreros dirigidos por el mismo patrón[...]Esta ampliación de la escala constituye la base real sobre la cual se alza el modo de producción específicamente capitalista en condiciones históricas por lo demás favorables (Marx, 1971, p. 57).

Un cambio en la forma del proceso de trabajo deviene a través del tiempo, en un cambio real del contexto histórico. Los cambios formales experimentados por proceso de trabajo permitieron  $\alpha$ ) crear nuevas condiciones de producción (la gran industria) y  $\beta$ ) el trastocamiento de las demás relaciones sociales (políticas, jurídicas, religiosas) bajo las cuales el capitalismo adquiere coherencia para operar<sup>58</sup>.

En la subsunción real, el capital llega a un momento de universalidad y socialización de las capacidades humanas, por medio de las modificaciones del proceso de trabajo. Esto

---

<sup>58</sup> Para la filósofa Carol Gould (1983) el movimiento dialéctico descrito por el proceso de subsunción marxiana, es una espiral formada de dos contradicciones superadas en una tercera etapa, que contiene algo de la forma y contenido de estas, pero al mismo tiempo, adopta alguna forma y contenido nuevos. Así, la superación de las contradicciones, se presenta en un nivel más alto de desarrollo, que la autora identifica con los dos modos de producción anteriores, el esclavismo y el feudalismo. En su opinión la actitud resiliente del capital, converge en la recuperación de ciertos aspectos de estos modos productivos, llevados a un nuevo nivel.

nos indica que los procesos de subsunción marxiana no ocurren de forma consecutiva y lógica, dictando leyes de desarrollo histórico, sino marcando tendencias (Gould, 1983) en la forma de subsumir las contradicciones de las relaciones sociales; no desde la destrucción total de las condiciones anteriores, sino sobre su *recuperación*<sup>59</sup>.

\*\*

A finales del siglo pasado, la subsunción marxiana resurgió con la publicación del *Capítulo VI inédito* de *El capital* a finales de la década de los sesenta. Napoleoni (1972), uno de los primeros autores en comentar el *Inédito*, sugiere que los procesos de subsunción descritos por Marx son las primeras conclusiones generales del tomo I de *El capital*. Para el autor, la subsunción formal en sentido genérico es el modo de integración subordinada del proceso de trabajo al proceso de valorización, mientras que la subsunción real, es el sentido concreto de la transformación del proceso de trabajo a un proceso técnico.

En México diversos autores han analizado tanto por economistas como por filósofos, las implicaciones de la subsunción de Marx. Sobresalen los trabajos Armando Bartra y Roger Bartra interesados en la cuestión agraria de la subsunción y Carlos Aguirre, quien analiza los niveles de integración de la subsunción en las diversas modalidades históricas de subordinación del trabajo (Grande, 1993).

---

<sup>59</sup> El concepto de subsunción es fiel su tesis materialista de la historia y el devenir de la resolución de sus contradicciones “Así como no se juzga a un individuo de acuerdo a lo que éste cree ser, tampoco es posible juzgar una época semejante de revolución a partir de su propia conciencia, sino que, por el contrario, se debe explicar esta conciencia a partir de las *contradicciones de la vida material*, a partir del conflicto existente entre fuerzas sociales productivas y relaciones de producción. Una formación social jamás parece hasta tanto no se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas para las cuales resulta ampliamente suficiente, y jamás ocupan su lugar relaciones de producción nuevas y superiores antes de que las condiciones de existencia de las mismas no hayan sido incubadas en el seno de la propia antigua sociedad. De ahí que la humanidad siempre se plantea sólo tareas que puede resolver, pues considerándolo más profundamente siempre hallaremos que la propia tarea sólo surge cuando las condiciones materiales para *su resolución* ya existen o, cuando menos, se hallan en *proceso de devenir* [...] Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso social de la producción, antagónica no en el sentido del antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos, pero *las fuerzas productivas* que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa *crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo* (Marx, 1981, pp. 5-7).

En su obra *El discurso crítico de Marx* (2017) Bolívar Echeverría define los contenidos y elementos de los procesos de subsunción marxiana<sup>60</sup> como épocas históricas de transición necesaria. La subsunción real marca para Echeverría, una tendencia del desarrollo de la historia moderna capitalista, donde para sortear sus contradicciones, se perfeccionan métodos de explotación para incrementar la productividad a costa de la destrucción y cosificación del ser humano. Repensar una producción tecnológica poscapitalista, cuyo objetivo sirva a los fines del desarrollo de la humanidad y no a los fines del capitalismo resulta una tarea apremiante que aún está por hacerse.

Para Jorge Veraza en su obra *Carlos Marx y la técnica* (2012) los procesos de subsunción se basan en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, protagonistas de cualquier revolución que pretenda superar la enajenación económica del capital. Según Veraza es desde la vida y para la vida, que Marx crítica el modo de apropiación del trabajo en el capitalismo en los momentos fijados por los procesos de subsunción.

Puesto que la reproducción en escala ampliada del capital es la reproducción amplificada de las relaciones contradictorias que dan sentido y razón de ser, el desarrollo del capitalismo da muestras de recrudecer y diversificar expresiones de una misma contradicción. La pobreza reaparece en un escenario de subsunción real, bajo condiciones diferentes y aumentada en razón directa a la intensidad de la explotación y enajenación del trabajo vivo. Los términos de su subsunción indican ya la superación de su causa, el trabajo enajenado.

---

<sup>60</sup> Como forma la subsunción formal, es la presencia y modo de operar del capital. En cuanto resultado la subsunción real concentra la finalidad para lograr el proceso, es el contenido del capital. La implicaciones del tema de la subsunción se abre hacia la comprensión de las leyes de movimiento de concentración y centralización del capital expuestas por Marx (1988). Dichas leyes son coherentes con la explicación del paso de la relación capitalista a modo de producción y, posteriormente a sistema económico –que autores como Lenin plantearon en términos del imperialismo o Hilderfing en términos de una teoría de la nivelación–.

### 3.2 LA SUBSUNCIÓN DE LA POBREZA

¿Cómo entender la superación de la pobreza, en términos de la superación de la enajenación? Una vez establecida la relación entre el trabajo vivo y el capital, la pobreza del primero, causada por la enajenación con respecto a sus objetos y medios de trabajo (Marx, 2013), se presenta como negatividad a ser subsumida, es decir, integrada, asumida, transformada, destruida y finalmente, superada.

La determinación negativa de la pobreza del trabajo vivo a causa de la enajenación, nos remite a dos problemas fundamentales: una enajenación positiva consustancial al proceso de trabajo (*Enttäusserung*) y una enajenación negativa como extrañamiento (*Entfremdung*)<sup>61</sup> característica de la relación capitalista que Marx distingue.

[...]las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal que se ofrece a la vista por su *very extent* (propia extensión), y la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el *estar-objetivado* sino sobre el *estar-enajenado*, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer al obrero sino a las condiciones de producción personificadas, *id est*, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a si mismo como uno de sus momentos. Por cuanto a nivel del capital y del trabajo asalariado la creación de este cuerpo objetivo de la actividad acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediata –in fact este proceso de la objetivación se presenta como proceso de enajenación desde el punto de vista del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital–, esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente *mental*, no existente sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas (Marx, 1983b, pp. 394-395).

Es aquí donde la pobreza del trabajo vivo y su subsunción se hallan enlazados con el problema de la enajenación negativa capitalista. En este párrafo, folios posteriores a la definición del trabajo vivo expuesta en el capítulo 2, Marx retorna al problema de la enajenación indicando cómo en medida que el capital avanza en su desarrollo (de proceso de subsunción formal hacia uno real), la acumulación de riqueza socialmente producida se le presenta al obrero enajenado como un poder hostil y extraño. El estar-enajenado es una condición real y necesaria para el desempeño de la acumulación del capital. Por lo cual, es importante distinguir la superación entre el *estar-objetivado* y el *estar-enajenado*.

---

<sup>61</sup> El tema de la enajenación en Marx ha sido un tema controversial y apasionante. Las reminiscencias y coqueteos con las concepciones de Hegel y Feuerbach ya nos indican la profundidad y amplitud del tema. No obstante, la investigación no se propone analizar con detenimiento la génesis de la enajenación marxiana y su conexión con la fetichización, sólo en medida en que es relevante para explicar los términos de su superación.

El término de enajenación aparece tanto en las ideas inglesas de la economía y en la mayoría de las teorías iusnaturalistas que defienden la pérdida de una libertad originaria a favor de una sociedad basada en el contrato social. En Hegel la enajenación aparece en un alto nivel de generalización filosófica relacionado a  $\alpha$ ) la relación sujeto-objeto mediada por el trabajo, es decir, con la actividad económica y social humana,  $\beta$ ) con su forma capitalista de lo que Lukács considera Marx denominó fetichismo, y  $\gamma$ ) la analogía entre enajenación y coseidad u objetividad, de donde la naturaleza apropiada—que no tiene historia real— y la sociedad producida, son para Hegel enajenaciones del espíritu (Lukács, 1970).

Según Lukács (1970) las formas de objetividad social derivadas de las conexiones entre la economía y la historia, condujeron a Hegel a llevar a términos de generalidad filosófica nuevas formas de objetividad social. Como vimos en el capítulo pasado, el aspecto positivo del trabajo hegeliano, se basa en el reconocimiento de esta relación dialéctica de la práctica humana en la sociedad y los objetos producidos por ella.

En consecuencia, la enajenación devenida de la práctica social del trabajo produce la historial real, pero al tiempo que es una historia sapiente de sí, y mediada por sí misma, se convierte en una enajenación de sí misma. No obstante, Hegel logra captar lo esencial: los hombres son lo que hacen (Lukács, 1970, p. 523) y en este punto inicia la discusión de Marx.

En los *Manuscritos del 44*, Marx plantea en cambio, los términos negativos de la enajenación y su posible superación. Aunque en principio la crítica a la enajenación de Hegel parte del materialismo de Feuerbach, también supone una novedosa forma de tratar los temas económicos desde un punto de vista filosófico. La superación de la dialéctica idealista por la materialista, como bien apunta Lukács, parte de la veta socialista de Marx.

A través del conocimiento concreto del movimiento dialéctico de los problemas económicos, tanto Marx como Engels, comprendieron la dialéctica de la vida económica basada en la existencia del ser humano, más que del sentido económico del trabajo. Al detectar la dialéctica real del trabajo, Marx se halló en posición de elaborar una crítica materialista de “la filosofía que ha puesto una concepción unilateral de ese trabajo como base de la comprensión filosófica del desarrollo de la especie humana” (Lukács, 1979, p. 529).

La pobreza, un hecho actual (Marx 2013) es un hecho económico de la vida real, capaz de ser detectado por la clara distinción entre la objetivación del trabajo y la forma enajenada de esa objetivación bajo el capital. Para Lukács, Marx se propuso superar la enajenación de Hegel, no en su aspecto objetivo (positivo) sino en la consideración de que quien realiza esta superación sea un ser abstracto, inobjetivo e irreal.

Para Marx, el ser humano no puede superar su propia objetividad que como vimos en su definición del trabajo vivo coincide con su propia corporeidad. Más bien, la superación de la negatividad de la enajenación en un principio presuponía señalar que la pobreza es padecida por un ser objetivo, concreto y real y no por una subjetividad abstracta desprovista de realidad efectiva, y su superación es un problema que compete en la vida de un mundo aquí, y no un más allá, tal como indicó en la *Introducción a la crítica de la filosofía de Hegel*.

Para Isván Mészáros (1978) la importancia del concepto de *Aufhebung* es clave para la comprensión de la teoría de la enajenación marxiana. El problema de cómo se supera un estado permanente y progresivo de enajenación en todos los ámbitos de la vida cotidiana e incluso de la filosofía, coincide con el ideal de Marx de la creación de una ciencia humana.

Para Mészáros, Marx abordó la problemática de la subsunción desde su ambiciosa propuesta de alcanzar la “unidad entre la teoría y la práctica”. Sin embargo, fue a partir del concepto del trabajo enajenado que su concepto de subsunción se concretó en los *Manuscritos de 1844*, ciñéndolo a la superación de la autoenajenación del trabajo. A partir de la subsunción se comprende la enajenación y no al revés. Desde la subsunción podemos comprender que la humanidad no empezará desde cero, aunque sí otra vez.

En la enajenación, Marx descubrió la relación dialéctica entre ontología materialista y antropología, por lo cual toda superación debe presentarse en los mismos términos. Ignorar esta relación dialéctica entre totalidad ontológica y especificidad antropológica conduce a contradicciones insolubles para Mészáros. En Marx, la comprensión no-lineal del tiempo, sino de una *rotación circular* expresa por qué se plantea una superación histórica de las

condiciones objetivas del trabajo en términos dialécticos como una transición histórica entre un escenario a otro escenario posible<sup>62</sup>.

Esto no presupone una reconciliación total de las contradicciones. Al contrario, se trata de la comprensión de una dialéctica abierta a cualquier desenlace, donde la agencia activa del trabajo vivo, identificada con su praxis política, juega un papel decisivo; pero también, la reapropiación positiva de la negatividad del trabajo enajenado que encause el uso y objetivo de las fuerzas productivas del trabajo, herencia de la pobreza de la humanidad.

La pobreza surgida de la enajenación del trabajo, sólo puede ser entendida en relación con la exclusión de riqueza objetiva producida gracias al desarrollo de las fuerzas productivas. La subsunción real del capitalismo, su ascenso a un modo de producción universal, indicaba ya para Marx la revolución total de las condiciones objetivas de trabajo con tendencia hacia la socialización (Marx, 1971).

En consecuencia, el carácter universal de la enajenación conduce a una pobreza universal arraigada a un modo universal de producción. Que el proletariado tenga la misión histórica de la superación de la enajenación capitalista, como forma histórica concreta de objetivación, implica la destrucción y transformación de las subjetividades que establecen la relación enajenante a partir de la revolución de sus condiciones objetivas: el proletariado y la clase capitalista.

Para Marx (1992) la pobreza de épocas pasadas, hasta cierto es punto comprensible. Un escaso desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo, no tenía la posibilidad de producir a gran escala como hoy en día. Esta premisa, nos advierte ya que toda posibilidad de

---

<sup>62</sup> “Pero evidentemente este proceso de inversión es tan sólo una necesidad histórica, una simple necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde determinada base o punto de partida histórico, pero en modo alguno una necesidad absoluta de la producción; más bien es una necesidad pasajera y el resultado y la finalidad immanente de este proceso es abolir esa misma base, así como esa forma del proceso. Empero, con la abolición del carácter inmediato del trabajo vivo como trabajo meramente individual, o sólo extrínsecamente general, con el poner de la actividad de los individuos como inmediatamente general o social, a los momentos objetivos de la producción se les suprime esa forma de enajenación, con ello, en el que los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales. Las condiciones para ser tales individuos sociales en la reproducción de su vida, en su proceso vital productivo, sólo son puestas por el proceso económico histórico mismo; tanto las condiciones objetivas como las subjetivas, que no son más que formas diferentes de las mismas condiciones” (Marx, 1983b, p. 395).

superación de la pobreza, representa en Marx, la posibilidad de un desarrollo intensivo de las fuerzas productivas, representada por el aspecto B del trabajo vivo.

### **3.3 LA POBREZA EN EL CAPITALISMO**

En el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), ya se planteaba el aspecto revolucionario del capital. Al apropiarse de las fuerzas productivas del trabajo, el capital revoluciona las condiciones del proceso de trabajo en aras de su desarrollo<sup>63</sup>. El costo no es otro que la producción masiva de pobreza. El antagonismo entre la clase burguesa y el proletariado es en sí misma, la relación contradictoria a resolver, a superar.

Sin embargo, la pobreza es en sí misma es una contradicción que Marx ha logrado detectar desde la fundamentación ontológica del trabajo. La pobreza como necesidad y la pobreza como exclusión muestra su carácter filosófico-económico. Hemos visto, que la pobreza representa la negación del desarrollo del potencial de la vida humana, que, desde la filosofía se plantea como un problema de realización y desde la economía, como una incapacidad para proveerse de lo necesario para lograrlo.

Pero también, hemos de considerar que, aun si quedan dudas sobre lo que se juega en la pobreza, se conserva al mismo tiempo la riqueza del sí mismo y cualquier posibilidad de riqueza objetiva. Quizá sea aquí donde el optimismo y esperanza de Marx brilla ante cualquier vana acusación.

En su pobreza, el trabajo vivo conserva la posibilidad de creación de su riqueza. Al igual que la pobreza, la riqueza puede entenderse en dos sentidos: uno filosófico, denostado por las fuerzas vitales y creativas, que nos remite al sentido ontológico del trabajo, y uno económico, en cuanto por el trabajo estas fuerzas se exteriorizan y plasman en objetos, que poseen valor.

Cuando Marx comenzó sus estudios, recordamos que él también buscaba una ley del valor, es decir, una respuesta a, ¿cuál es el origen de la riqueza? Marx ya nos ha respondido:

---

<sup>63</sup> En el *Manifiesto del partido comunista* leemos: “La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas” (Marx, 2011, p. 36).

el trabajo, pero como trabajo vivo fuente creadora de valor (Marx, 1988) Que las fuerzas vitales del trabajo vivo puedan objetivarse en forma de objetos, sólo muestra su capacidad en sí mismo de ser creador de toda riqueza material:

Nunca encontraremos entre los antiguos una investigación acerca de cuál es la forma de la propiedad de la tierra, etc. es la más productiva, crea la mayor riqueza [...] La investigación versa siempre acerca de cuál modo de propiedad crea los mejores ciudadanos. [...] Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal?, ¿[qué, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza, como sobre su propia naturaleza? ¿[qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadora sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, el desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿[qué, sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado, sino que produce su plenitud total?, ¿[como resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido, sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella corresponde– esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como el sacrificio del objetivo propio, frente a un objetivo completamente externo (Marx, 1982, pp. 447-48).

La riqueza no sólo concebida como un cúmulo de objetos, sino el desarrollo mismo del ser humano mediante la actividad genérica del trabajo que los crea socialmente. La riqueza del ser humano es ser él mismo una fuerza de la naturaleza creadora. La riqueza como realización de la multiplicidad creativa del ser humano. La riqueza, constituida por la cualidad de ser praxis en cuanto movimiento en constante devenir y *posibilidad* indeterminada. En otras palabras la riqueza del ser humano, reside en la libertad de su autodeterminación a causa de la exteriorización de su propia vida mediante el trabajo. Pero con más precisión, la fuente de la riqueza para Marx no es la propiedad, como Hegel señaló, sino el ser humano y la naturaleza, en cuanto la dialéctica humano-naturaleza es insuperable.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> En la *Crítica al Programa de Gotha*, Marx recuerda que el trabajo por sí sólo no genera riqueza, sino sólo en relación con la naturaleza. Las fuerzas productivas del trabajo no son otra cosa que las fuerzas naturales y vitales del ser humano, que provienen de su condición de ser natural. De ahí que Marx exprese que la riqueza proviene de esta dialéctica vital.

En oposición, su pobreza como exclusión de sus medios de vida y la imposibilidad de su existencia activa genérica, es su impotencia genérica, su desrealización. La pobreza del trabajo vivo –su tragedia– en el capitalismo es no poder desarrollar sus posibilidades por falta de condiciones objetivas que le permitan no sólo subsistir, sino vivir, a causa de la separación deliberada de sus medios de vida. La pobreza en el capitalismo es el resultado una relación social injusta derivada de condiciones objetivas históricas que favorecieron su reproducción a gran escala.

Asimismo, la pobreza no sólo es condición del capital, sino que aparece como *resultado* de un aumento de la fuerza productiva del capital, en medida que grados más desarrollados de objetivación derivan en grados más altos de socialización de producción y consumo (Marx, 1988). Para Dussel, la clave está en la palabra resultado, que en términos dialécticos indica la conclusión del proceso:

Los resultados no son más que las condiciones y presupuestos del origen del capital que se vuelven en sí mismo resultados finales. Lo que era el origen [la pobreza] aparece como el resultado de su propia realización, como realidad puesta en él, no como condiciones de sus génesis, sino como resultado de su entidad [...] Es la cuestión del círculo –o de la espiral–, tan presente tanto en Hegel como en Marx (Dussel, 1990, p. 40).

Para Dussel, que la pobreza aparezca como ‘resultado’ del capital, debe entenderse que es su punto de origen, pero también su producto final. Hacia la redacción final del Tomo I de *El capital*, será contundente al expresar esta tesis en la ley general de acumulación capitalista: en medida en que en un polo se genera riqueza, en esa misma proporción en otro polo se genera pobreza. (Marx, 1988). Marx, ha recorrido el círculo iniciado en los *Cuadernos de París* y obtenido como resultado, un concepto de la pobreza en un nivel superior.

Que Marx sostenga que la riqueza humana consiste en el desarrollo universal y múltiple de sus posibilidades, y que la teleología del trabajo y la producción sea la realización de la existencia humana “puede parecer una idealización del hombre y su producción para quienes conciben las tesis filosóficas como descripciones empíricas, [sin embargo Marx] advierte que no está escribiendo acerca de lo que el hombre es, sino sobre lo que puede y debe ser” (Petrovic, 1970, p. 57).

En el rescate de las facultades, cualidades creativas y contradicciones del ser humano –representado en el trabajo vivo– la pobreza en la crítica de la economía política significa también una ontología praxiológica basada en la agencia humana para transformar sus condiciones de vida:

Decir que el hombre es un ser creador no significa que todo hombre cree siempre y necesariamente. Pero el hombre es auténticamente hombre cuando no aliena su esencia creadora, cuando se abre al futuro y cuando realizando sus posibilidades nuevas y más elevadas. Marx al descubrir la libre creatividad como la posibilidad esencial del hombre, halló, al mismo tiempo, la esencia y las formas más importantes del fenómeno de la alienación [...] En una época caracterizada por la práctica de la inhumanidad bajo formas ‘civilizadas’ y por un progreso extraordinario de una ciencia y una técnica alienadas del hombre, que conllevan a mayores problemas y ansiedades al género humano, el pensamiento humanista de Marx adquiere un significado cada vez más actual (Petrovic, 1970, pp. 27-28).

Fiel al espíritu dialéctico de Marx, la pobreza es comprendida al margen de la capacidad de creación de la riqueza de la humanidad. Sus implicaciones políticas, dan cuenta de la injusticia de relaciones sociales económicas que empobrecen el espíritu, enferman el cuerpo y merman la capacidad creativa de la vida humana.

Finalmente, la pobreza en el capitalismo no es sólo es tema económico, filosófico, social o político, sino una realidad concreta atravesada por estos múltiples aspectos, experimentada por *subjetividades* vivientes desprovistas de la *objetividad* necesaria para *realizar* sus fuerzas creativas. Es en la pobreza donde se dimensiona la carencia y añoranza de una vida interior incapaz de expresarse, exteriorizarse; una preocupación que estuvo vigente en Marx hasta el final de sus días.

### **3.4 LA POBREZA DEL TRABAJO VIVO DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN**

La pobreza forma parte de los problemas emblemáticos de la realidad latinoamericana estudiados por la filosofía de la liberación. Su fundador Enrique Dussel, , también es uno de los filósofos que más han estudiado la obra de Marx. A partir de una crítica al eurocentrismo como ideología del capitalismo, la ética de la filosofía de la liberación contempla la exterioridad metafísica del Otro, preguntándose ¿quién es el pobre?

Basado en sus estudios sobre Levinas, Dussel explica la pobreza como una ontología que expresa dominación, y que sólo puede ser superada por una ontología del reconocimiento

del Otro. El pobre es el Otro que se convierte en algo y a quien el capital niega su vida. Para Dussel, el trabajo vivo marxiano, representa esta subjetividad que interpela la injusticia del capital como el Otro.

La pobreza del trabajo vivo existe fuera de la exterioridad del capital, pero no existe bajo el reconocimiento del capital, por lo tanto, es una actividad sin objeto, es nada que se vuelve real cuando en el intercambio es puesto en acto productivo por parte del capital (Dussel, 1985). En *Materiales para una política de la liberación* (2007) se planteó la urgencia de profundizar en la negación de la dignidad de la vida de los pobres del capitalismo:

Cuando alguien es tratado como ‘cosas’ (como indio colonizado, esclavo africano en la plantación, mujer en el machismo, obrero en el capitalismo, como de un país ‘subdesarrollado’, etcétera) el luchar por el reconocimiento de la propia ‘dignidad’ se transforma en un proceso de liberación, como ‘devenir’ como los momentos en los que la subjetivación del mero objeto que se va descubriendo actor en la afirmación de su ‘dignidad’, en la negación de su negación, manifestándose a sí mismo en el acto de ir camino de la esclavitud de Egipto hacia la ‘Tierra prometida’. La dignidad, como la identidad a la que se refiere, se conquista, se va construyendo procesualmente de ‘dignificación’ (Dussel, 2007, p. 137).

Todo proceso de liberación se construye a la par de un proceso de dignificación. La dignidad de la vida es el fundamento de la vida misma; restituirla y luchar por ella no sólo da sentido a las relaciones políticas que se proponen alcanzar, sino a un sistema político-ético con pretensión de justicia. Esto implica el reconocimiento de esa exclusión no sólo por parte del dominador, sino también de aquellos que la padecen, quienes serán en última instancia, los constructores de esta dignificación.

Señalando a Heidegger, Dussel expone que el valor es condición de aumento de vida (*Steigerung des Lebens*), es decir, “una posibilidad existencial o mediación práctica *tiene* valor en tanto posibilidad actual para la vida humana” (Dussel, 2007, p. 142). Las cosas poseen valor porque dentro de una relación práctica material son útiles para mantener y aumentar la vida, siendo ella la fuente de la cual emanan todos los valores éticos. La comprensión de una vida digna como fundamento de todo sistema político y proceso de liberación, es retomado por la filosofía de la liberación desde el planteamiento marxiano de la pobreza del trabajo vivo.

El ‘trabajo vivo’, en cuanto trabajo humano, actualidad de la persona y manifestación de su dignidad, se sitúa en cuanto tal fuera, más allá, trascendiendo o, como lo hemos llamado en otras obras, en la exterioridad del capital. El ‘trabajo vivo’ no-es el ‘trabajo objetivado’. El primero es el hombre mismo, la actividad, la subjetividad, la ‘fuente creadora de valor’; lo segundo es la cosa, el producto, el valor producido. De esta manera, la crítica del capital (como totalidad cósmica) se efectuará desde la exterioridad del ‘trabajo vivo’ (Dussel, 1988, p. 293).

Es el trabajo vivo fuente creadora de valor, expresa la voluntad-de-vivir que, contra todas las adversidades, dolor y amenazas de inminente muerte, se transforma en una infinita fuente de creación de lo nuevo. En su proyecto político, la pobreza del trabajo vivo es una *potentia* que se actualiza al tiempo que se incrementa, representando un antipoder frente al poder dominador.

Esta interpretación del trabajo vivo por la filosofía de la liberación, reconoce su momento negativo, pero lo reivindica al puntualizar que, en su transformación de potencia contenida, devienen en una *hiperpotentia* revolucionaria. Los pobres poseen este poder-facultad que al ser impulsado por la voluntad de vida es capaz de transformar sus circunstancias, interpelando al capital.

¿Cómo puede luchar el débil, siendo débil? Para la filosofía de liberación, es claro: tomando conciencia crítica de su debilidad como una condición transitoria, necesaria pero no permanente en un proceso de liberación. Fiel a la recuperación e influencia de la categoría trabajo vivo Dussel señala que:

[...] si el trabajo vivo es el *origen* de la crítica [...] del capital para Marx, el destinatario de la teoría crítica es la ‘conciencia del proletariado’: el saber de esa conciencia que todo el capital no es sino puro trabajo vivo [...] Este saber (*Wissen*) de la ‘conciencia del proletariado’ de la esencia del capital y no tan sólo de su apariencia fenoménica y fetichizada, es la *realización histórica* efectiva de la *ciencia* (*Wissenschaft*) en el sentido que le daba Marx (Dussel, 1985, p. 310).

Cuando se adquiere consciencia de clase en sentido marxiano, o consciencia de pueblo en sentido de la filosofía de la liberación, toda crítica es posible, toda debilidad impotente, resurge como *hiperpotentia* transformadora que hace uso de su saber, como un saber real, y no puramente formal, se hace “ciencia como historia” no solo “de” la historia.

La filosofía de la liberación latinoamericana tiene mucho que aprender de Marx. La ‘ciencia’ de Marx, fue ‘Filosofía de la liberación’ del trabajo vivo alienado en el capital como trabajo asalariado en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX. Hoy nuestra ‘Filosofía de la liberación’ debe ser también la ciencia del trabajo vivo alienado de las clases, de los pueblos periféricos subdesarrollados, del llamado Tercer Mundo, que luchan en los procesos nacionales y populares de liberación contra el capitalismo central y periférico, a fines del siglo XX (Dussel, 1985: 310-311).

La vida manifestada en la humanidad tiene la potencia como facultad como poder de vivir (voluntad de vivir), de resistir, retroalimentarse, fortalecerse en un estado de debilidad (potencia contenida), para potencializarse en conjunto, (en comunidad) y expresarse como un acto de *hiperpotencia* constituido en un pueblo revolucionario.

\*\*\*

-La esperanza está latente en las contradicciones.

Bertolt Brecht

## CONCLUSIONES

**E**l título de *La pobreza en el capitalismo*, es ambicioso. Pero resultó complicado expresar a manera de título, el objeto de estudio de un trabajo académico que en sus inicios contempló el análisis de la deshumanización en el capitalismo, y que se propuso reflexionar sobre el trabajo vivo y la subsunción, temas amplísimos. Aún más, cuando se escoge trabajar sobre las principales tesis de un filósofo de la talla de Marx. Ahora, decantarnos por la pobreza parece una decisión acertada que ahorró y facilitó esfuerzos personales y académicos.

Desde la crítica a la economía política, ¿qué es la pobreza en capitalismo? Concluimos que es una condición de exclusión de la riqueza objetiva del trabajo vivo, origen de la relación capitalista y que, en un escenario de subsunción real, es decir, del capitalismo como modo de producción dominante, aparece como resultado final de su proceso de producción.

La pobreza en el capitalismo es el momento de negatividad del trabajo vivo que no se funda en la condición biológica del ser necesitado, sino en relaciones económicas enajenadas y enajenantes, que presuponen en la idea de una pobreza natural, como el antecedente para enajenar y mercantilizar las fuerzas creativas y, en consecuencia, la vida del ser humano.

Aunque la pobreza es un tema económico, la pobreza marxiana es un tema económico-filosófico cuyas implicaciones rebasan aspectos clásicos relacionados con la falta de dinero o los bajos niveles de salarios. Para Marx, el problema económico de la pobreza es apenas la superficie del fenómeno. En la profundidad de su planteamiento, se encuentra la desrealización de la vida humana a causa de la enajenación del trabajo, que convierte la actividad de genérica humana en una praxis de envilecimiento, exclusión, sufrimiento, enfermedad, etcétera.

Esta significación de la dimensión económico-filosófico de la pobreza fue revelándose a lo largo de la investigación, a partir del análisis de la categoría trabajo. Un sentido positivo del trabajo en Marx, consiste en la recuperación del trabajo hegeliano y la teoría del valor, por lo cual se dice que el trabajo es la objetivación de la vida humana y

fundamentación del valor económico. En un sentido negativo, bajo el dominio del capital el trabajo se enajena produciendo la pobreza del ser humano.

En este sentido, la pobreza en el capitalismo expone una realidad histórica atravesada por múltiples aspectos (ético, político, económico, cultural, etc.) Más aún, es una condición experimentada por *subjetividades* vivientes desprovistas de *objetividad* necesaria para *realizar* las fuerzas creativas de su vida.

Dicha condición descansa en la contradicción originaria de la relación de intercambio entre el capitalista y el trabajo vivo, quien se halla desprovisto de cualquier objetividad para trabajar más que su corporalidad. Esta contradicción no es de ninguna manera una condición natural, sino resultado de una relación social y consustancial al momento histórico del desarrollo del capitalismo como modo de producción vigente. Es decir, la pobreza es consecuencia de las relaciones sociales de producción establecidas por los seres humanos y que brotan del carácter histórico de las mismas, y no de un orden natural o divino.

En la subsunción del proceso de trabajo al proceso de valorización, Marx expuso no sólo el empobrecimiento, sino también la mercantilización de la vida humana. En este sentido, la creación del concepto del trabajo vivo le permitió diferenciar entre la universalidad de la vida humana autoprodutora de sí misma y su representación mercantil como mercancía fuerza de trabajo cuyo rasgo principal es un estado permanente y progresivo de pobreza. Consideramos, que el carácter dialéctico de los conceptos del trabajo vivo y la subsunción confirman la coherencia metodológica de Marx a lo largo de su obra.

La subsunción de la pobreza del trabajo vivo, revela el carácter histórico de las relaciones capitalistas que tienden a modificarse en función de las necesidades del capital. Para Marx, esta tendencia apunta a la socialización de los medios de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas. No obstante, la relación entre la pobreza-riqueza del trabajo vivo, se resuelve en Marx en el campo político a partir de su concepción del proletariado como una subjetividad política crítica.

De ahí la necesidad de plantearse una reflexión sobre ¿qué tipo de subjetividad puede surgir en este momento histórico donde el capitalismo no es sólo un modo de producción, sino un sistema mundial?, ¿cómo supera hoy, el trabajo vivo su pobreza en el capitalismo?,

¿cómo utiliza su capacidad creadora para innovarse y conservarse?, ¿qué tanto los procesos creativos dispersos de las diversas comunidades expresan esa potencialidad?, ¿qué tanto la pobreza económica, revela el verdadero ser de la humanidad?

La pregunta al final del umbral es ¿cómo luce hoy el trabajo vivo? Apelando a una superación, ¿cómo podría construirse una subjetividad política subalterna al capitalismo devenida del concepto marxiano del trabajo vivo?, precisando ¿cómo podría ser esta subjetividad la nueva protagonista de una revolución capaz gestionar un proyecto político alternativo?

Sin duda, la superación de la pobreza no puede darse sin la ruptura y destrucción de la relación pobre-rico, es decir, superar la determinación de uno y otro. Si tuviéramos que replantearnos esta relación ¿cómo sería? Para Marx, es evidente que se trataría de una relación ser humano-ser humano, como advirtió en los *Cuadernos de París*, “supongamos que producimos en cuanto seres humanos”. Ahora, es necesario plantearse cómo surge esta nueva subjetividad política heredera del proletariado marxiano, en un nuevo escenario mundial.

Por último, sobre la vigencia del pensamiento de Marx, sólo añadiremos que no debe extrañar a la gran mayoría de los lectores de sus obras, percibir a un intelectual profundo y prudente, diferente del que con frecuencia se conoce. Quizá hasta lleguen a simpatizar con él. En parte, porque su originalidad y espíritu combativo son inocultables, pero aún más, porque la actualidad de sus planteamientos y preocupaciones resuenan con el punto de partida de toda reflexión filosófica –cotidiana o académica–, algo de nosotros mismos.

\*\*\*

Las hojas producen el árbol, pero éste produce sus partes.  
Éstas hacen algo que ya es, porque se refieren al árbol como superadas  
y él tampoco hace otra cosa que producirse; su acción está reflexionada en  
sí. El comienzo no es otra cosa que el final.

*Filosofía Real, Hegel*

## BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (Gimeno Cuspinera, A. Trad.) España. Ed. Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_ (2006) *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. (Piñero, A. Trad.) Madrid. Ed. Trotta.
- \_\_\_\_\_ (2007) *La potencia del pensamiento. Ensayos y conferencias*. Buenos Aires. Ed. Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2008) *El reino y la gloria: para una genealogía teológica de la economía y el gobierno. Homo Sacer II*. (Gimeno, Cuspinera, A. Trad.) España. Ed. Pre-textos. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_ (2014) *Altísima pobreza: reglas monásticas y forma de vida. Homo sacer, IV, I* (F. Costa y D'Meza M. Trad.) Valencia, España. Ed. Pre-Textos.
- Aquino, T. (1959) *Suma Teológica. Tomo X La caridad*. (Quiles, I. Trad.) Madrid. Editores Cristianos.
- Attali, J. (2007) *Marx o el espíritu del mundo*. (Goldstein, Víctor Trad.) Buenos Aires-México. FCE.
- Apel, K. Y Dussel, E. (2005) *Ética del discurso, ética de la liberación*. España. Ed. Trotta.
- Balz, H. y G. Schneider (eds.) (2002) *Diccionario Exegético. Tomo II*. España. Ed. Sígueme. 2ª ed.
- Bolla Chávez, F. (2005) *El concepto de trabajo abstracto en Hegel y la crítica marxista*. (Tesis de Licenciatura) Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- Dieterlen, P. (2003) *La pobreza: un estudio filosófico*. México. UNAM-IIF-FCE
- Díez Rodríguez, F. (2014) *Homo faber: historia intelectual del trabajo, 1675-1945*. España. Ed. Siglo XXI.
- Dussel, E. (1969) *El humanismo semita*. Argentina. Ed. Universitaria de Argentina.
- \_\_\_\_\_ (1985) *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*. México. Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1988) *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México. Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1990) *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*. México. Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Materiales para una política de la liberación*. México. Ed. Plaza y Valdés-UANL.
- \_\_\_\_\_ (2014) *16 Tesis de economía política: una interpretación filosófica*. México. Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2017) *Las metáforas teológicas de Marx*. México. Ed. Siglo XXI. 2ª ed.
- Echeverría, B. (2017) *El discurso crítico de Marx*. México. FCE-ITACA.

- Fromm, E. (1987) *Marx y su concepto el hombre/Manuscritos económicos-filosóficos*. (Campos, J. Trad.) México. FCE.
- Girardi, G. (1977) *Marxismo y cristianismo*. (Rico, J. A. Trad.) Barcelona. Ed. DeBolsillo.
- Gorz, A. (2008) *Crítica de la razón productivista*. (Valdivieso, J., Darnell P. Giner, J. et al. Traductores.) Madrid. Ed. Los libros de la Catarata.
- Gould, C. (1983) *Ontología social de Marx. Individuaidad y comunidad en la teoría marxista de la realidad social*. (Caso, Mariluz Trad.) México. FCE.
- Grande Gonzalez, C. (1993) *Entorno al desarrollo e investigación de la teoría de la subsunción formal y real del proceso de trabajo al capital de K. Marx en México* (Tesis de Licenciatura) UNAM, México.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005) *Imperio*. (Bixio, A. Trad.) España. Ed. Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2005) *Multitud*. España. Ed. DeBolsillo.
- Harvey, D. (2014) *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* (Madariaga, J.M. Trad) Ecuador. Ed. Traficante de Sueños.
- Hegel, G.W.F. (1966) *La fenomenología del espíritu*. (Roces, W. Trad.) México. FCE.
- \_\_\_\_\_ (1968) *Filosofía del Derecho*. (Mendoza de Montero, A. Trad.) Buenos Aires. Claridad. 5ª ed.
- \_\_\_\_\_ (1983) *El sistema de la eticidad*. (Negro Pavón D. Ed.) Madrid, España. Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Filosofía real*. (Ripalda, J. M. Trad.) Madrid. FCE. 2ª ed.
- Hinkelammert, F. J. (1998) *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*. San José, Costa Rica. Editorial DEI
- Jaeger, W. (1985). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México. FCE.
- Kojeve, A. (1982) *La dialéctica del amo y el esclavo*. Buenos Aires. Ed. La pleyáde.
- Korsch, K. (1971) *Marxismo y filosofía*. (Beniers, E. Trad.) México. Ed. Era.
- Lukács, G. (1969) *Historia y consciencia de clase. Estudios de la dialéctica marxista*. (Sacristan, M. Trad.) Méxio. Ed. Grijalbo.
- \_\_\_\_\_ (1970) *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. (Sacristan, M. Trad.) México. Ed. Grijalbo. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Marx, ontología del ser social*. (Ballester M. editor) España. Ed. Akal
- Lutero, M. (2009) *Sobre el comercio y la usura*. España. Ed. Palma de Mallorca.
- Mandel, E. (2014) *La formación del pensamiento económico de Carlos Marx*. España. Ed. Ocean Sur.
- Marcuse, H. (2016) *Sobre Marx y Heidegger. Escritos Filosóficos (1932-1933)* (Romero Cuevas, J.M. Trad.) Madrid. Ed. Biblioteca Nueva.

- Marx, K (1988) *El capital: Crítica a la Economía Política. Tomo I Vol. 1 El proceso de producción del capital*. (Scaron, P. Trad.) México. Ed. Siglo XXI. 2ªed.
- \_\_\_\_\_ (1988) *El capital: Crítica a la Economía Política. Tomo I Vol. 2 El proceso de producción del capital*. (Scaron, P. Trad.) México. Ed. Siglo XXI. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_ (1988) *El capital: Crítica a la Economía Política. Tomo I Vol. 3 El proceso de producción del capital*. (Scaron, P. Trad.) México. Ed. Siglo XXI. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_ (1971) *El capital Libro I Capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. (Scaron, P. Trad.) México. Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1974) *Cuadernos de París: Notas de lectura de 1844* (Echeverría B. Trad). México. Ed. Era. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_ (1975) *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro. Tesis Doctoral*. México. Ediciones de Cultura Popular-Gernika.
- \_\_\_\_\_ (1980) *Teorías sobre la plusvalía. Tomo IV de El Capital*. (Roces, W. Trad) México. FCE
- \_\_\_\_\_ (1981) *Contribución a la crítica de la economía política*. (Tula, J., Mames, L., Scaron, P., Murmis, M. y Aricó, J. Trads.) México. Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1982) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse 1857-1858. Vol 1*. (Scaron, P. Trad.) México. Ed. Siglo XXI. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_ (1983) *El manifiesto del partido comunista*. (Ediciones Moscú, Trad.) España. Ed. SARPE.
- \_\_\_\_\_ (1983b) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse 1857-1858. Vol 2*. (Scaron, P. Trad.) México. Ed. Siglo XXI. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_ (1983) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: Grundrisse 1857-1858. Vol 3*. (Scaron, P. Trad.) México. Ed. Siglo XXI. 2ª ed.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Madrid. Ed. Biblioteca Nueva.
- \_\_\_\_\_ (2005) *La tecnología del capital: subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (extractos del manuscrito 1861-1863)* (Echeverría, B. Trad.) México. Ed. Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Los debates de la Dieta Renana*. (Vernal J. L. y A. García Trads.) Barcelona, España. Ed. Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Miseria de la filosofía*. (Varela, A. Trad.) Argentina. Ed. Ceseros-Gradifco.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847*. (Rubén Jaramillo Ed. y Trad.) Barcelona. Antropos Editorial.
- \_\_\_\_\_ (2010) *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. (Ánge Prior, Ed.) Madrid. Ed. Biblioteca Nueva.

- \_\_\_\_\_ (2012) *Obras*. España. Ed. Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Manuscritos de economía y filosofía*. (Rubio Llorente, F. Trad) México. Ed. Alianza. 3ª ed.
- Marx K. y F. Engels (1983) *El manifiesto del partido comunista*. Altamira, España. Proyectos Editoriales.
- \_\_\_\_\_ (1976b) *El capital: Crítica a la Economía Política. Tomo II Vol. 5 El proceso de circulación del capital*. (Scaron, P. Trad.) México. Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1980) *Obras escogidas*. Ed. Progreso Moscú. Digitalización: Koba.
- \_\_\_\_\_ (1974) *La ideología alemana*. (Roces, W. Trad.) Montevideo-España. Editorial Pueblos Unidos- Editorial Grijalbo. 5ª ed.
- \_\_\_\_\_ (1977a) *El capital: Crítica a la Economía Política. Tomo 3 Vol. 6 El proceso de global de producción capitalista*. (Mames, L. Trad.) México. Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1977b) *El capital: Crítica a la Economía Política. Tomo 3 Vol. 7 El proceso de global de producción capitalista*. (Mames, L. Trad.) México. Ed. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2013) *La sagrada familia: o crítica de la crítica contra Bruno Bauer y consortes*. (Liacho, C. Trad.) España. Ed. Akal. 3ª ed.
- Marx, K. y Marx, H. (1961) *Cartas. Reflexiones entre padre e hijo*. (Martínez, E. Trad.) Buenos Aires. Editorial y Librería Goncourt.
- Mészáros, I. (1978) *La teoría de la enajenación en Marx*. (Palos, A. Trad.) México. Ediciones Era.
- Miranda, J. P. (1989) *Marx y la biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. México. Ed. UAM
- Mollat, M. (1988) *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: Estudio Social*. (Vallé, C. Trad.) México. FCE.
- Napoloconi, C. (1972) *Lecciones sobre el capítulo sexto inédito de Marx*. (Palos, A. M. Trad.) México. Ed. Era.
- Negri, A. (2001) *Más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*. (Prieto del Campo, C. Trad.) España. Ed. Akal.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Fábricas de sujeto/ontología de la subversión. Antagonismo, subsunción real, poder constituyente, multitud, comunismo*. (Malo de Molina Bodelón, M. y Sánchez Cedillo, R. Trads) Madrid, España. Ed. Akal.
- Ovando Osorio, F. (2014) *Formas de expresión de la pobreza urbana: la falta de acceso a la cultura en Ecatepec 2000-2010* (Tesis de Licenciatura) México, UNAM.
- Petrovic, G. (1970) *Marxismo contra stalinismo. Marx en la primera mitad del siglo XX*. Barcelona. Ed. SEIX BARRAL.

- \_\_\_\_\_ (1972) *Filosofía y Revolución. Modelo para una interpretación de Marx*. (Arbolí Gascón, M. Trad.) México. Editorial Extemporáneos.
- Rivas Rebaque, F. (2005). *Defensur Pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*. Barcelona. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez Vázquez, A. (1980) *Filosofía de la praxis*. México. Ed. Grijalbo. 3ª ed.
- \_\_\_\_\_ (2003) *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. México. FFyL: UNAM-Ediciones Jornada-Editorial-Itaca.
- Schumpeter, J. A. (1971) *Historia del análisis económico*. (Sacristán, M. Trad.) España. Ed. Ariel/Planeta.
- Sen, A. (2009) *La idea de la Justicia*. (Valencia Villa, H.Trad.) España. Ed. Taurus.
- Smith, A. (1997) *Teoría de los sentimientos morales*. México. Alianza Editorial.
- Spiegel, H.W. (1987) *El desarrollo del pensamiento económico. Historia del pensamiento económico desde los tiempos bíblicos hasta nuestros días*. (Soler de Villar, C. Trad.) España. Editorial Omega.
- Tocqueville, A. (2003) *Memoria sobre el pauperismo*. (Ros, J. M. Trad.)Madrid, España. Ed. Tecnos.
- Veraza Urtuzuástegui, J. (2012) *Carlos Marx y la técnica. Desde la perspectiva de la vida. Para una teoría marxista de las fuerzas productivas*. México. Editorial Itaca.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Subsunción real del consumo bajo el capital. Dominación fisiológica y psicológica en la sociedad contemporánea*. México. Ed. Itaca.

#### OTRAS FUENTES DE CONSULTA

- Alvaro, Daniel (2015). *Ontologías del ser social (Lukács, Gould, Negri, Hardt, Balibar)*. Nómadas Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas, 45 (1) ISSN: 1578-6730.  
Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=181/18153278002>
- Arias Cáceres, P. (?) *Sobre el concepto de vida en el "joven" Hegel*. Disponible en: [https://www.academia.edu/26036800/Sobre\\_el\\_concepto\\_de\\_vida\\_en\\_el\\_joven\\_Hegel#:~:text=Esta%20salida%20de%20la%20vida,de%20\(desde\)%20la%20vida](https://www.academia.edu/26036800/Sobre_el_concepto_de_vida_en_el_joven_Hegel#:~:text=Esta%20salida%20de%20la%20vida,de%20(desde)%20la%20vida).
- Buchwalter, A. (2015) *The fact of poverty and Hegel's conception of right s reflexive ethicality*. BAJO PALABRA. Revista de filosofía II Época. No. 10, 2015, pp. 31-44.
- Carvajal Villaplana, A. (2010) *El análisis filosófico de las nociones de pobreza y desigualdad económica*. Rev. Filosofía Univ. Costa Rica XLVIII (123-124), 77-84, Enero-Agosto 2010.

- Cuadrada Majó, C. (2015) *Aportaciones a la visión de la pobreza en la baja Edad Media*. Espacio, Tiempo y Forma. Serie III Historia Medieval. Pp. 275-301.
- Gros, Alexis Emanuel (2016). *Motivos hegelianos en la concepción del trabajo del Joven Marx*. Revista Folios, (43), 181-197. [Fecha de consulta 24 de julio de 2020]. ISSN: 0123-4870. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=3459/345943442013>
- Henderson, J.P. y John B. Davis. (1991) *Adam Smith's influence on Hegel's philosophical writings*. *Journal of the History of Economic Thought*. Vol. 13, No. 2 (Fall 1991) Pp. 184-204. Cambridge University Press.
- Mora Rodríguez, L. A. (2017) *El pobre y la pobreza en la filosofía de Enrique Dussel*. De Raíz Diversa vol. 4, núm. 8, julio-diciembre, pp. 125-151
- Papa Francisco (2015) *Laudate Si*.  
[http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html#\\_ftn27](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftn27)
- Pardo Beltrán, E. (2000) *La pobreza en Smith y Ricardo*. Revista de economía institucional, N° 2. Primer semestre, pp. 111-13.
- Peck, R. (Director) (2017) *Le jeune Karl Marx* [Película] Velvet Film
- Rigaudias-Weiss, H. (1936) *Les Enquêtes Ouvrières' von Marx*. Disponible en: <https://archive.org/details/ZeitschriftFrSozialforschung5.Jg/page/n103> (Pp.76-98)
- Ruiz Acosta, M. A. (2014) *La devastación socioambiental del capitalismo en la era del Antropoceno*. Mundo Siglo XXI, revista CIECAS-IPN. Núm. 32, Vol. IX, 2014, pp 33-46
- Sen, A.(1992) *Sobre los conceptos y medidas de pobreza*. Comercio Exterior, Vol. 42, núm. 4 México, Abril de 1992. Con omisiones.
- Teruel, F. H (2017) *La categoría marxiana de trabajo vivo: lecturas latinoamericanas*. Revista en Línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS-UNCuyo.
- Ziccardi, A. (2008) *Procesos de urbanización de la pobreza y nuevas formas de exclusión social: Los retos de las políticas sociales de las ciudades latinoamericanas del siglo XXI*. Bogotá. CLACSO-Siglo del Hombre.

\*\*\*