

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN MARX:  
UNA LECTURA DESDE LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

GABRIELA MARTÍNEZ GARCÍA

ASESOR:

MTRO. SERGIO RODRIGO LOMELÍ GAMBOA



MÉXICO D.F.

AGOSTO 2015



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.

Agradezco:

A Sergio Lomelí, por respetar e incentivar mis propias reflexiones con todo el rigor de la Filosofía. Por su paciencia.

A Diana Fuentes, con quien disfruté trabajar, por las clases que me permitieron profundizar y replantearme mis ideas.

A Julieta Lizaola, Jorge Armando Reyes y Stefan Gandler por sus comentarios.

A mis colegas del seminario de tesis por sus críticas.

A mis compas del taller de filosofía en las calles, con los cuales aprendí el carácter práctico de la filosofía.

A mis compañerxs del seminario de *El capital*, con quienes descubrí la vigencia de Marx y la hipocresía de la *doble* libertad bajo el capitalismo.

A mis compañeras y compañeros de Perspectivas Críticas. Con ellxs aprendí que la libertad no es una simple abstracción, sino que es producto de la práctica colectiva y de la organización.

A mis cómplices feministas, por querernos totalmente libres.

A mis roomies, mi nueva y querida familia.

A aquéllos que me han apoyado y arropado en las buenas y en las malas: a mis amigos y amigas del alma. Amigas de la infancia y amigxs de la no tan infancia, del Liceo y de la UNAM. Con quienes comparto la aventura de la vida.

A mis tías abuelas –y tío abuelo–, tíos y toda la familia que siempre me ha apoyado en mis proyectos a pesar de ser poco pragmáticos.

A Mari, por todos sus cuidados.

A mi abuela querida.

A mi hermano, ejemplo de congruencia, por mostrarme la importancia de soñar manteniendo los pies sobre la tierra. Mi carnal al que admiraré siempre.

A mi padre, por las reflexiones y pláticas compartidas. Por mostrarme el valor de las experiencias vividas sobre la teoría y por transmitirme la pasión por las historias humanas.

A mi madre, por incentivar me esta constante búsqueda de la libertad. Por brindarme las mejores condiciones para hacer lo que me gusta. Has sido un ejemplo clave en mi vida.

Gracias por tu vitalidad y por enseñarme que *tant qu'il y a de la lutte il y a de l'espoir*.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>5</b>
<b>Capítulo I. En torno a la libertad en Marx y Adolfo Sánchez Vázquez.....</b>	<b>13</b>
<b>1. Una aproximación al problema de la libertad en Marx a partir de Sánchez Vázquez</b> .....	<b>14</b>
<b>1.1 Emancipación y racionalidad en Marx.....</b>	<b>14</b>
<b>1.2 El carácter dialéctico, teórico y práctico de la libertad en Marx.....</b>	<b>18</b>
<b>2. Una aproximación en términos negativos al concepto de libertad en Marx.....</b>	<b>22</b>
<b>2.1 La crítica a la concepción idealista de la libertad.....</b>	<b>22</b>
<b>2.2 La crítica a la concepción burguesa de la libertad.....</b>	<b>27</b>
<b>3. La libertad concreta en Marx como liberación del ser humano mediante una</b> <b>transformación subjetiva y objetiva.....</b>	<b>32</b>
<b>3.1 La libertad como poder sobre las condiciones de vida.....</b>	<b>32</b>
<b>3.2 Las condiciones subjetivas de la libertad: práctica política y conciencia de clase.....</b>	<b>34</b>
<b>3.3 Las condiciones objetivas de la libertad.....</b>	<b>37</b>
<b>3.4 La libertad real como superación del capitalismo.....</b>	<b>40</b>
<b>4. El sujeto histórico de la emancipación en Marx y Sánchez Vázquez.....</b>	<b>42</b>
<b>4.1 El proletariado como sujeto histórico de la emancipación.....</b>	<b>42</b>
<b>4.2 El sujeto plural de la emancipación según Sánchez Vázquez.....</b>	<b>44</b>
<b>5. Algunos presupuestos ontológicos de la libertad en Marx.....</b>	<b>45</b>
<b>6. Actualización de algunas tesis marxianas en torno al tema por Sánchez Vázquez.....</b>	<b>49</b>
<b>Capítulo II: En torno a la praxis en Marx y Sánchez Vázquez.....</b>	<b>52</b>
<b>1. La praxis en Marx.....</b>	<b>52</b>
<b>1.1 La praxis productiva.....</b>	<b>52</b>
<b>1.1.1 El trabajo en los Manuscritos económico-filosóficos.....</b>	<b>52</b>
<b>1.1.2 El proceso de trabajo en El capital.....</b>	<b>57</b>
<b>1.2 La praxis política.....</b>	<b>64</b>
<b>2. La praxis en Adolfo Sánchez Vázquez.....</b>	<b>68</b>
<b>2.1 La praxis como actividad subjetiva y objetiva.....</b>	<b>69</b>
<b>2.1.1 La actividad de la conciencia en el proceso práctico.....</b>	<b>69</b>
<b>2.1.2 El carácter objetivo de la praxis.....</b>	<b>71</b>
<b>2.2 La praxis como teoría y práctica.....</b>	<b>73</b>
<b>2.3 Niveles de praxis.....</b>	<b>75</b>
<b>2.3.1 Praxis creadora y praxis reiterativa.....</b>	<b>75</b>
<b>2.3.2 Praxis espontánea y praxis reflexiva.....</b>	<b>77</b>
<b>2.4 La praxis política.....</b>	<b>77</b>
<b>2.4.1 La praxis política como unidad entre práctica y teoría.....</b>	<b>78</b>
<b>2.4.1.1 La dimensión práctica de la política.....</b>	<b>78</b>
<b>2.4.1.2 El lugar de la teoría en la práctica política.....</b>	<b>80</b>
<b>2.4.2 La praxis política como unidad de los aspectos práctico-instrumental e</b> <b>ideológico-valorativo.....</b>	<b>80</b>
<b>2.4.3 La conciencia de clase como unidad teórico-práctica.....</b>	<b>84</b>
<b>Capítulo III: Los efectos de la enajenación y explotación capitalistas sobre la</b> <b>praxis.....</b>	<b>88</b>
<b>1. El problema de la enajenación en los Manuscritos económico-filosóficos.....</b>	<b>88</b>

2. La reducción del trabajo a la lógica de valorización en El capital .....	95
2.1 La mercantilización del trabajador: la fuerza de trabajo .....	95
2.2 El proceso de trabajo como proceso de valorización .....	98
2.3 Subsunción formal y subsunción real del trabajo en el capital.....	102
<b>Conclusiones .....</b>	<b>107</b>
1. La libertad como superación de la enajenación y explotación capitalistas por medio de la praxis política .....	107
2. La libertad como praxis .....	109
3. Reflexiones finales.....	112
<b>Bibliografía final .....</b>	<b>116</b>
Bibliografía básica.....	116
Bibliografía complementaria.....	117

## Introducción

La modernidad es una gran paradoja. Nunca antes en la historia el ser humano había concebido el carácter ineludible de su libertad y nunca antes se había encontrado tan enajenado, es decir, fácticamente negado en su libertad.

En la modernidad el fundamento de lo real deja de estar en Dios y se sitúa en el hombre mismo. Éste se convierte en el creador de su propia vida. Razón, conocimiento y libertad, se vuelven pilares de la modernidad. Gracias a su razón, el ser humano puede conocer las leyes naturales y sociales e incidir en ellas para poder dominar la naturaleza y su propia naturaleza.

Sin embargo, este proyecto de emancipación se convierte en su contrario: en un mecanismo de dominación. La razón acontece como razón instrumental, esto es, se actualiza en su forma utilitaria y se le enfrenta al propio sujeto; deja de estar a su servicio y le dicta los parámetros a los cuales debe someterse. Éste se afirma sólo como sujeto enajenado, como una simple mercancía que sirve para reproducir el capital, sólo se afirma en la medida en que, paradójicamente, se autoanula.

Es en este contexto donde surge la necesidad de regresar a un autor que ha sido capaz de reconocer las contradicciones de la modernidad sin renunciar a sus objetivos emancipatorios para llevarlos hasta sus últimas consecuencias: Karl Marx.<sup>1</sup>

Pero, ¿por qué seguir hablando de Marx, cuyo nombre fue utilizado para cometer algunos de los actos más inhumanos del siglo XX? ¿Acaso no habían proclamado el *fin de la historia* a partir de la caída del bloque socialista, esto es, que había llegado el fin de los metarrelatos y que, por tanto, no cabía hablar de socialismo, ni de Marx?, ¿que el capitalismo se convirtió en el único camino posible? Entonces, ¿qué justifica este regreso a Marx?

Toda crisis interpela a sus teóricos. La crisis actual, civilizatoria, interpelló al mismísimo Marx. Con la crisis del capitalismo iniciada en el 2008<sup>2</sup>, resultó que Marx y los marxismos

---

<sup>1</sup> Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez “Radiografía del posmodernismo” en *Filosofía y circunstancias*. México, Anthropos-UNAM, 1997, p. 319.

<sup>2</sup> Con la crisis inmobiliaria ocurrida en Estados Unidos resultado de la especulación financiera sobre los préstamos hipotecarios.

todavía tenían algo que decirnos acerca de esta realidad, en tanto que prevaleciera el capitalismo voraz.

Resultó que Marx y ciertas interpretaciones de su obra podían no sólo caracterizar la lógica predominante de las sociedades actuales sino también describir el tipo de subjetividad propio del capitalismo. La lógica civilizatoria actual como dinámica totalizante –en la que predomina la lógica del valor y, con ello, la mercantilización de todo resquicio de vida–, que afecta todos los ámbitos de la vida política, social, los recursos naturales mismos, penetra la forma en que se constituyen los propios sujetos.

Frente a las tendencias teóricas actuales que enfatizan más el problema del consumo y de las múltiples necesidades creadas por el mercado, resulta pertinente voltear a ver la obra de quien mejor ha caracterizado la producción capitalista y su dinámica enajenante.

Toda interpretación esconde una intención. Nuestra aproximación a la obra de Marx se halla determinada por nuestro propio interés en torno al problema de la libertad, por saber en qué medida es posible reivindicarla y cómo debemos entenderla.

Este mismo interés nos hizo acercarnos a uno de los filósofos marxistas más importantes del siglo XX: Adolfo Sánchez Vázquez. Su obra es relevante no sólo en términos cuantitativos, sino por sus aportaciones novedosas en torno a la categoría de praxis. Gracias a su interpretación del marxismo como filosofía de la praxis, su obra nos ha permitido acercarnos a la obra de Marx teniendo como eje central el problema de la libertad al mismo tiempo que nos ha permitido formarnos una respuesta a la pregunta de qué sería la libertad.

Ahora bien, ¿por qué no quedarnos con Marx? Creemos que si bien Marx establece los cimientos para pensar la socialidad y la historicidad del ser humano en función de la praxis, la propuesta de Sánchez Vázquez permite ahondar en dicha concepción. Nuestro autor analiza en mayor medida la relación entre teoría y práctica así como los distintos niveles de conciencia y de objetivación humana en función de las diferentes manifestaciones de la praxis. En este sentido, nos ayuda a profundizar sobre la relación entre libertad y praxis y a pensar en los grados de libertad de acuerdo a las distintas formas de la praxis.

La categoría de praxis estuvo fuera del espectro marxista durante largos años. Desde los teóricos de la socialdemocracia alemana (Bernstein, Kautsky, Hilferding) hasta el famoso “Diat-mat” soviético (nueva versión del viejo materialismo filosófico), la categoría de praxis había sido desterrada. Su reivindicación implicó un proceso de lucha contra la

doctrina institucionalizada del marxismo que predominó en los países del “socialismo real” hasta su derrumbe en 1989.<sup>3</sup> Algunos de los filósofos clave en la resignificación del concepto de praxis fueron: G. Lukács, K. Korsh, Marcuse, Mariátegui, Sartre, los marxistas italianos tras las aportaciones de Gramsci y el grupo de filósofos yugoslavos Praxis.

En este sentido, la filosofía de la praxis constituye el reverso de un marxismo dogmático, científicista y mecanicista en el que las leyes objetivas del capitalismo se erigen no como resultado de la acción de los hombres mismos, sino como fenómenos independientes y absolutos a los que no puede escapar. Con su concepto de praxis intenta superar la desaparición del sujeto propia de la interpretación dogmática estalinista de Marx.<sup>4</sup>

Para Sánchez Vázquez, el ser humano no es solamente un soporte de relaciones sociales sino también un agente capaz de transformar su mundo y de transformarse a sí mismo. Si bien la historia acontece más allá de la consciencia individual y de la voluntad de los sujetos que conforman la sociedad, estos mismos la construyen día con día mediante su práctica. La filosofía de la praxis enfatiza el aspecto crítico y el proyecto de emancipación que atraviesa la obra de Marx, al mismo tiempo que caracteriza al sujeto en términos sociales, históricos y, sobre todo, prácticos. En palabras del filósofo, la filosofía de la praxis es “el marxismo que hace de la praxis su categoría central como *gozne* en el que se articulan sus aspectos fundamentales y *eje* en torno al cual giran su concepción del hombre, de la historia y la sociedad, así como su método y su teoría del conocimiento.”<sup>5</sup> Desde esta perspectiva, los seres humanos, en tanto que seres sociales, son quienes construyen su propia historia.

En este sentido, la concepción de la praxis por Sánchez Vázquez supone una concepción profundamente inmanente de la historia: la historia no tiene un *telos*, una finalidad, no está escrita de antemano. Se nos presenta como un campo abierto de posibilidades o como un terreno de disputas. Los seres humanos, de manera individual y colectiva, son quienes escriben día con día esta historia por medio de sus acciones, aunque no tengan conciencia de ello.

---

<sup>3</sup> Cfr. A. Sánchez Vázquez, “La filosofía de la praxis” en *De Marx al marxismo en América Latina*. México D. F., Ítaca, 2011, p. 52.

<sup>4</sup> Cfr. Stefan Gandler, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México D. F., FCE y FFyL UNAM, 2008, p. 477.

<sup>5</sup> A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 49. *Cursivas nuestras*.



El filósofo hace suya la tesis XI de Marx sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, pero de lo que se trata es de transformarlo.”<sup>6</sup> Teoría y práctica forman para Sánchez Vázquez una unidad, la teoría es un momento necesario en el proceso de la transformación de lo real, pues no es sólo teoría de una transformación ya hecha sino de una transformación por hacer.<sup>7</sup> Así, su filosofía de la praxis subraya la íntima relación entre teoría y práctica en el proceso de transformación de lo real, pues de lo que se trata para él en última instancia, es de transformar lo real.

Defiende, pues, la centralidad de este concepto frente a las lecturas deterministas de Marx que tienen como consecuencia política disolver el papel de la subjetividad revolucionaria, su importancia en el proceso de transformación de lo real. Existen cuatro aspectos constitutivos del marxismo como filosofía de la praxis.<sup>8</sup>

El primero consiste en ser una crítica de lo existente. Marx desentraña la lógica capitalista de producción al mismo tiempo que desmonta los discursos que legitiman el orden imperante. Su crítica de lo existente implica una relación con la realidad en la que ésta es negada o problematizada en aras de su transformación. Es decir, no se trata de una explicación desinteresada del capitalismo, sino que en ella está implícito el deseo de su transformación.

El segundo es el proyecto de emancipación, el discurso crítico de Marx supone una alternativa a la lógica dominante, supone la posibilidad de sociedades distintas, emancipadas, que no se rijan en función de la mercantilización de la vida y de la producción de plusvalor. Proyecta sociedades en las que se aspira a realizar los valores degradados e inalcanzados en el capitalismo. Esto no significa que Marx desarrolle exhaustivamente cómo deberían ser las sociedades no capitalistas, no analiza tanto las condiciones futuras sino las presentes, esto es, en qué medida las condiciones actuales permitirían una sociedad no enajenada. Aunque sí apunta a una sociedad, señala Sánchez Vázquez, en la que los hombres dominen realmente sus condiciones de existencia.

De esto se desprende el tercer aspecto que es el conocimiento de lo existente. Para poder hacer una crítica de la sociedad y proyectar la posibilidad de una sociedad emancipada,

---

<sup>6</sup> Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, citado por Adolfo Sánchez Vázquez en “La filosofía de la praxis”, *Ibid.*, p. 51.

<sup>7</sup> Cfr. A. Sánchez Vázquez, “Racionalidad y emancipación en Marx” en *De Marx al marxismo en América Latina*, p. 26.

<sup>8</sup> Cfr. A. Sánchez Vázquez “La filosofía de la praxis”, p. 54.

Marx analiza con rigor científico el modo de producción capitalista, las leyes que rigen su acontecer. Para poder transformar la realidad, es imprescindible conocer las posibilidades objetivas que existen para ello. El marxismo busca, en este sentido, fundamentar racionalmente el fin de la lógica civilizatoria actual y la posibilidad de una diferente. Lo cual no quiere decir que el conocimiento de la realidad asegure su transformación, ya que ésta no es sólo una cuestión teórica sino práctica. Pero a pesar de que el conocimiento no garantiza la transformación de lo real, es un elemento imprescindible para ello pues es aquello que nos sirve de guía en la acción.

Por último, Sánchez Vázquez explica que estos tres aspectos (crítica de lo existente, proyecto de emancipación y conocimiento) no se quedan en el plano de la simple abstracción, sino que se articulan y adquieren cabal sentido en la práctica misma.

Dicho esto, el problema que nos planteamos en este trabajo es: ¿qué es la libertad según la filosofía de la praxis?, ¿existe una relación entre libertad y praxis? Este trabajo es un intento por demostrar, a partir de la obra de Marx y de la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez, que es posible caracterizar la libertad como praxis.

Sin embargo, tras la proclamada “muerte del sujeto”, a partir de la cual se pone en cuestión la supremacía del sujeto como fundamento de lo real, ¿en qué medida es posible seguir hablando de sujeto –y, con ello, de libertad–? Y no sólo eso, ¿en qué medida es deseable?

En primer lugar, cabe aclarar que ni Marx ni Sánchez Vázquez hablan de sujeto como fundamento de lo real al estilo de Descartes –quien erige la razón como principio fundante del conocimiento– o al estilo de Kant –quien lleva a cabo un giro radical al preguntarse antes *cómo conozco lo real* en vez de *qué es lo real*, es decir, un giro del objeto hacia el sujeto–. Al destacar la prioridad ontológica de la naturaleza por encima de la actividad del sujeto, al afirmar la preeminencia de las condiciones objetivas para la transformación social, al caracterizar las leyes objetivas del capitalismo y al enfatizar la racionalidad histórica por encima de las conciencias y voluntades individuales de los individuos, ni Marx ni Sánchez Vázquez están instituyendo ninguna explicación subjetivista de lo real. Y, en la medida en que caracterizan al sujeto de acuerdo a determinadas condiciones históricas y sociales y no de manera abstracta, no están haciendo ninguna suposición *a priori* del mismo.

La “muerte del sujeto” no implica desechar la categoría de *sujeto*: el sujeto no es fundamento de lo real pero sí posee una determinada especificidad, es decir, no se puede reducir el mundo a una simple proyección humana pero tampoco se puede negar el lugar privilegiado que éste ocupa dentro de la totalidad. En este sentido, no se justifica el abandono total de dicha categoría. En términos políticos, dicha renuncia traería consigo el abandono total de la posibilidad de construir voluntariamente sociedades distintas a las capitalistas, la aceptación sin más del estado actual de cosas. Por tanto, implicaría caer en una interpretación dogmática de la realidad, en una posición reaccionaria. En la medida en que el sistema vigente sigue generando males cada vez más profundos, tiene sentido seguir apostando por una transformación social, tiene sentido seguir hablando de sujeto. Por tanto, tiene sentido hablar de libertad.

Sin duda, una de las riquezas de la obra de ambos autores radica en su carácter autocrítico. Es decir, dado el propio contexto histórico y político convulso en el que vivieron, sus propias ideas fueron modificándose. El Marx de *La ideología alemana* no es el mismo que el de la *Introducción de 1857* o que el de *El capital*. Pero a pesar de ello, a partir del análisis del problema de la libertad y de la praxis, es posible sostener la unidad de la obra de Marx (lo que no implica borrar sus diferencias). Tampoco es el mismo Sánchez Vázquez el de la *Filosofía de la praxis* que el de artículos como “Actualidad e inactualidad del Manifiesto Comunista” o que el de *Ética y política*.

Sería inexacto afirmar que la obra de Sánchez Vázquez nos sirvió únicamente de apoyo para acercarnos a la obra de Marx. En él descubrimos un filósofo con propuestas originales que nos ayudan a pensar la libertad como praxis.

Por otro lado, gracias a su constante militancia y su marxismo crítico, Sánchez Vázquez nos ayuda a comprender algunas de las principales disputas de la izquierda marxista del siglo XX. Al mismo tiempo, su reflexión sobre la dimensión práctica instrumental de la política (encarnada durante décadas en la forma de los partidos políticos) nos permite cuestionarnos sobre nuestras condiciones políticas en términos prácticos, nos hace pensar en qué tan carentes estamos hoy día de herramientas políticas sólidas que nos ayuden a transformar la sociedad.

Teniendo esto en consideración, en el primer capítulo nos preguntamos: *qué es la libertad para Marx y para Sánchez Vázquez*. La atención estará centrada en mayor medida en la obra del primero, no obstante, algunos textos de Sánchez Vázquez nos son de suma utilidad para poder ubicar el problema de la libertad en el pensamiento marxiano, para saber cuál es su propia postura en torno al tema y para conocer las diferencias que tiene respecto a algunas tesis de Marx. Asimismo, mientras que en este capítulo hacemos evidente la crítica de Marx a la lógica de producción capitalista, en el tercer capítulo profundizamos más en qué consiste esta lógica.

En el segundo capítulo la pregunta es: *qué es la praxis para Marx y Sánchez Vázquez*. En este caso el énfasis se ubicará por igual en la obra de ambos autores pues, como veremos, el segundo contribuye enormemente al desarrollo de dicho concepto. Podemos incluso afirmar que con base en el concepto de praxis es posible apreciar las aportaciones originales del propio Sánchez Vázquez. Si bien la praxis en él tiene su origen fundamentalmente en la obra de Marx, la profundización que hace de la misma es resultado de su propia labor teórica. Sánchez Vázquez no sólo se pregunta qué es la praxis sino cómo debe ser una auténtica praxis política emancipatoria.

En el tercer capítulo veremos *en qué medida repercuten la enajenación y explotación capitalistas sobre la praxis humana*, es decir, cómo acontece efectivamente la praxis bajo el modo de producción capitalista. En este caso nos enfocaremos principalmente en la obra de Marx en la medida en que es él quien desentraña dichos fenómenos (aunque Sánchez Vázquez nos ayuda a ubicar la importancia que tiene el problema de la enajenación a lo largo de la obra de Marx).

En las conclusiones veremos finalmente en qué medida es posible a partir de la obra de ambos autores, *caracterizar la libertad como praxis*.

A lo largo de este trabajo, veremos dos dimensiones del problema: una de carácter histórico-político, como el ámbito de liberación del capitalismo, que indaga sobre las condiciones de posibilidad concretas para la construcción de una sociedad emancipada y, la otra de carácter ontológico, que analiza los presupuestos que permiten determinar la especificidad del ser humano, que permiten fundamentar la crítica al modo de producción capitalista. Ambas perspectivas se complementan mutuamente: la perspectiva histórica apunta hacia la posibilidad de que el ser humano realice efectivamente lo que es

potencialmente, a la vez que la perspectiva ontológica constituye el supuesto a partir del cual se erige la posibilidad de una transformación de las relaciones sociales vigentes.

## Capítulo I. En torno a la libertad en Marx y Adolfo Sánchez Vázquez

El propósito de este primer capítulo es analizar qué entienden Marx y Sánchez Vázquez por libertad. El análisis en torno a Marx se enfocará principalmente en los siguientes textos: *La ideología alemana*<sup>1</sup>, el *Manifiesto del partido comunista*<sup>2</sup> y la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*<sup>3</sup>. En el primero hallamos una crítica de los supuestos que yacen en la concepción idealista de la libertad –lo cual nos permite ahondar en la concepción de Marx sobre dicho concepto–, una reivindicación de la libertad en términos materialistas así como una descripción de cómo sería la libertad en el comunismo. El segundo está atravesado por una crítica a la concepción burguesa de la libertad que nos permite comprender el sentido limitado y contradictorio que tiene ésta, para él, en la sociedad capitalista, crítica que le permite poner en cuestión los fundamentos de la misma. A partir de este mismo texto es posible construir una propuesta marxiana sobre la libertad así como percibir el carácter de clase de la misma. El último texto (junto con *La ideología alemana*) sienta las bases para comprender el carácter social, histórico y práctico del ser humano, lo cual posibilita pensar la libertad en estos términos.

Por otra parte, los textos de Sánchez Vázquez utilizados para el propósito que nos atañen son: *Filosofía de la praxis*<sup>4</sup>, “Racionalidad y emancipación en Marx”, *Ética*<sup>5</sup>, “Actualidad e inactualidad del Manifiesto comunista”<sup>6</sup> y “Por qué ser marxista hoy”<sup>7</sup>. En el primero nos interesa su concepción del sujeto histórico de la emancipación, el segundo nos ayuda a comprender las dimensiones emancipatoria y racional de la obra de Marx, el tercero

---

<sup>1</sup> K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*. México D. F., Cultura Popular, 1974.

<sup>2</sup> K. Marx, F. Engels, *El Manifiesto Comunista*. Caracas, Biblioteca básica del pensamiento revolucionario, 2007.

<sup>3</sup> K. Marx, *Introducción general a la crítica de la Economía Política de 1857*. México, Siglo XXI, 1996.

<sup>4</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI, 2003.

<sup>5</sup> A. Sánchez Vázquez, *Ética*, México D. F., Grijalbo, 1969.

<sup>6</sup> A. Sánchez Vázquez, “Actualidad e inactualidad del Manifiesto comunista” en *De Marx al marxismo en América Latina*.

<sup>7</sup> A. Sánchez Vázquez, “Por qué ser marxista hoy” en *Ética y política*. México D. F., FCE, FFyL UNAM, 2007.

sintetiza claramente su interpretación en torno al concepto de libertad en Marx y Engels y los últimos nos permiten actualizar algunas tesis marxianas relativas al problema.

## *1. Una aproximación al problema de la libertad en Marx a partir de Sánchez Vázquez*

### *1.1 Emancipación y racionalidad en Marx*

En su texto “Racionalidad y emancipación en Marx”, Sánchez Vázquez señala la unión de la dimensión emancipatoria (o ideológica) y la dimensión racional (o científica) como elementos fundamentales de la obra de Marx.

El autor afirma que la dimensión emancipatoria está presente a lo largo de toda la obra de Marx, desde sus textos de juventud hasta los de madurez. En los primeros, la emancipación humana se caracteriza como *superación de todas las enajenaciones*<sup>8</sup>, mientras que en los de madurez se caracteriza como “*desarrollo pleno y libre de cada individuo*”<sup>9</sup>.

Esta dimensión apunta a la necesidad de transformar el mundo existente y, en ese sentido, está íntimamente vinculada a la concepción de Marx sobre la praxis que, como explicamos anteriormente, señala la necesidad de conjugar la teoría y la práctica en el proceso de transformación de lo real.

Marx hace una crítica de lo existente, esto es, desentraña el modo en que funciona la lógica capitalista, pero siempre con miras a una sociedad distinta, el objetivo que tiene en mente es la liberación humana. Por ello, dedica gran parte de su vida a conocer aquellas condiciones reales que imposibilitan esa sociedad libre, para ver en qué medida es posible construirla, “el objetivo de ese análisis [del presente] y de esa transformación es la liberación del hombre”<sup>10</sup>. Pues con la cosificación propia de la sociedad capitalista el ser humano ha perdido el control sobre su propia vida, “Se trata de liberar al hombre que en la

---

<sup>8</sup> A. Sánchez Vázquez, “Racionalidad y emancipación en Marx”, p. 28.

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> *Idem.*

sociedad capitalista ha perdido –con su existencia cosificada– el control no sólo sobre el proceso productivo sino sobre sus condiciones de vida.”<sup>11</sup>

Sánchez Vázquez afirma que Marx aspira a una efectiva igualdad social “en la más extrema y diversa desigualdad.”<sup>12</sup> “Contra la imagen tendenciosa de un Marx que disuelve la individualidad, él sería el pensador del individualismo y la desigualdad más radicales como sustancia de la libertad.”<sup>13</sup> Marx busca, contra toda injusticia social, una verdadera igualdad social que no suprima las diferencias, busca igualdad, no homogeneidad, busca igualdad en la desigualdad.

Y esta sociedad distinta a la que aspira Marx se encuentra ya *potencialmente* en la actual sociedad capitalista. Este vínculo entre lo actual y lo posible, constituye el carácter racional de la obra de Marx. El proyecto de Marx de una sociedad futura diferente no es el producto de su ingenio creativo, ni es un deseo de salvación o un delirio utópico, sino que existe como una posibilidad real, se halla inscrito en las condiciones materiales de su época. En la obra de Marx el futuro yace latente en el presente como potencia suya, “La relación entre este presente y ese futuro constituye el rasgo distintivo de su pensamiento”.<sup>14</sup> Es decir, no basta negar el presente –como lo hacen las doctrinas utópicas– sino que es necesario establecer un *nexo necesario entre la sociedad proyectada y las condiciones reales presentes*.<sup>15</sup> Éstas refieren a las contradicciones del capitalismo, en primer lugar, a la contradicción entre trabajo asalariado y capital.

Es decir, con la idea de racionalidad no se refiere a que Marx enaltezca la razón humana por encima de todo, por el contrario, en la medida en que descarta toda trascendencia (Dios, la razón, el hombre), señala su *inmanentismo radical* y, por tanto, su *humanismo radical*.<sup>16</sup> Por ello, la sociedad emancipada que anhela no hay que esperarla en otro mundo o en otra

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 29. Coincidimos con Sánchez Vázquez en que Marx, a pesar de que se le suele considerar un aniquilador de la individualidad a favor de la comunidad, es el pensador que piensa más a profundidad al individuo pues lo piensa en función de lo que realmente es, un ser práctico, histórico y social y no un átomo aislado.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 30. Aquí hace referencia a la *Crítica del programa de Gotha*, “a cada uno según sus necesidades” que habría de regir en la sociedad comunista.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 32.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 31. Con la idea de “humanismo radical”, Marx se refiere a la idea de que “La raíz del hombre es el hombre mismo.” y no a una instancia superior y trascendente.



vida sino *aquí y desde ahora*, y como producto de una *emancipación de los hombres por sí mismos*.<sup>17</sup>

El problema radica, entonces, en precisar el concepto de necesidad en Marx. Según Sánchez Vázquez lo utiliza para vincular un proyecto de sociedad emancipada con las condiciones reales que existen y, de esta manera, al superar el plano del puro deseo o fantasía, se distancia de todo voluntarismo, de cualquier confianza ciega en la mera voluntad o razón humanas. No obstante, toma distancia de aquellas interpretaciones objetivistas del marxismo de la Segunda Internacional que ven ese futuro como algo inevitable, que creen que “Las leyes universales de la historia y la racionalidad interna, estructural, del sistema, particularmente al nivel de la economía, garantizarían tanto la desaparición del capitalismo como la instauración de una sociedad emancipada.”<sup>18</sup> Por ello, explica Sánchez Vázquez, esta interpretación de Marx descarta la importancia de la praxis revolucionaria, de la acción voluntaria de los hombres. Nuestro autor, explica esta naturalización del proceso histórico desde la perspectiva de Marx por el hecho de que él mismo afirma que la historia “ha sido hecha en el pasado [por los hombres] al margen de su conciencia y voluntad”.<sup>19</sup> Sin embargo, para Sánchez Vázquez, la necesidad histórica no puede ser asimilada a la necesidad natural pues en ella interviene el factor subjetivo.

Hay, pues, una diferencia entre lo posible y lo necesario o inevitable en la historia humana: “El desarrollo histórico objetivo abre ciertas posibilidades reales a la vez que delimita el marco que las separa de lo imposible. La alternativa que Marx traza al capitalismo queda dentro del espacio de las posibilidades reales. Y Marx las descubre mediante la comprensión de las condiciones reales presentes.”<sup>20</sup> Una sociedad emancipada es posible pero no inevitable –pues también es posible una sociedad más enajenada–. Las posibilidades latentes en el capitalismo son, por tanto, *históricas*.

Esta sociedad en donde hombres y mujeres sean totalmente libres implica claramente ciertas condiciones reales, materiales, pero no es posible sin la intervención del factor subjetivo –“conciencia, organización, acción”<sup>21</sup>–. Existe, pues una relación dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo posible y lo actual, “la relación entre las condiciones

---

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>21</sup> *Idem*.

reales y la autoliberación del hombre pasa por la existencia de su posibilidad real. [...] Lo determinado por la necesidad objetiva es lo posible, no su realización, lo cual requiere la actividad práctica humana o praxis.”<sup>22</sup> Para él existe “un nexo entre el objetivo liberador trazado y ciertas condiciones en la sociedad presente”<sup>23</sup>. Ejemplo de éstas son el crecimiento de las fuerzas productivas y la universalización de la producción y del intercambio capitalista.

El aspecto racional de la obra de Marx radica también, según Sánchez Vázquez, en que es racional luchar por algo que se asume como valioso y deseable –como una sociedad emancipada–. Asimismo, Sánchez Vázquez subraya que esta racionalidad marxiana, cuyo objetivo último es la emancipación humana es práxica, histórica y axiológica. Práxica, en la medida en que el ser humano se constituye a través de la praxis, esto es, por medio de la actividad con la cual transforma el mundo. Histórica, en tanto que, al mostrar su carácter de clase, como razón particular burguesa, Marx y Engels, pusieron en entredicho su pretendida universalidad y afirmaron su historicidad. En la medida en que la razón es histórica, puede fungir tanto como instrumento de emancipación como de dominación. Axiológica, ya que actúa de acuerdo a determinados fines considerados valiosos. Es decir, la acción instrumental –que se requiere para la realización de esta otra sociedad– no puede existir sin un carácter liberador. En otras palabras, la emancipación no es sólo el fin, sino que impregna los propios medios.<sup>24</sup>

La interpretación que hace Sánchez Vázquez de la obra de Marx como unidad de racionalidad y emancipación nos resulta altamente pertinente en la medida en que permite poner en el centro de la reflexión el problema de la libertad. Destaca la necesidad de tomar en cuenta las condiciones objetivas de la libertad sin que ello implique anular el papel de la dimensión subjetiva. Nos incita a distinguir entre lo posible y lo necesario. En la realidad misma se hallan en potencia las posibilidades de la libertad humana pero ésta no es un destino inexorable, no existe independientemente de los hombres y mujeres que luchen por conquistarla. La libertad efectiva supone la participación activa de los sujetos, requiere conciencia, organización y acción.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 46.

## 1.2 El carácter dialéctico, teórico y práctico de la libertad en Marx

En la *Ética*, Sánchez Vázquez destaca el carácter dialéctico, teórico y práctico de la libertad en Marx. En esta obra se pregunta cómo es posible la libertad en un mundo determinado, sujeto a relaciones de causa y efecto.<sup>25</sup>

En su obra afirma que existen *grosso modo* tres posturas fundamentales en torno a la relación entre libertad y necesidad. La primera –el determinismo absoluto– considera que el ser humano está totalmente sometido a la necesidad de la causalidad natural y que, dado que ésta es incompatible con la libertad, el ser humano no es libre y, por tanto, tampoco responsable. La postura opuesta –que caracteriza como un libertarismo absoluto– considera que la esfera de la necesidad causal no atañe el terreno de la libertad humana, que el ser humano es completamente libre. La tercera y última postura –el determinismo que es compatible con cierta libertad– parte del hecho de que el ser humano no puede escapar a la necesidad pero que, al mismo tiempo, puede ser libre. Esta es la postura que defiende Sánchez Vázquez, misma que defienden, según él, Marx y Engels.

Sánchez Vázquez defiende la tesis de que todo, incluso los actos humanos, responde a determinadas causas. Sin embargo, no está de acuerdo con el determinismo absoluto en que el ser humano sea mero efecto de las circunstancias que determinan su conducta. Éste puede convertirse a su vez en causa, pues “Al tomar conciencia de esas circunstancias, los hombres pueden decidir actuar en cierta forma, y esta decisión, puesta en práctica, se convierte, a su vez, en causa que reobra sobre las circunstancias o condiciones dadas.”<sup>26</sup> El ser humano tiene la capacidad, a diferencia de otros seres vivos, de comprenderse y comprender el mundo –gracias a su conciencia– y actuar conforme a ello para transformarlo –gracias a que es un ser práctico–, “el determinismo absoluto no acierta a captar la situación peculiar que dentro del contexto universal ocupa el hombre, como ser consciente y práctico, es decir, como un ser que se comprende a sí mismo y comprende al

---

<sup>25</sup> A. Sánchez Vázquez, *Ética*, p. 102. Es importante señalar la naturaleza de esta obra. Ésta fue realizada como un texto introductorio a la ética para alumnos de bachillerato y, por ello, no profundiza mucho en temas como el que aquí nos atañe. La pregunta que guía aquí la reflexión de Sánchez Vázquez es más de carácter ético que político, es decir, intenta saber cuáles con las condiciones de posibilidad de la responsabilidad moral, ¿si no somos libres, podemos ser responsables?, ¿puede haber libertad ahí donde impera la necesidad?, ¿cuál es la relación entre libertad y necesidad?

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 104.

mundo que le rodea, a la vez que lo transforma prácticamente –de un modo consciente–.”<sup>27</sup> Por tanto, en la medida en que el ser humano es un ser consciente y práctico, puede dejar de ser sólo un efecto –en la esfera social–, para convertirse él mismo en causa, aunque esto no quiere decir que se rompa la cadena causal.

Por otro lado, el libertarismo absoluto admite la determinación causal en las esferas de la naturaleza y de la sociedad pero considera que en la esfera de la moral la conducta humana es absolutamente libre, esto es, que puede decidir y obrar como le plazca. Excluye el principio causal de la libertad de la voluntad, pues ve una incompatibilidad absoluta entre libertad y necesidad causal. Para esta postura, ser libre es ser incausado, la libertad se asocia a una autodeterminación pura. Sin embargo, olvida que:

El sujeto que quiere, decide y actúa en cierta dirección no sólo determina, sino que se halla determinado; es decir, no sólo se inserta en el tejido de las relaciones causales, alterándolo o modificándolo con su decisión y su acción, sino que obedece también, en su comportamiento, a causas internas y externas, inmediatas y mediatas, de modo que lejos de romper la cadena causal, la presupone necesariamente.<sup>28</sup>

Para Sánchez Vázquez el carácter humano mismo se halla moldeado por un conjunto de causas, (por ejemplo, la relación con los otros) y no se le puede sustraer de la esfera causal, como pretende el libertarismo. Para el filósofo, “la libertad de la voluntad lejos de excluir la causalidad [...] presupone forzosamente la necesidad causal.”<sup>29</sup> Si las decisiones de los individuos no se hallan sujetas a la necesidad y son frutos del azar, no se puede hablar de responsabilidad moral, pues ésta implica que se pueda decidir con conocimiento de causa y, para ello, es necesario estar en relación con dichas causas, estar determinado (aunque sea mínimamente) por ellas. Tanto el libertarismo como el determinismo absolutos caen en el error de oponer tajantemente la libertad y la necesidad causal. Por ello, nuestro autor defenderá la dialéctica de la libertad y la necesidad.

Sánchez Vázquez no acepta la conciliación que hace Kant de éstas pues para ello escinde la realidad humana entre la empírica y la moral. En una rige la necesidad causal y en la otro no. Para él, los intentos más significativos por superar dialécticamente la antítesis entre libertad y necesidad los encontramos en Spinoza, Hegel, Marx y Engels.

---

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 108.

Spinoza afirma que el sujeto no puede escapar a la necesidad universal que provoca en él “el estado psíquico” que llama pasiones o afectos.<sup>30</sup> El hombre es esclavo pues se halla sometido a causas que él no determina. La libertad no puede pensarse al margen de la necesidad, ésta acontece cuando el hombre tiene conciencia de la necesidad.<sup>31</sup> Sin embargo, para Sánchez Vázquez esta libertad es limitada pues no cambia el problema de raíz, no logra hacer que el individuo deje de ser esclavo en su vida práctica, “Esta libertad no es sino esclavitud o sometimiento voluntario y consciente. El hombre queda liberado en el plano del conocimiento, pero sigue encadenado en su relación efectiva, práctica, con la naturaleza y la sociedad.”<sup>32</sup> Nuestro autor deja clara su postura en torno al problema de la libertad que analizaremos enseguida: “Pero la libertad [...] no es sólo asunto teórico, sino práctico, real.”<sup>33</sup> El conocimiento es una condición necesaria para la libertad pero no suficiente.

Hegel define la libertad como “necesidad comprendida” pero, al mismo tiempo, la pone en relación con la historia, “La libertad es histórica: hay grados de libertad, o de conocimiento de la necesidad.”<sup>34</sup> Para este filósofo, a pesar de enriquecer la postura de Spinoza al ponerla en relación con la historia, la libertad es asunto teórico, y no práctico.

La postura que defiende Sánchez Vázquez es la de Marx y Engels. Señala que éstos retoman de Spinoza la idea de libertad como conciencia de la necesidad y de Hegel su historicidad. La libertad resulta ser entonces para ellos, conciencia histórica de la necesidad. Sin embargo, para Marx y Engels, según Sánchez Vázquez a diferencia de los últimos, la libertad no puede reducirse a un conocimiento de la necesidad sino que implica un *cambio del mundo* que se encuentra sujeto a esta necesidad. La libertad “no se reduce a

---

<sup>30</sup> Esa es la lectura de Sánchez Vázquez. Según nuestra lectura, los afectos o pasiones no son simples estados psíquicos pues afectan directamente al cuerpo. Spinoza es uno de los filósofos que a pesar de su racionalismo le da una gran importancia al cuerpo. “Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo por las cuales la potencia de obrar del cuerpo mismo es aumentada o disminuida, favorecida o reprimida, y al mismo tiempo las ideas de estas afecciones.” B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>31</sup> Y, desde nuestra interpretación, cuando, gracias a un conocimiento adecuado de las cosas, el ser humano transforma sus pasiones en acciones, esto es, lleva a cabo una transformación más profunda que un mero ejercicio racional.

<sup>32</sup> A. Sánchez Vázquez, *Ética*, p. 110.

<sup>33</sup> *Idem*.

<sup>34</sup> *Idem*.

convertir la servidumbre espontánea y ciega en una servidumbre consciente.”<sup>35</sup> La toma de conciencia no basta para liberarse. La libertad no sólo es una cuestión teórica, sino también práctica. El conocimiento es una condición necesaria pero no suficiente. La libertad implica un *poder* del hombre sobre sus condiciones de vida, sobre la naturaleza y sobre sí mismo: “La libertad entraña un poder, un dominio del hombre sobre la naturaleza y, a su vez, sobre su propia naturaleza.”<sup>36</sup> Éste caracteriza al ser humano como un ser práctico, transformador, que se va haciendo a sí mismo en la medida en que construye su mundo y construye su historia, “El desarrollo de la libertad se halla, pues, ligado al desarrollo del hombre como ser práctico, transformador, o creador; es decir, se halla vinculado al proceso de producción de un mundo humano o humanizado, que trasciende el mundo dado, natural, y al proceso de autoproducción del ser humano que constituye justamente su historia.”<sup>37</sup> Con ello, señala el carácter histórico de la libertad, en la medida en que se construye al mismo tiempo que el ser humano produce un mundo y se autoproduce, no es algo dado, no es una esencia inmutable. “Los grados de libertad son grados de desarrollo del hombre como ser práctico, histórico y social.”<sup>38</sup> La libertad no es estática sino que es procesual, no está dada, sino que se conquista a lo largo de la historia.

Pero esta libertad debe ser pensada en relación a seres humanos sociales y no a individuos aislados. Sánchez Vázquez retoma la perspectiva de Marx en torno al ser humano como un ser social.

Por tanto, desde la perspectiva de Marx, Engels y Sánchez Vázquez, la libertad y la necesidad no son contradictorias sino que la primera se alcanza mediante la práctica del ser humano basada en la comprensión de esta necesidad. En otras palabras, la unión de la teoría y la práctica es condición de posibilidad de la libertad. Al mismo tiempo, no existe la libertad del hombre en abstracto sino de seres sociales situados en la historia. En resumen,

No puede hablarse de la libertad del hombre en abstracto, es decir, al margen de la historia y de la sociedad. Pero ya sea que se trate de la libertad como poder del hombre

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 111. La concepción de la libertad como conciencia de la necesidad es incompleta y no viene de Marx sino de Engels (Cfr. *El Anti-Dühring*). Dentro de los exponentes de esta interpretación se encuentran autores como P. Lafargue, E. Bernstein, G. Plejanov, K. Kautsky y N. Bujarin. Cfr. Ángel Prior Olmos, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Murcia, Biblioteca Nueva, 2004, p. 45 y p. 188. Esta interpretación fue la más difundida por el marxismo oficial. La interpretación de Sánchez Vázquez resulta original pues, a diferencia de la otra, enfatiza el aspecto práctico de la libertad.

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Idem.*

sobre la naturaleza, ya como dominio sobre su propia naturaleza –control sobre sus propias relaciones, o sobre sus propios actos individuales–, la libertad implica una acción del hombre basada en la comprensión de la necesidad causal. Se trata, pues, de una libertad que, lejos de excluir la necesidad, supone necesariamente su existencia, así como su conocimiento y la acción en el marco de ella.<sup>39</sup>

## 2. Una aproximación en términos negativos al concepto de libertad en Marx

### 2.1 La crítica a la concepción idealista de la libertad

En *La ideología alemana* (1845), texto que Marx escribe junto con Engels, los autores hacen una crítica a los filósofos posthegelianos (Stirner, Bauer, Feuerbach): de su método filosófico, de su concepción del hombre, de la historia, de la sociedad y de la vía para transformar el mundo. Esta crítica les permite señalar la dirección opuesta en que ellos mismos comprenderán estos elementos, les permite sentar las bases de su método materialista. En esta obra aparece de manera transversal una crítica a la concepción de los ideólogos alemanes acerca de la libertad. Crítica que consiste en desenmascarar los falsos supuestos sobre los que descansa dicha concepción, así como en señalar los elementos necesarios para una comprensión de lo que es la libertad en un sentido materialista.

El método de estos filósofos es recurrentemente criticado por Marx y Engels a lo largo de la obra. Los filósofos hegelianos creen que son las ideas las que sostienen la realidad y no al revés, se mueven únicamente en el terreno de las abstracciones. Aíslan la conciencia de la vida material, consideran los productos de esta conciencia como las verdaderas ataduras del hombre y, por ello, creen necesario cambiar únicamente al nivel de la conciencia; pasar de su conciencia actual por una conciencia humana, crítica o egoísta.<sup>40</sup>

Estos filósofos se quedan en el terreno del pensamiento, de la interpretación del mundo sin pasar al ámbito de la práctica, de su transformación. En este sentido, al sólo actuar en el terreno del pensamiento y dejar intacta la realidad existente, son llamados por Marx y Engels los “perfectos conservadores.”<sup>41</sup>

Este exceso especulativo de los filósofos posthegelianos corresponde, según Marx y Engels, a una limitación real, material, de los burgueses alemanes; coincide con su

---

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana.*, p. 18.

<sup>41</sup> *Idem.*

impotencia política y económica. Mientras los franceses derrocaron a la monarquía y los ingleses revolucionaron el modo de producción gracias a la industria y al comercio, los alemanes hicieron la revolución sólo con sus conceptos:

El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Mientras que la burguesía francesa, gracias a la revolución más gigantesca que conoce la historia, se elevó al poder y conquistó el continente europeo, y mientras que la burguesía inglesa emancipada revolucionó la industria y sometió políticamente a la India y comercialmente al resto del mundo, los impotentes burgueses alemanes sólo consiguieron remontarse a la “buena voluntad”.<sup>42</sup>

Estos filósofos no saben que sus ideas descansan sobre determinados intereses materiales, que su *voluntad* se halla *condicionada y determinada por las condiciones materiales de producción*.<sup>43</sup> Aíslan la teoría de la práctica material, olvidan que la teoría expresa intereses reales, materiales, creen que las ideas determinan la práctica material. Max Stirner no ve que “los tópicos liberales” son “la expresión idealista de los intereses reales de la burguesía”, sino a la inversa, cree que “la mira última del burgués es convertirse en un liberal perfecto, en un ciudadano del Estado.”<sup>44</sup>

Asimismo, los filósofos posthegelianos, hablan del hombre en abstracto, reduciendo la historicidad de los sujetos, que son producto de circunstancias históricas particulares, a la categoría general de hombre. Marx y Engels consideran que Feuerbach, a pesar de que hace avances respecto a los otros filósofos posthegelianos –al antropologizar el espíritu Absoluto hegeliano–, cae en el mismo reduccionismo al hablar de “ ‘el hombre’ en vez de los ‘hombres históricos reales’.”<sup>45</sup> Así, Marx y Engels desenmascaran la supuesta generalidad de este concepto: “ ‘El hombre’ es *realiter* [en realidad] ‘el alemán’.”<sup>46</sup> La filosofía especulativa de Feuerbach ha derivado todas las relaciones existentes entre los hombres “del concepto del hombre, del hombre imaginario, de la esencia del hombre, *del* hombre por antonomasia.”<sup>47</sup>

Por el contrario, para Marx y Engels, las ideas, las representaciones, los conceptos, no pueden pensarse al margen de esta realidad ya que son producto de determinada *práctica*

---

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 223.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 226.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 54.



material. Las acciones humanas que constituyen la realidad concreta son más bien el *origen* y no el producto de esas ideas,

Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida.<sup>48</sup>

Para los filósofos idealistas, todo problema se resuelve por medio de la conciencia, en la medida en que todo problema se origina a partir de ella. Pero para Marx y Engels, la conciencia no es una conciencia pura, ésta nace ya “preñada” de materia.<sup>49</sup> Ésta se manifiesta como lenguaje; el lenguaje es la conciencia práctica. Esto pone de manifiesto que el ser humano siempre existe con los otros, pues mi conciencia existe para mí mismo en la medida en que se manifiesta para los otros hombres a través del lenguaje. Y este lenguaje nace de la necesidad del intercambio con los otros hombres, de la necesidad de entablar relaciones con otros. Por ello, lenguaje y conciencia son productos sociales:

El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios del intercambio con los demás hombres [...] La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos.<sup>50</sup>

La realidad no se reduce, pues, a ser un producto de la conciencia sino al revés. La conciencia resulta del proceso de vida real del ser humano<sup>51</sup>; ésta se encuentra directamente entrelazada con su actividad material y su comercio material. Las ideas, conceptos y representaciones humanas en general –que es lo mismo que hablar de conciencia para Marx y Engels– están condicionados por determinadas condiciones materiales, por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas y por determinadas relaciones de

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 26. Sin duda este fragmento de Marx y Engels puede ser altamente polémico ya que parecen afirmar que las ideas son representaciones directas de la práctica material. Sin embargo, el propio Marx aclara posteriormente esta cuestión en la *Introducción de 1857* en la que señala el proceso de conocimiento de lo real como un proceso de abstracción, como un camino de ida y vuelta de lo concreto-real a lo abstracto-pensado para regresar a lo concreto-pensado. En ese sentido, los conceptos no son simple reflejo de la vida material. Para él, las ideas generales –las más simples– surgen ahí donde existe el desarrollo concreto más rico. No obstante, el análisis presente en *La ideología alemana* ayuda a comprender el distanciamiento de Marx respecto a los filósofos posthegelianos y traza la vía de su propia concepción sobre la realidad.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 31.

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 26.

producción. “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.”<sup>52</sup> El ser humano es más que conciencia, la conciencia es sólo un atributo humano y no al revés –el ser humano no es un atributo de la conciencia–. La conciencia misma es resultado de elementos externos a éste, se modula a lo largo de la historia según la producción material. La conciencia humana es a la vez natural –es “instinto consciente”<sup>53</sup>–, histórica –se perfecciona al aumentar la población y las necesidades– y social –depende de la relación entre seres humanos–.

El fundamento de la conciencia es práctico-material, no teórico-abstracto. Mientras que para los ideólogos alemanes todo cambio consiste en *crear una conciencia exacta* acerca de un hecho, para ellos se trata de *derrocar* lo existente.

Una vez aclarada la crítica general de Marx y Engels a éstos, veamos qué entienden por libertad. Tomemos como ejemplo de su crítica a la concepción idealista de la libertad la crítica que hacen a Stirner. Para Max Stirner, según ellos, la libertad es la negación de sí mismo; hace de la libertad un ideal cristiano, reduce determinado acto histórico de liberación en la categoría abstracta de la libertad: “la liberación de la servidumbre de la gleba, que fue la afirmación de la individualidad de los siervos y, al mismo tiempo, la destrucción de un determinado valladar empírico, se identifica con la libertad idealista cristiana, muy anterior, de las Epístolas a los Romanos y a los Corintios, con lo que la libertad se trueca, en general, en la negación de sí mismo.”<sup>54</sup> Stirner desvanece una práctica política concreta –la rebelión de los siervos–, determinado hecho histórico, en la mera negación de sí mismo.

Para nuestros filósofos, la libertad no puede ser un simple ideal cristiano, no puede equipararse a la negación de sí mismo, “En esto consiste todo el truco [de Stirner], en convertir el derrocamiento de la servidumbre de la gleba en la negación de sí mismo.”<sup>55</sup> En este sentido, ellos critican el hecho de que él hable de la libertad como una categoría desvinculada de la realidad, que olvide que dicho concepto se nutre de determinados actos históricos de liberación, de prácticas específicas, no de ilusiones filosóficas.

---

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>55</sup> *Idem.*

Para Stirner, se trata de liberarse de una limitación en general y de que *el* hombre en general se halle desembarazado. Stirner nuevamente confunde las representaciones de la realidad con la realidad misma y se mueve únicamente en el terreno de estas abstracciones:

Después que la real destrucción de las barreras, que es al mismo tiempo un desarrollo muy positivo de las fuerzas productivas, de las energías reales y de la satisfacción de indeclinables necesidades, de la expansión del poder de los individuos, se ha convertido para este espectador ocioso e ignorante en el simple liberarse *de* una limitación –lo que, a su vez, puede aderezar luego, lógicamente, como el postulado de liberarse de *la* limitación en general–, llegamos por último, [...] [a la siguiente conclusión] “Hallarse libre de algo significa, sencillamente, hallarse *descargado* o *desembarazado*”.<sup>56</sup>

Para Marx y Engels no se trata de liberarse de *una* limitación *en general*, de hallarse desembarazado, sino de desarrollar determinada práctica productiva, de satisfacer necesidades humanas, de incrementar su poder.

Stirner cree también que los seres humanos, que son la expresión de un determinado concepto de hombre, se liberan en la medida en que realizan en sí mismos su ideal del hombre.<sup>57</sup> Pero para Marx y Engels, “los hombres sólo se liberaban en la medida en que se lo prescribía y se lo consentía, no su ideal del hombre, sino las condiciones de producción existentes.”<sup>58</sup>

Stirner concibe la libertad, por otro lado, como una cuestión individual y subjetiva que no depende de otros, ni de factores externos a uno, sino de uno mismo. Para él, la libertad es *autoliberación*<sup>59</sup> o *autodeterminación*<sup>60</sup>, “que Yo sólo puedo tener tanta libertad cuanta sea capaz de procurarme a Mí por medio de Mí propia individualidad”.<sup>61</sup> Sin embargo, como veremos en unas páginas, la libertad para Marx y Engels no es sólo un asunto individual sino colectivo, no se halla posibilitada solamente por condiciones subjetivas sino objetivas.

Para los “verdaderos socialistas”<sup>62</sup> la actividad es libre en la medida en que “no se halla determinada por las cosas exteriores a nosotros” en la medida en que es “actividad pura”<sup>63</sup>,

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 516.

<sup>58</sup> *Idem.*

<sup>59</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 363.

<sup>60</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>62</sup> De acuerdo a Marx y Engels, corriente de escritores alemanes que retoman ciertas ideas de los ilustrados franceses. Cfr. *Ibid.*, p. 543. Son los representantes de la izquierda hegeliana en el movimiento político. Cfr. A. Prior Olmos, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, p. 177.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 545.

es decir, *pensamiento* puro. No obstante, desde la perspectiva de Marx y Engels, la actividad humana siempre se halla condicionada por factores exteriores, no existe tal actividad pura; ésta es objetiva, material y no simple pensamiento.

Marx y Engels no niegan la libertad, niegan la libertad considerada de forma especulativa. Los seres humanos no actúan guiados por representaciones, sino por necesidades concretas, “nunca ni en parte alguna se construyen ferrocarriles en aras de la categoría ‘*de la libertad de*’ ”.<sup>64</sup> No se trata de liberarse de categorías, sino de trabas reales. Esta liberación supone, pues, un cambio de la realidad en la cual acontece la vida humana. Por tanto, no se trata sólo de cambiar la conciencia del ser humano sino de cambiar el mundo en el cual desarrolla su vida. Como veremos posteriormente, la libertad implica que se den ciertas condiciones objetivas y subjetivas.

Por tanto, la crítica de Marx y Engels al concepto idealista de libertad es una crítica a un concepto especulativo de libertad que se realiza dentro del marco general de una crítica a los jóvenes hegelianos que confunden la realidad con sus representaciones, se retrotraen del terreno material e histórico al de las ideas, borran la práctica humana a favor de la mera especulación. Tras la crítica a la noción idealista de libertad –como autoliberación, como un desembarazarse del mundo real–, procedemos a analizar la crítica al concepto burgués de libertad.

## *2.2 La crítica a la concepción burguesa de la libertad*

El *Manifiesto del Partido Comunista* es un texto publicado por Marx y Engels en 1848 bajo encargo de la *Liga de los comunistas*, organización comunista internacional en la que ambos participaron. En éste exponen una crítica a la sociedad de su época, la situación del proletariado frente a la burguesía, el programa y los objetivos del partido comunista en la lucha por la emancipación del proletariado y de la sociedad en su conjunto, así como una crítica de los socialismos que consideran poco revolucionarios. A diferencia de otros textos suyos, como *La ideología alemana*, este texto tiene un objetivo claramente agitador, es un llamado a la lucha revolucionaria por parte del proletariado. La crítica al concepto de libertad en este texto es específicamente una crítica al concepto burgués de libertad. Veamos ahora cuáles son las características de dicho concepto.

---

<sup>64</sup> *Idem.*

La palabra “libertad” aparece varias veces a lo largo del texto como *libertad de comercio, libertad de concurrencia, libertad de comprar, libertad de vender, libertad de compraventa, libertad religiosa, libertad de conciencia y libertad burguesa de prensa*.<sup>65</sup> Por un lado, se menciona una libertad en relación al intercambio de mercancías y, por otro lado, una libertad de pensamiento. Dimensiones de la libertad burguesa que, como veremos, resultan ser complementarias.

El concepto burgués de libertad se constriñe a las coordenadas del modo de producción capitalista, a las relaciones de propiedad burguesas, “Por libertad, en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y vender.”<sup>66</sup> Estas relaciones de producción burguesas son producto del acrecentamiento y de la acumulación privada de capital, “La condición esencial de la existencia y de la dominación de la clase burguesa es la acumulación de la riqueza en manos de particulares, la formación y el acrecentamiento del capital.”<sup>67</sup> El capital existe, a su vez, gracias a la explotación de los trabajadores, “La condición de existencia del capital es el trabajo asalariado.”<sup>68</sup> El capital es: “la propiedad que explota al trabajo asalariado y que no puede acrecentarse sino a condición de producir nuevo trabajo asalariado para volver a explotarlo.”<sup>69</sup> El trabajador asalariado vive para acrecentar el capital. La burguesía es, pues, la clase de los propietarios de los medios de producción, los que emplean trabajo asalariado, los que extraen plusvalor de los trabajadores, es decir, trabajo no pagado, mientras que los proletarios son los que no poseen medios de producción y se tienen que vender como mercancías.<sup>70</sup>

Es decir, son “libres” en tanto que propietarios privados. Pero mientras uno tiene el monopolio de la propiedad sobre los medios de producción, el otro no tiene ninguna propiedad más que a sí mismo. El proletario, con su trabajo, no genera propiedad alguna, lo que genera es capital, “¿Es que el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, crea

---

<sup>65</sup> K. Marx, F. Engels, *El Manifiesto Comunista*. Cfr. p. 10, 32, 27 y 41 respectivamente.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>68</sup> *Idem*.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 25. El concepto de capital quedará mucho más claro en el tercer capítulo cuando analicemos el proceso de trabajo como proceso de valorización en *El capital*.

<sup>70</sup> Nota de Engels a la edición inglesa de 1888, p. 50. Tanto el burgués como el proletario son “libres” de comprar y vender mercancías, la diferencia es que, mientras el primero es dueño de los medios de producción, el segundo es simplemente dueño de su *fuerza de trabajo*. Este concepto no lo desarrolla todavía en el *Manifiesto*, sino hasta en *El capital*.

propiedad para el proletario? De ninguna manera. Lo que crea es capital [...]”<sup>71</sup> Formalmente ambos, en la medida en que son propietarios privados, son libres de vender y comprar mercancías. El proletario se vende como mercancía para poder subsistir y el burgués lo compra para generar ganancia. En los hechos mientras uno se enriquece el otro es quien produce dicha riqueza que, además, no le pertenece. Se encuentran, por tanto, en condiciones desiguales. Por ello, podemos concluir que la libertad burguesa es más *formal* que real.

Asimismo, el concepto burgués de libertad se reduce a una cuestión mercantil (libertad de comercio, de comprar, de vender, libre competencia), se restringe a la mera capacidad de intercambiar mercancías. En ese sentido, cuando se alude a la libertad en esos términos no se hace más que alusión al modo de producción capitalista. Para Marx y Engels, ciertos acontecimientos políticos –las revoluciones inglesa y francesa– fueron decisivos en la instauración del modo de producción capitalista, “La libre competencia [...] hubo de ser conquistada en todas partes por una revolución: en 1640 y 1688 en Inglaterra, en 1789 en Francia.”<sup>72</sup> El desarrollo de la gran industria fue también un punto de inflexión para el desarrollo del capitalismo y, con ello, para la libertad en un sentido mercantil, “La gran industria universalizó la competencia (la gran industria es la libertad práctica de comercio [...])”<sup>73</sup>.

Por el otro lado, las libertades de pensamiento (de religión, de conciencia, de prensa) no hacen más que “reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio del saber.”<sup>74</sup> En tanto que ideas propias de la Ilustración, no son sólo producto del ingenio de los burgueses o ilustrados franceses sino que fueron resultado de la lucha política que libró la burguesía contra la sociedad feudal que posibilitó la transición hacia el capitalismo. Estas libertades hacen patente la instauración del modo de producción capitalista.

La libertad burguesa, al igual que el modo de producción que le dio origen, es histórica. Sin embargo, para la burguesía, su libertad es una verdad eterna –en la medida en que, para ella, el capitalismo lo es–.<sup>75</sup> Para Marx y Engels, de lo que se trata es de “abolir la libertad

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>72</sup> K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 68.

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifiesto comunista*, p. 32.

<sup>75</sup> Cfr. *Idem.*

burguesa”,<sup>76</sup> resultado de las relaciones de producción burguesas, es decir, se trata de abolir la reducción de la libertad a su sentido meramente mercantil y formal. Por tanto, es necesario abolir las relaciones de producción burguesas, origen de dicha concepción limitada de la libertad.<sup>77</sup>

A pesar de su crítica al modo de producción burgués, los autores reconocen el papel revolucionario de la burguesía en un contexto histórico específico, frente al absolutismo en el marco del modo de producción feudal pues trajo consigo un enorme progreso en la medida en que permitió un amplio desarrollo de las fuerzas productivas, “La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, y con ello todas las relaciones sociales.”<sup>78</sup>

Sin embargo, el desarrollo de estas fuerzas productivas entra en contradicción con las relaciones de propiedad burguesas, éstas se convierten en una traba para un verdadero aprovechamiento de las primeras, y con ello “Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir como por encanto tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencantado con sus conjuros.”<sup>79</sup> La propiedad privada burguesa se vuelve un obstáculo para una sociedad emancipada, en la medida en que entra en contradicción con el desarrollo de las fuerzas productivas que la harían posible.<sup>80</sup> El capitalismo, con la gran industria que desarrolló, “engendró una masa de fuerzas productivas que encontraban en la propiedad privada una traba entorpecedora [...] Estas fuerzas productivas, bajo el régimen de la propiedad privada, sólo experimentan un desarrollo unilateral, se convierten para la

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>77</sup> La posición de Marx respecto a las libertades burguesas es más compleja y trasciende lo expuesto en el *Manifiesto*. Como indica Prior Olmos en su obra *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Marx es crítico respecto a la libertad de propiedad privada, sin embargo, es defensor de la libertad de prensa, de pensamiento o de conciencia.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 11. “La fuerza productiva del trabajo está determinada por múltiples circunstancias, entre otras por el nivel medio de destreza del obrero, el estadio de desarrollo en que se hallan la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas, la coordinación social del proceso de producción, la escala y la eficacia de los medios de producción, las *condiciones naturales*.” Karl Marx, *El capital. Crítica a la economía política*. Tomo I/ Vol. 1. Libro primero, el proceso de producción del capital. México, Siglo XXI, 2010, p. 49.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>80</sup> Esto lo veremos en el 3.3 sobre las condiciones objetivas de la libertad.

mayoría en fuerzas destructivas.”<sup>81</sup> Por ello, los individuos necesitan abolir la propiedad privada, pues bajo su imperio las fuerzas productivas se convierten en fuerzas destructivas para ellos y “porque el antagonismo entre las clases se ha visto empujado a su máxima culminación.”<sup>82</sup>

En ese sentido, la sociedad burguesa que surge de la sociedad feudal, no ha terminado con las contradicciones de clase, simplemente ha sustituido las viejas condiciones de opresión por otras nuevas: “en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, directa y brutal.”<sup>83</sup> Por ello, podemos afirmar que Marx y Engels destacan el *papel contradictorio* que ha tenido la burguesía a lo largo de la historia pues, como vimos, jugó un papel revolucionario en un principio (al desarrollar ampliamente las fuerzas productivas y establecer con ello las bases para una sociedad sin explotación) y luego jugó un papel contrarrevolucionario (al desarrollar unas relaciones sociales de explotación y opresión).<sup>84</sup>

Bajo la lógica capitalista, el trabajador pierde su humanidad en pos de la humanización del capital, es decir, el trabajador se deshumaniza mientras que el capital adquiere cualidades humanas. “En la sociedad burguesa el capital es independiente y tiene personalidad, mientras que el individuo que trabaja carece de independencia y está despersonalizado.”<sup>85</sup> Con ello, el capital parece ser más libre que el trabajador.

Por último, en tanto que las relaciones de producción burguesas tienen por base la explotación de obreros “libres”, el concepto burgués de libertad que analizamos resulta tener no sólo un carácter mercantil y formal –como la capacidad de todo propietario privado de intercambiar mercancías–, sino que además resulta ser una cortina de humo que encubre la condición de mercancía del trabajador a favor del acrecentamiento de capital, encubre una relación de sometimiento de éste a la lógica del capital.<sup>86</sup>

---

<sup>81</sup> K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 69.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 526.

<sup>83</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifiesto*, p. 10.

<sup>84</sup> Asimismo, cabe añadir que ellos tienen en gran estima a la burguesía francesa por el papel que jugó en la Revolución de 1789 y no tanto a la burguesía alemana, que como mencionamos anteriormente, sufre de cierto anacronismo respecto a los movimientos revolucionarios burgueses.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>86</sup> Esto lo desarrollaremos en el apartado sobre la mercantilización del trabajador en el capítulo III de este trabajo.



Por el momento nos hemos acercado más al concepto de libertad por vía negativa que por vía positiva: qué no es la libertad para Marx. Para la concepción idealista ésta consiste en la autoliberación del hombre en un sentido especulativo –en el terreno del puro pensamiento–, lo cual implica dejar intacto el mundo real. Para la concepción burguesa, ésta se reduce a ser una cuestión mercantil y formal que esconde la relación de sometimiento en la que se encuentra una clase.

Así, Marx intenta desmitificar la aparente libertad en el capitalismo, la libertad proclamada por la burguesía. Sienta las bases para pensar en las condiciones de posibilidad de una libertad que vaya más allá de las propuestas especulativa y burguesa. Resulta importante ahora analizar los elementos necesarios para la construcción de este concepto de libertad.

Podríamos deducir, a partir de este análisis, por qué Marx utiliza en un sentido peyorativo el concepto de libertad y reivindica más el de emancipación: dadas sus connotaciones idealistas y burguesas. No es que niegue la libertad sino que, al contrario, niega el uso de un concepto cargado de resonancias especulativas y burguesas. Rechaza un determinado manejo del lenguaje más no la problemática de fondo. Por ello, es posible –y necesario– dotar a dicho concepto de su significado crítico.

### *3. La libertad concreta en Marx como liberación del ser humano mediante una transformación subjetiva y objetiva*

#### *3.1 La libertad como poder sobre las condiciones de vida*

En *La ideología alemana*, Marx y Engels explican que existen dos momentos de la liberación real, por un lado, los individuos buscan satisfacer una determinada necesidad (ojo: no “el hombre” sino los seres humanos resultado de determinado contexto histórico y social). No se trata, pues, de la búsqueda de un ideal fantástico sino de la *satisfacción de una necesidad real*. Por otro lado, esta liberación real implica la *creación de un nuevo poder* que trae consigo la eliminación de una barrera.<sup>87</sup> Ahora bien, ¿qué entienden por poder?

---

<sup>87</sup> Cfr. K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 356.

Entienden poder en el sentido de *puissance*, potencia; concepto que no tiene nada que ver con la dominación en un sentido coercitivo. El poder comprendido de esta forma tiene que ver con una *capacidad de hacer* de los seres humanos. La libertad es, para Marx y Engels, el poder o control que tienen los seres humanos sobre sus condiciones de vida:

Para hacer ver a San Sancho hasta qué punto ha escamoteado su *propio* “poder”, que aquí contrapone a la libertad, partiendo de la misma libertad y dentro de sí, no queremos remitirle a los materialistas o a los comunistas, sino simplemente al *Dictionnaire de l’académie*, donde encontrará que la palabra *liberté*, se emplea con mayor frecuencia que en ningún otro sentido en el de *puissance*.<sup>88</sup>

Por ello, se reivindican continuadores de la tradición materialista<sup>89</sup> para la cual la libertad consiste en un *poder como dominio sobre las circunstancias y las condiciones en las que vive un individuo*, concepción opuesta a la de los idealistas para los cuales la libertad es autodeterminación o autoliberación, desembarazo respecto al mundo real, *imaginaria libertad del espíritu*:

Hasta el presente los filósofos definen de dos manera distintas la libertad: de una parte como poder, como dominio sobre las circunstancias y las condiciones en las que vive un individuo –por todos los materialistas–; de otra parte como autodeterminación, como desembarazo respecto al mundo real, como meramente imaginaria libertad del espíritu – por todos los idealistas, en particular los alemanes–.<sup>90</sup>

Dicho esto, no es en oposición al mundo como acontece la libertad humana sino *en y desde* el mundo. Y sólo en la medida en que los sujetos tienen el *control* sobre sus condiciones de vida.

Ahora bien, se trata del dominio de los individuos sobre sus circunstancias y condiciones de vida, no del dominio de las circunstancias sobre la vida de los individuos, hecho que acontece bajo el modo de producción capitalista.<sup>91</sup>

La libertad es entonces resultado de condiciones reales, no de un ideal fantástico; los sujetos se liberan de determinadas trabas reales, no de categorías. Los hombres sólo se liberan en la medida en que se lo prescribe y consiente no su ideal del hombre, sino *las*

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 357. *Sancho Panza* es el compañero de aventuras de Don Quijote de la Mancha, famoso personaje del escritor Miguel de Cervantes. Marx y Engels llaman burlescamente a Max Stirner San Max o Sancho.

<sup>89</sup> De acuerdo a Prior Olmos, dentro de la tradición materialista de la libertad se ubican filósofos como Bacon, Hobbes, Holbach y Helvetius. Cfr. *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, p. 181.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 683.

<sup>91</sup> Por ello, es fundamental analizar en qué medida, bajo qué mecanismos les es arrebatado a éstos el dominio sobre su propia vida. Esto lo explicaremos en el tercer capítulo.

*condiciones de producción existentes*.<sup>92</sup> La libertad supone un cambio del mundo, un cambio en las actuales condiciones de producción.

Hasta ahora hemos visto que la libertad para Marx y Engels no es una categoría absoluta o especulativa sino el producto de determinados procesos históricos de liberación, el resultado de la acción de los seres humanos sobre su propia vida. No es la libertad “*del hombre*” sino de individuos concretos. No se trata de liberarse de una limitación en general sino de satisfacer una necesidad particular y de crear un nuevo poder. No es autoliberación sino *poder* sobre las circunstancias y condiciones de vida humana. Pero, como bajo el modo de producción capitalista son éstas las que dominan la vida del hombre y no éste quien domina las condiciones de su propia existencia, la libertad implicaría un cambio en las condiciones de producción existentes –pues la libertad no existe separada o fuera del mundo sino sólo en éste–. Por tanto, la libertad implica una transformación de determinadas condiciones subjetivas y objetivas con el fin de que el sujeto recupere el control sobre su propia vida.

### *3.2 Las condiciones subjetivas de la libertad: práctica política y conciencia de clase*

En el *Manifiesto del partido comunista* podemos hallar los elementos que constituyen para Marx y Engels las condiciones subjetivas necesarias en la construcción de la libertad. Subrayaremos las que consideramos fundamentales: la práctica política y la conciencia de clase. Veremos en qué medida la unión de ambos elementos permite transformar de raíz la sociedad y, con ello, emancipar al proletariado y a la humanidad en su conjunto. En esta medida veremos cómo el proletariado es el agente de su propia autoemancipación.

Con la consolidación del capitalismo, la burguesía adquiere el monopolio de la política, resultado de su centralización económica, del hecho de que concentre los medios de producción. El Estado es la expresión de este poder. Así, la burguesía, ejerce su dominación de clase sobre las otras clases, particularmente sobre el proletariado, por medio del Estado, “La burguesía, después del establecimiento de la gran industria y del mercado universal, conquistó finalmente la hegemonía exclusiva del poder político en el Estado representativo

---

<sup>92</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 516.

moderno. El Gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa.”<sup>93</sup>

El proletariado, para destruir las bases de la sociedad burguesa y, con ello, las cadenas que lo atan, tiene que atacar la propiedad privada existente, la propiedad burguesa, pues ésta se mueve en el antagonismo entre capital y trabajo asalariado, es “la última y más acabada expresión del modo de producción y de apropiación de lo producido basado en los antagonismo de clase, en la explotación de los unos por los otros.”<sup>94</sup> Los comunistas –el sector más avanzado del proletariado, según Marx y Engels– no quieren eliminar la apropiación personal de los productos del trabajo, lo que quieren eliminar es la relación de sometimiento que está a la base de la propiedad burguesa que impide que una clase se apropie de los productos de su trabajo y que no viva más que para acrecentar el capital. Ante la indignación de los burgueses los comunistas –en voz de Marx y Engels– se exclaman:

Os horrorizáis que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en nuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad.<sup>95</sup>

Para ello, el proletariado tiene que conquistar el poder político, entendiendo por éste “la violencia organizada de una clase para la opresión de otra.”<sup>96</sup> La política tiene en la sociedad dividida en clases, un sentido de dominación. Pero la conquista de este poder tiene que ser a su vez la conquista de la democracia.<sup>97</sup>

En este sentido, el proletariado tiene que organizarse como clase dominante. Organizarse como clase significa asumir una posición antagónica frente a la burguesía y organizarse por medio de partidos políticos.

A partir de esto, puede empezar a transformar radicalmente el modo de producción: arrancar a la burguesía todo el capital, centralizar los instrumentos de producción en manos

---

<sup>93</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifiesto*, p. 10.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>97</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 33.

del Estado, aumentar la suma de las fuerzas productivas, entre otras medidas.<sup>98</sup> Al suprimir las antiguas relaciones de producción suprime, al mismo tiempo, las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y de las clases en general y, con ello, su propia dominación como clase.<sup>99</sup> En esta medida, desaparece la política como práctica de dominación.

La política como práctica de dominación, se convierte en su contrario en manos del proletariado: en la práctica de su propia autoemancipación, ya que por medio de ella transforma la realidad que lo somete. El poder político deja de parecer algo hostil y ajeno para el proletariado –como cuando lo ven encarnado en el Estado burgués– para apropiárselo ellos mismos.

La conciencia de clase del proletariado, es la conciencia que tiene de su propia situación y de su antagonismo con la burguesía. No es un dato inmediato, no es la conciencia de la que hablan los idealistas. Por el contrario, es la conciencia que el proletariado adquiere en la propia lucha contra la burguesía, pasando por diferentes niveles hasta llegar a la conciencia de la necesidad de la revolución.<sup>100</sup> De ser una masa amorfa y disgregada, el proletariado se constituye propiamente como clase.<sup>101</sup> De esta manera, se establece una relación dialéctica entre la práctica política y la conciencia de clase, pues ésta es fruto de la lucha pero al mismo tiempo la enriquece. Los partidos políticos son los mecanismos (teórico-práctico) que posibilitan impulsar la práctica política del proletariado en el camino de su autoemancipación. Al mismo tiempo, expresan el nivel de conciencia y de lucha de los proletarios. Así, el proletariado adquiere conciencia de la necesidad de una revolución radical, es decir, de transformar de raíz su sociedad, por medio de la práctica política revolucionaria,

es necesaria una transformación en masa de los hombres, que sólo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución* [...] la revolución no sólo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase *que derriba* salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases.<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> Cfr. *Idem*. El propio Engels matiza en el prefacio a la edición alemana de 1872 del *Manifiesto* que los pasos enumerados para la toma del Estado deben ser puestos a consideración según cada contexto histórico particular.

<sup>99</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 35.

<sup>100</sup> Cfr. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 198.

<sup>101</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 202.

<sup>102</sup> K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 82.

En este sentido, la práctica política revolucionaria resulta ser el vehículo por excelencia para la autoemancipación del proletariado.

La propuesta de Marx y Engels sobre la libertad implica la liberación de las condiciones propias del capitalismo mediante la práctica política y la conciencia de clase. De esta manera, se opone a la concepción burguesa, ya que mientras ésta supone –justifica y enaltece– la propiedad privada sobre los medios de producción y, con ella, la explotación de los trabajadores, la libertad que ellos reivindican supone la abolición de la propiedad privada misma.

En conclusión, para Marx y Engels la libertad implica una participación activa del proletariado en aras de transformar las relaciones de propiedad existentes. El proletariado conquista por sí mismo su libertad por medio de su acción, organización y conciencia, es el agente de su propia autoemancipación. Por tanto, la libertad, en un sentido opuesto a la libertad burguesa, es la autoemancipación del proletariado.<sup>103</sup>

La unión de la práctica política y la conciencia de clase se vuelve así indispensable en la construcción de una sociedad emancipada pues los sujetos no actúan por actuar sino sólo con la conciencia de la necesidad de su propia acción para transformar sus propias condiciones de existencia, y, dicha conciencia no surge de la nada ni de las propias contradicciones del capitalismo sino que se tiene que ir construyendo por medio de la acción misma.

Hemos analizado hasta ahora las condiciones subjetivas de la libertad para Marx y Engels. Pero estas mismas están condicionadas por determinadas condiciones objetivas. Analicemos ahora estas condiciones.

### *3.3 Las condiciones objetivas de la libertad*

---

<sup>103</sup> La toma del poder por parte del proletariado, así como la compleja transición del capitalismo al comunismo resultan ser temas complejos y dignos de un análisis específico. Aquí sólo nos interesa destacar la importancia de la práctica política como elemento indispensable para la emancipación del proletariado por sí mismo.

En *La ideología alemana*, los autores destacan ya la importancia del proletariado en la liberación humana. En este sentido, llevan a cabo un giro radical respecto a los filósofos idealistas en relación al problema de la liberación humana al poner en primer plano la actividad real material –y no sólo ideal–, al reivindicar la práctica política y al especificar cuál es la clase emancipatoria por excelencia –y no hablar del hombre en abstracto–.

Hemos visto a lo largo de estas páginas que para Marx y Engels la libertad no depende sólo de los sujetos, son necesarios factores externos a ellos, determinadas condiciones materiales e históricas de la emancipación. Los autores enfatizan constantemente un elemento: el desarrollo de las fuerzas productivas. Para que las condiciones de producción les permitan a todos los seres humanos una real satisfacción de sus necesidades, es fundamental *un desarrollo de las fuerzas productivas*<sup>104</sup> sin el cual sólo se reproduciría la escasez, con ello la pobreza, y por tanto, un conflicto inevitable entre seres humanos que lucharían por su supervivencia: “este desarrollo de las fuerzas productivas [...] constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior [...]”<sup>105</sup> En este sentido, dicho desarrollo permitiría, en un primer momento, asegurar las condiciones mínimas de existencia de una sociedad y, en un segundo momento, reducir el tiempo socialmente necesario para producir los valores de uso necesarios de esta sociedad, con lo cual podría dedicar su tiempo en otras labores. Por tanto, al asegurar las condiciones de existencia de una sociedad posibilitaría que en ésta no hubiese una clase que trabaje para otra.

El capitalismo es el modo de producción que ha engendrado las condiciones objetivas para un libre desarrollo de los individuos con el desarrollo de las fuerzas productivas.<sup>106</sup> Por ello, en el apartado del *Manifiesto* en el que analizan la literatura socialista, critican el hecho de que autores como Saint-Simon, Fourier u Owen, inventen leyes sociales o sociedades ideales en lugar de analizar las condiciones materiales, históricas de la emancipación: “En lugar de la acción social tienen que poner la acción de su propio ingenio; en lugar de las condiciones históricas de la emancipación, condiciones fantásticas”.<sup>107</sup> Las condiciones de la emancipación no habría entonces que buscarlas en la

---

<sup>104</sup> La siguiente cita de Marx aclara lo que significa el desarrollo de las fuerzas productivas: “Por *aumento en la fuerza productiva del trabajo* entendemos aquí [...] una *modificación en el proceso de trabajo* gracias a la cual se reduzca el tiempo de trabajo socialmente requerido para la producción de una mercancía, o sea que una cantidad menor de trabajo adquiera la *capacidad de producir una cantidad mayor de valor de uso*.” K. Marx, *El capital. Crítica a la economía política*. Tomo I/ Vol. 1 y 2. Libro primero, el proceso de producción del capital. México, Siglo XXI, 2010, p. 382.

<sup>105</sup> K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 36.

<sup>106</sup> Con relación a este punto podemos hallar contradicciones en el propio Marx. En textos como el *Manifiesto* parecería afirmar que el capitalismo es una etapa necesaria en la transición a una sociedad emancipada. Sin embargo, en textos posteriores (por ejemplo, en su correspondencia con los populistas rusos) se replantea la necesidad de pasar por el capitalismo para llegar a al comunismo, i.e., a una sociedad libre.

<sup>107</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifiesto*, p. 45. Cursivas nuestras.

*imaginación humana* sino en las *condiciones objetivas*, en el desarrollo de las fuerzas productivas. Este desarrollo de las fuerzas productivas es producto de la propia sociedad burguesa que revolucionó el modo de producción gracias a la industria moderna. La siguiente cita muestra el entusiasmo de los autores por dicho desarrollo:

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. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?<sup>108</sup>

Sin embargo, como vimos anteriormente, la propiedad burguesa resulta ser cada vez más un obstáculo para el desarrollo de estas fuerzas. Por ello, es necesario una revolución de las relaciones de propiedad burguesas que permita un empleo *emancipatorio* de las mismas.

Llegados a este punto, cabe precisar lo siguiente: el desarrollo de las fuerzas productivas *podría* sembrar las condiciones para una sociedad emancipada, sin embargo, todo depende de la lógica que subyazca dicho desarrollo pues bajo la lógica capitalista éstas se convierten en fuerzas destructivas para el ser humano, de ningún modo lo liberan sino que sirven para estrujarle más trabajo:

la *economización de trabajo* mediante el desarrollo de la fuerza productiva de trabajo de ningún modo tiene por objeto, en la economía capitalista, la *reducción de la jornada laboral*. Se propone, tan sólo, reducir el tiempo de trabajo necesario para la producción de *determinada cantidad de mercancías*. El hecho de que el obrero, habiéndose acrecentado la fuerza productiva de su trabajo, produzca por ejemplo en una hora 10 veces más mercancías que antes, o sea necesite para cada pieza de mercancía 10 veces menos tiempo de trabajo que antes, en modo alguno impide que se le haga trabajar 12 horas, como siempre, y que en las 12 horas deba producir 1.200 piezas en vez de las 120 de antes. E incluso existe la posibilidad de que simultáneamente se prolongue su jornada laboral, de tal modo que en 14 horas produzca 1.400 piezas, etc. [...] En el marco de la producción capitalista, el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo tiene por objeto *abreviar la parte de la jornada laboral* en la cual el obrero *tiene que trabajar para sí mismo*, y precisamente por eso *prolongar la otra parte de la jornada laboral*, en la que *aquél tiene que trabajar de balde para el capitalista*.<sup>109</sup>

Por lo tanto, la libertad implicaría el desarrollo de ciertas condiciones subjetivas (autoemancipación del proletariado por medio de la práctica política y de su conciencia de

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>109</sup> K. Marx, *El capital*, pp. 389-390. Esto último lo explicaremos con más detalle en nuestro tercer capítulo.



clase) y ciertas condiciones objetivas (el desarrollo de las fuerzas productivas y una transformación de las relaciones sociales de producción). Las vías para la liberación concreta del capitalismo son, por tanto, tanto subjetivas como objetivas. Veamos ahora el tipo de organización social en el los individuos realizarían su verdadera libertad según Marx.

### *3.4 La libertad real como superación del capitalismo*

La sociedad comunista que Marx y Engels proyectan en el *Manifiesto* y en *La ideología alemana*, es la materialización de una libertad más plena, es la sociedad en la que la libertad individual y la colectiva no entran en contradicción sino que se constituyen mutuamente. Solamente en una organización comunista es posible una libertad en la que cada uno es libre gracias a que todos son libres y en la que todos son libres porque cada uno es libre: “En la sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos.”<sup>110</sup> En este tipo de sociedad, la libertad personal y la comunidad no se contraponen sino que la primera se da gracias a la comunidad, “Solamente dentro de la comunidad [con otros tiene todo] individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal.”<sup>111</sup> En este sentido, cuando éste controla la producción de su vida material –y espiritual– y sus relaciones sociales, puede desarrollar las capacidades físicas e intelectuales que habitan latentes en su seno. Se hace de nuevo hincapié en la importancia del desarrollo de una “auténtica” comunidad –que controle ella misma su producción y sus relaciones sociales y elimine la división coercitiva del trabajo– y no la comunidad ficticia que es el Estado, para permitir el desarrollo de una libertad personal en un sentido más pleno.<sup>112</sup> “En los sustitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro

---

<sup>110</sup> K. Marx, F. Engels, *Manifiesto*, p. 35.

<sup>111</sup> K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 86-87.

<sup>112</sup> “La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación.” *Ibid.*, p. 87.

de las relaciones de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase.”<sup>113</sup> La libertad, a lo largo de la historia, ha sido accesible sólo para unos cuantos, situación que terminaría con el comunismo en donde todas y todos gozarían de libertad en un sentido más pleno.<sup>114</sup>

En la sociedad comunista, los seres humanos dejarían de comportarse ante sus propios productos como ante algo ajeno a ellos, volverían a hacerse dueños de su propia producción material y, por tanto, de su actividad esencial misma, al apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas existentes.<sup>115</sup> Al mismo tiempo, se harían dueños de sus relaciones con otros seres humanos. De esa manera, retomarían el control sobre su propia vida, se volverían dueños de su propia existencia. Para Marx y Engels, el comunismo no es un ideal, un no-lugar, sino un estado objetivamente posible (gracias al desarrollo de las fuerzas productivas que propició el capitalismo), un movimiento real, no puede alcanzarse simplemente al proclamarse la *idea* de comunismo sino mediante la práctica política. El comunismo termina necesariamente con la propiedad privada y con cualquier tipo de sujeción entre seres humanos.

En el comunismo se da “el desarrollo de los individuos como individuos totales”<sup>116</sup>. Su trabajo –como actividad enajenada– se convierte en propia actividad<sup>117</sup>, situación que había sido invertida en el capitalismo en donde el trabajo, como forma negativa de la creación de la vida material, había pasado a un primer plano. Bajo el comunismo, hombres y mujeres, tienen bajo su control los poderes materiales o fuerzas productivas y suprimen la división del trabajo.

La verdadera libertad individual acontece cuando los individuos toman el control de su propia vida, cuando establecen verdaderos lazos sociales, cuando estos lazos no resultan ajenos a ellos:

---

<sup>113</sup> *Idem.*

<sup>114</sup> El argumento de Marx y Engels aquí presente parece contradecir aquellas interpretaciones de su obra que ven en ellos la negación de la libertad personal en aras de la afirmación de la libertad de la comunidad. Incluso frente al liberalismo, que tanto defiende la libertad individual, el materialismo de Marx defiende más profundamente la libertad individual en la medida en que cuestiona el fundamento de la lógica capitalista que, en tanto que es coercitivo por basarse en la explotación, imposibilita una libertad plena para todas y todos.

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 79.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>117</sup> El trabajo que se actualiza en el comunismo, como propia actividad, como actividad vital, será analizado con detenimiento en el siguiente capítulo.

con la comunidad de los proletarios revolucionarios, que toman bajo su control sus condiciones de existencia y las de todos los miembros de la sociedad, sucede cabalmente lo contrario; en ella toman parte los individuos en cuanto tales individuos. Esta comunidad no es otra cosa [...] que la asociación de los individuos [...] que entrega a su control las condiciones del libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación y por medio de la división del trabajo, se habían convertido en un vínculo ajeno a ellos.<sup>118</sup>

En el comunismo los individuos controlan, cada uno y conjuntamente, sus propias condiciones de existencia. En él acontece realmente el poder de los individuos sobre sus condiciones de vida. Por tanto, en este tipo de sociedad los individuos son totalmente libres.

En conclusión, el comunismo, como superación de las condiciones propias del capitalismo, es la materialización de la verdadera libertad para Marx en tanto que en él los seres humanos tienen realmente el control sobre sus condiciones de vida. La libertad en el comunismo es, por tanto, individual y comunitaria; es una realidad subjetiva y objetiva.

#### *4. El sujeto histórico de la emancipación en Marx y Sánchez Vázquez*

##### *4.1 El proletariado como sujeto histórico de la emancipación*

Para Marx y Engels, la libertad no puede ser pensada en función de seres humanos abstractos, como mera conciencia, es necesario ser más específicos sobre el tipo de sujeto que puede llevar a cambio la transformación radical de la sociedad, que permita romper con la situación de sometimiento de la humanidad. En la sociedad capitalista existe una clase que, por su propia condición objetiva, está “condenada” a encabezar la lucha por la emancipación humana: el proletariado.

El *Manifiesto* expresa claramente que el proletariado es el sujeto de la revolución contra la burguesía, más precisamente, contra el modo de producción capitalista.

Los proletarios son *producto* de la moderna sociedad burguesa, gracias a que se venden como mercancías, es posible el acrecentamiento de capital.<sup>119</sup> Pero, en la medida en que son la única mercancía que permite el acrecentamiento de capital –gracias a su trabajo–, son el

---

<sup>118</sup> *Idem.*

<sup>119</sup> Cfr. K. Marx, F. Engels, *Manifiesto*, p. 16.

arma que permite derribar a la burguesía: “Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte [el desarrollo de las fuerzas productivas]; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*.”<sup>120</sup> El proletariado, es el producto más peculiar del capitalismo, “De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria.”<sup>121</sup> Y dado que el proletariado no tiene propiedad alguna, dado que no tiene nada que perder, está “destinado” a destruir la propiedad existente, esto es, la propiedad privada burguesa. Por tanto, dada su propia condición objetiva, el proletariado es el sujeto de la emancipación por excelencia, tiene un papel histórico que cumplir.

Pero no se trata de una lucha del proletariado sólo a favor de los proletarios, sino que “El movimiento proletario es un movimiento propio de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría.”<sup>122</sup> En la medida en que el proletariado destruye las bases de la sociedad capitalista al destruir la propiedad privada, no sólo se libera como clase sino que libera a la sociedad en su conjunto.<sup>123</sup>

Por su parte, Sánchez Vázquez, en su *Filosofía de la praxis*, también cree que el proletariado tiene la misión de transformar radicalmente la sociedad capitalista mediante su lucha de clase, siendo la clase que más directamente está vinculada a la producción, y que esta lucha está inscrita, “como una posibilidad y necesidad del propio desarrollo histórico-social al agudizarse la contradicción entre el carácter social de la producción y la apropiación privada de los medios de producción.”<sup>124</sup> Pero, no basta con que objetivamente sea la clase más propicia para subvertir el orden existente, es necesario que se den las condiciones subjetivas para ello. El proletariado tiene que tomar conciencia de su misión histórica y luchar organizadamente como clase de acuerdo a ello. Por ello, *el proletariado es la clase revolucionaria por excelencia*,<sup>125</sup>

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>123</sup> “la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la emancipación de los trabajadores, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción, y todas las relaciones serviles son sólo modificaciones y consecuencias de esta relación.” Karl Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 2009, p. 118.

<sup>124</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 357.

<sup>125</sup> Cfr. *Idem*.

la misión de la clase obrera es hoy más necesaria que nunca no sólo en los países capitalistas desarrollados sino en los coloniales y dependientes, para asegurar revolucionariamente una independencia no sólo política sino económica. Ninguna clase, en definitiva, puede sustituirla plenamente en esta misión.<sup>126</sup>

#### 4.2 El sujeto plural de la emancipación según Sánchez Vázquez

No obstante, es posible percibir a lo largo de la obra de Sánchez Vázquez, considerables cambios respecto a su concepción del sujeto de la emancipación. Si bien en su *Filosofía de la praxis*<sup>127</sup> defiende la idea del proletariado como el sujeto de la emancipación por excelencia, en un texto posterior como “Racionalidad y emancipación en Marx” no señala qué clase es la que impulsa o encabeza la emancipación humana sino que se limita a señalar el carácter de clase de la misma, de lo que se trata es de “transformar el mundo en una dirección liberadora; de clase, primero, y universalmente humana después.”<sup>128</sup> En la medida en que la sociedad está dividida en clases, la liberación tiene necesariamente un carácter de clase. Se trata, por tanto, de “una liberación que pasa, en primer lugar, por la de las clases más explotadas y dominadas.”<sup>129</sup>

En textos posteriores como “Actualidad e inactualidad del Manifiesto Comunista” o “Por qué ser marxista hoy”, cuestiona la idea de un único sujeto de la historia. En la medida en que las contradicciones de las sociedades actuales no son sólo de clase, sino que son también étnicas, religiosas, de género, etc., es necesario pensar en un *sujeto plural*, que abarque tanto al proletariado como a otros sujetos políticos con gran relevancia en las disputas políticas del siglo XX y XXI –como los grupos feministas, los indígenas–. Para Sánchez Vázquez, no puede establecerse *a priori* la composición de los sujetos políticos, la realidad misma exige agentes sociales diversos, de ahí que los obreros no puedan seguir considerándose el sujeto histórico por excelencia. “Hoy no puede sostenerse que la clase obrera sea el sujeto central y exclusivo de la historia, cuando la realidad muestra y exige un sujeto plural, cuya composición no puede ser inalterable o establecerse *a priori*.”<sup>130</sup>

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>127</sup> Nos basamos en la edición de 1980.

<sup>128</sup> A. Sánchez Vázquez, “Racionalidad y emancipación en Marx”, p. 27.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>130</sup> A. Sánchez Vázquez, “Por qué ser marxista hoy”, p. 114. Estamos de acuerdo con Sánchez Vázquez en que hoy en día es necesario reivindicar un sujeto de la emancipación que sea plural. No puede establecerse *a priori* la composición de los actores revolucionarios ya que ello implicaría someter la realidad a nuestros

## 5. Algunos presupuestos ontológicos de la libertad en Marx

Hasta ahora hemos analizado el problema de la libertad en Marx y Sánchez Vázquez desde una perspectiva histórico-política que supone una transformación del modo de producción capitalista. Veremos a lo largo de este apartado qué es el ser humano para Marx y, con base en ello, cómo habría que pensar la libertad.

En *La ideología alemana*, Marx y Engels se burlan de la supuesta propia individualidad que tanto defiende Stirner. Para él, la propia individualidad es la que define al hombre; su conciencia y su cuerpo, que son de su propiedad, constituyen su ser. Al hombre se le puede azotar, se le puede esclavizar, puede perder su libertad, pero sigue siendo él mismo, *suyo propio*; en la medida en que se pertenece, *es*, “Aquello mismo en que se manifiesta el poder y la propia individualidad del esclavista, el hecho de que se le azote precisamente a *él* y no a otro, de que sean precisamente *sus* huesos los que “crujan” y *sus* fibras las que se estremezcan, sin que él pueda hacer nada para evitarlo, es considerado aquí por nuestro santo como una prueba de su propia individualidad y de su poder.”<sup>131</sup> Pero para Marx y Engels esta propia individualidad es una suerte de quimera de la cual se burlan con júbilo.<sup>132</sup> La supuesta propia individualidad se halla siempre bajo la influencia de factores externos tales como un determinado modo de producción y la división del trabajo: “Si, por ejemplo, le toca en suerte trabajar como oficial cerrajero en Willenhall, la ‘propia individualidad’ que se le *imponga* consistirá en una deformación de los huesos de la cadera, que le producirán una ‘pata de atrás’ ”.<sup>133</sup> Como se puede leer en estas líneas, la propia individualidad se halla sometida por condiciones que ella *no elige* sino que le *son*

---

esquemas. Del hecho de que el proletariado sea la clase que produce directamente la riqueza material en el capitalismo no se sigue que sea el sujeto revolucionario por excelencia. No hay una relación de causa y efecto entre lo económico y lo político. Marx mismo mostró que la conciencia de clase no es un dato inmediato sino que surge de un proceso histórico de lucha. La clase obrera es potencialmente revolucionaria como también es potencialmente reaccionaria (lo cual ya ha sido demostrado a lo largo del siglo XX). Frente a ciertas lecturas dogmáticas de Marx que en la actualidad siguen reivindicando un único sujeto de la emancipación, la lectura de Sánchez Vázquez resulta una de las más sensibles a las transformaciones de la realidad. Asimismo, creemos que el capitalismo no es concebible sin la opresión a las mujeres y sin los procesos de colonización en América. En este sentido, no es posible escindir los distintos tipos de opresión. Por tanto, es necesario no darle la espalda a la realidad, sino teorizar desde la misma y, a partir de individuos concretos y situaciones históricas concretas, reflexionar en torno a los nuevos agentes revolucionarios.

<sup>131</sup> K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 359.

<sup>132</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 360-361.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 478. Cursivas nuestras.

*impuestas*. Y estas condiciones externas no son sólo instituciones políticas como el Estado, sino condiciones materiales, objetivas, como el modo de producción mismo y la división del trabajo.

Así pues, no existe tal naturaleza interior que no esté condicionada por factores exteriores: “El verdadero socialista [...] olvida que tanto la ‘naturaleza interior’ del hombre como su ‘conciencia’ acerca de ella [...] su ‘razón’ han sido en todos los tiempos un producto histórico [...] su ‘naturaleza interior’ corresponde a esta ‘coacción exterior’.”<sup>134</sup>

Para ellos, la individualidad no es sino un *producto* social e histórico.<sup>135</sup> Factores como la división del trabajo, la separación del campo y la ciudad, el intercambio mundial son realidades históricas –propias del capitalismo– que atraviesan a los seres humanos y los constituyen, a pesar de ser ellas mismas producto de acciones humanas. Los seres humanos son seres sociales e históricos en la medida en que la historia y la sociedad los constituyen y en tanto que ellos mismos construyen su propia historia y su entorno social.

Por tanto, a partir de esta crítica a la propia individualidad de Stirner podemos concluir que para Marx y Engels, el individuo no puede ser explicado por sí mismo, como un ente aislado de todo lazo social, ni como mera conciencia, sino sólo en relación a los otros individuos y desde una perspectiva histórica.

Por eso, para ellos “la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales.”<sup>136</sup> Contrariamente a lo que piensan los filósofos idealistas que explican a los individuos a partir de sí mismos, de una supuesta esencialidad, para nuestros autores “los individuos se hacen *los unos a los otros*, tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos”<sup>137</sup>; es necesario explicarlos desde sus relaciones sociales concretas que varían históricamente.

Por otro lado, en la *Introducción de 1857*, Marx problematiza los conceptos de sociedad civil y de individuo utilizados por Adam Smith y David Ricardo, y sienta las bases para pensar al ser humano como un ser social y, con ello, posibilita pensar la libertad en un sentido social.

---

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 578.

<sup>135</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 40.

Marx critica el concepto de sociedad civil propio del capitalismo como un conglomerado de individuos aislados, independientes de todo lazo social, unidos por nexos contingentes, “En esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales”<sup>138</sup>, “Solamente al llegar el siglo XVIII, con la “sociedad civil”, las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior.”<sup>139</sup> En contraposición a esta visión que desprende el carácter social de lo humano, para Marx el individuo es un producto social, un producto de una relación socialmente determinada: “Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada”<sup>140</sup>.

Muestra cómo en ciertos periodos de la historia de la humanidad el ser humano ha sido dependiente de un particular tipo de comunidad (familia, tribu, comunidad),

Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo [...] como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar, y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esta familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus.<sup>141</sup>

Para Marx, el ser humano es *un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad*.<sup>142</sup> Es un ser social, un producto de determinadas relaciones sociales.

Asimismo, cuestiona el método de los economistas políticos clásicos que consiste en recurrir a un pasado remoto, inmemorial, esto es, salirse del terreno histórico concreto para explicar al ser humano y sus relaciones,

A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII –que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI– se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. Según la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia.<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> K. Marx, *Introducción general a la crítica de la Economía Política de 1857*, p. 33.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 34. En *La ideología alemana* señala que “El término de sociedad civil apareció en el siglo XVII, cuando ya las relaciones de propiedad se habían desprendido de los marcos de la comunidad antigua y medieval. La sociedad civil en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía”, K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 38.

<sup>140</sup> K. Marx, *Introducción de 1847*, p. 34.

<sup>141</sup> *Idem.*

<sup>142</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>143</sup> *Idem.*



Para ellos, el individuo no es un resultado histórico sino más bien un resultado de la naturaleza. Esta concepción del individuo es en realidad una *naturalización* de un tipo de individuo producto de determinado contexto histórico, de la época que transita del feudalismo a la sociedad moderna capitalista. Marx se refiere a este método como “robinsonadas”<sup>144</sup>, que explica las relaciones sociales a partir de la suposición *a priori* de una esencia humana, de un sustrato transhistórico y, al mismo tiempo, explica esta supuesta esencialidad a partir de relaciones sociales particulares, propias del capitalismo. Así, estas robinsonadas naturalizan determinados rasgos humanos productos del modo de producción capitalista.

Por tanto, para Marx el concepto de sociedad civil –y de individuo aislado– no se sostiene por carecer de perspectiva histórica, por eternizar un tipo de relación específico y por afirmar la existencia de individuos abstractos para los cuales los lazos sociales son algo secundario y contingente, lo cual no se sostiene si se piensa en individuos concretos, situados históricamente. La libertad, desde esta perspectiva burguesa, tendría que ser necesariamente una cuestión individual –dada la propia naturaleza del individuo– y transhistórica. Sin embargo, desde la perspectiva de Marx, dado el carácter histórico y social del individuo, la libertad es necesariamente un producto histórico y es social.

Veamos ahora el lugar que ocupa la producción en la constitución del ser humano en tanto que ser histórico para Marx.

La *producción de la vida material* es el presupuesto de toda vida humana, es el primer hecho histórico. Los seres humanos se distinguen de los demás animales porque producen sus medios de vida. No sólo interesa el *qué* de la producción sino el *cómo*, el modo de producción (en el que se expresan elementos históricos, sociales y culturales). La producción de la vida consiste en una doble relación natural –en la que los individuos, en tanto organización corpórea que son, satisfacen sus necesidades vitales por medio de la naturaleza– y social –pues supone siempre la cooperación entre individuos–.<sup>145</sup> Por un lado, es una relación entre el ser humano y la naturaleza en la que éste asegura su propia existencia al transformar la naturaleza (se transforma a sí mismo al transformarla). Por otro lado, esta relación con la naturaleza está mediada por determinada organización social, por

---

<sup>144</sup> Pues al igual que Robinson Crusoe, que logra sobrevivir solo en una isla, la existencia de la sociedad está supuesta de antemano.

<sup>145</sup> Cfr. K. Marx, F. Engels, *La ideología alemana*, p. 30.

la forma en que los individuos cooperan entre sí. *Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material.*<sup>146</sup> Y al producir su vida material se produce a sí mismo. Así, el modo de producción no sólo da cuenta de la reproducción de la existencia física de los individuos, sino de un determinado modo de vida, de su ser social. “Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* lo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.”<sup>147</sup>

La concepción materialista de la historia consiste, fundamentalmente, en explicar el desarrollo histórico a partir del proceso real de producción, explicando la producción material de la vida y la forma de intercambio correspondiente. A diferencia de la filosofía idealista alemana, para la cual la fuerza propulsora de la historia es la crítica, para el materialismo histórico esta fuerza es la revolución.

La historia no puede explicarse sin tomar en cuenta las fuerzas productivas y las formas de intercambio social correspondientes, no puede explicarse a partir de una supuesta esencialidad humana ni del concepto de hombre. La historia tiene que explicarse a partir de su fundamento real, material. A la par, la teoría tiene que explicarse en función de las relaciones reales existentes. Los cambios decisivos en la historia se dan, para ellos, por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales o modo de intercambio.<sup>148</sup>

Por lo tanto, esta concepción materialista de la historia cuya premisa es la producción de la vida material, señala ya la importancia de la práctica como rasgo característico del ser humano. Ésta ha de ser un concepto a desarrollar ampliamente en el siguiente capítulo.

En conclusión, en la medida en que el ser humano es un ser social, histórico y práctico, la libertad tiene que ser pensada en relación a sus rasgos propios, por tanto, la libertad se realizaría en sociedad, sería histórica y práctica a la vez.

## 6. Actualización de algunas tesis marxianas en torno al tema por Sánchez Vázquez

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>147</sup> *Ibid.*, pp. 19-20.

<sup>148</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 86.

La lectura de Sánchez Vázquez de la obra de Marx, nos ayuda a poner en cuestión algunas de sus tesis que atañen directamente al problema de la libertad.

En primer lugar, habría que desechar cierta visión determinista de la historia que enfatiza el papel de las leyes objetivas, en la cual se considera que la victoria del proletariado –y con ello, el comunismo– es inevitable. Esto implica sobrevalorar las condiciones objetivas por encima de las subjetivas, implica dejar de lado o relegar a un segundo plano la práctica política como vía para la emancipación, al mismo tiempo que se olvida que el ser humano es quien construye la historia.

Asimismo, la tesis de las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, en las que éstas frenarían a aquellas, resulta no ajustarse con la realidad, ya que el sistema capitalista nos muestra hoy en día que las relaciones burguesas no han frenado en lo más mínimo el desarrollo de las primeras –lo único que han hecho, como bien lo señala Marx, es hacer de éstas fuerzas destructivas para el ser humano y la naturaleza–.

La necesidad del desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas, es puesta en cuestión por el filósofo español. Éste sostiene que no se puede seguir reivindicando la tesis de Marx en la medida en que dicho desarrollo minaría la base natural de la existencia humana, es decir, entraría inevitablemente en contradicción con la vida en el planeta que sí tiene un límite. El desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas trae consigo la destrucción de la naturaleza.

Este breve análisis del texto de S. V. nos ha permitido ahondar en los puntos anteriormente expuestos en torno al problema de la libertad en la obra de Marx. Nos permite poner en perspectiva varias tesis de Marx que, por el contexto en el que se encontraba él y en el que nos encontramos nosotros, resulta necesario actualizar.

En conclusión, hemos visto a lo largo de este primer capítulo qué es la libertad para Marx y Sánchez Vázquez. La lectura de Sánchez Vázquez nos permitió subrayar el aspecto emancipador y racional de la obra de Marx, en la que se conjugan las condiciones objetivas de la liberación así como las subjetivas, lo necesario y lo posible. Asimismo, nos ayudó a enfatizar el aspecto dialéctico, teórico y práctico del concepto materialista de libertad. Posibilitó poner en perspectiva la tesis de Marx del proletariado como sujeto revolucionario por excelencia, para destacar la importancia de un sujeto plural. Por último nos permitió

replantear algunas ideas de Marx en torno al tema (su concepción de la historia y el papel de las fuerzas productivas).

Vimos en qué medida Marx se opone a las concepciones idealista y burguesa sobre la libertad. La crítica de Marx a los ideólogos alemanes consiste, fundamentalmente, en evidenciar cómo éstos hacen de la libertad una simple cuestión especulativa, desvinculada de la realidad. Su crítica a la concepción burguesa de la libertad consiste en hacer de ésta una cuestión más formal que real y meramente mercantil. Este concepto de libertad resulta ser un encubrimiento de las relaciones de explotación bajo el capitalismo, de relaciones que, en su esencia, niegan la libertad humana. Posteriormente, analizamos algunos elementos para comprender la libertad en un sentido materialista. Para Marx, la libertad es el poder que tienen los seres humanos sobre sus condiciones de vida. Ésta implica determinadas condiciones subjetivas y objetivas. Asimismo, señala cómo sería la libertad en sociedades que se rigieran con otra lógica. Por último, analizamos por qué el proletariado es el sujeto histórico por excelencia y los presupuestos para pensar la libertad en función de la concepción del ser humano como ser histórico, social y práctico.<sup>149</sup>

---

<sup>149</sup> Gracias a la concepción del ser humano como un ser social, es posible pensar la libertad en términos que vayan más allá de la tradición liberal –en la que predomina una concepción individualista de la misma– para pensarla desde su entramado social. En este sentido, no estamos pensando en la libertad únicamente como si se tratase del atributo de un sujeto individual, sino en la dimensión social y material de la misma. Como ya lo hemos desarrollado a lo largo de estas páginas, no es posible explicar al sujeto desde sí mismo ni desde una individualidad pura, aislada de los otros sino que ésta siempre se encuentra mediada por factores externos y por los otros. El ser humano es un ser social en la medida en que la sociedad lo constituye y porque él mismo construye sus relaciones. En pocas palabras, nos hacemos los unos a los otros. Sólo dotamos de sentido nuestra existencia en sociedad y sólo desde ésta nos formamos como sujetos. No habría que pensar lo social como una camisa de fuerza sino como algo que es condición pero que siempre se transforma en la medida en que es construcción.

## Capítulo II: En torno a la praxis en Marx y Sánchez Vázquez

Podríamos decir que la reflexión en este trabajo parte de *qué es la libertad*, a *cómo se construye* (cuáles son los supuestos que permiten hablar de libertad en Marx y Sánchez Vázquez). Por ello, si en el capítulo anterior analizamos qué elementos debe incluir una concepción marxista de la libertad, en este capítulo nos detendremos en el concepto que creemos más relevante para dicha caracterización de la libertad: la praxis. Las preguntas implícitas a lo largo de estas páginas son: ¿qué es la praxis?, ¿cómo construir la libertad por medio de la praxis?

### 1. La praxis en Marx

#### 1.1 La praxis productiva

##### 1.1.1 El trabajo en los Manuscritos económico-filosóficos

Responder a la pregunta *qué es la praxis en Marx* no es asunto fácil ya que en su obra no encontramos un análisis sistemático de este concepto. Sin embargo, es posible definirlo a partir de varias de sus obras. Trataremos de definir la praxis en Marx desde una perspectiva amplia, esto es, intentaremos vislumbrar no sólo la dimensión política sino también la dimensión productiva. Para ello, responderemos a la pregunta *qué es el trabajo para Marx*, como forma particular de praxis. Analizaremos ciertos pasajes del apartado sobre el trabajo enajenado del primer *Manuscrito* de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y el primer apartado del capítulo V de *El capital*, ya que a partir de dichas páginas es posible caracterizar el trabajo como un rasgo distintivo del ser humano.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Si en el primer capítulo mencionamos la relación intrínseca entre seres humanos y entre éstos y su historia, en este segundo capítulo veremos la relación intrínseca entre éstos y la naturaleza por medio del trabajo. En este sentido, hay una relación de continuidad entre ambos capítulos.

¿Qué es el trabajo para Marx?, ¿es una actividad impuesta por la lógica de acumulación capitalista o es un rasgo inherente a los seres humanos? La respuesta a estas alternativas es en ambos casos afirmativa, lo cual resulta evidentemente contradictorio. No obstante, dicha contradicción se resolverá una vez que analicemos en qué consiste el trabajo. Veremos que el trabajo se actualiza en el capitalismo como trabajo enajenado pero, por otro lado, no es posible pasar de largo la dimensión propiamente humana del trabajo, esto es, el espacio en el cual los seres humanos se realizan como tales en una relación orgánica con la naturaleza –dimensión que bajo el modo de producción capitalista parece estar suspendida–.

Analicemos primero el trabajo como el aspecto más propio del ser humano, supuesto desde el cual le fue posible a Marx erigir su crítica a la enajenación y explotación capitalistas. En este sentido tenemos que hacer abstracción de la forma enajenada del trabajo descrita en los *Manuscritos de 1844*, para comprender en qué consiste el trabajo más allá de la forma que adquiere bajo el capitalismo.

En los *Manuscritos* podemos rastrear una concepción del trabajo como rasgo distintivo de los seres humanos. El trabajo es el proceso mediante el cual el ser humano se relaciona con la naturaleza objetivándose en ella, es decir, produciendo objetos en la naturaleza que son el resultado o la síntesis de su propia actividad. El trabajo implica para Marx – influenciado por Hegel– necesariamente la objetivación, esto es, la creación de objetos, “La realización del trabajo es su objetivación.”<sup>2</sup> No hay trabajo que no genere algo fuera del sujeto que produce, no hay trabajo que no rebase el ámbito meramente subjetivo. El hombre objetiva sus fuerzas esenciales. La objetivación es esencial para el hombre pues la producción es autoproducción humana.<sup>3</sup>

En este sentido, el trabajo implica necesariamente una relación con la naturaleza, “El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Ésta es la materia en que su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce.”<sup>4</sup> El trabajo es un proceso de *apropiación* del mundo exterior, proceso que no significa

---

<sup>2</sup> K. Marx, “El trabajo enajenado” en *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 106.

<sup>3</sup> La objetivación hace posible la enajenación pero no son lo mismo, esto lo aclararemos en el siguiente capítulo.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 107.

dominación en un sentido coercitivo o impositivo, sino más bien aprehensión o significación humana de la naturaleza.

El trabajo es, asimismo, una actividad vital: “El trabajador *pone su vida* en el objeto [...]”<sup>5</sup> La vida misma del trabajador está en juego en el sentido de que, por un lado, *gasta, consume* sus propias fuerzas vitales, su propia energía física y espiritual y, por otro lado, *crea*, da vida a algo que antes no estaba ahí. El trabajo es la *vida productiva misma*, la *vida que crea vida*.<sup>6</sup>

A partir de la crítica de Marx al trabajo enajenado, podemos inferir el sentido opuesto a éste que él reivindica. Cuando escribe “el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser”<sup>7</sup>, de manera implícita, está diciendo que el trabajo bajo el modo de producción capitalista se convierte en algo externo al trabajador cuando *esencialmente éste podría ser* expresión de su ser. Opone lo que *en los hechos* sucede con lo que *podría* suceder bajo una lógica no enajenante, “en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu.”<sup>8</sup> De esto podemos suponer que el trabajo no enajenado, como actividad vital, sería un proceso mediante el cual el ser humano se afirmaría, se sentiría feliz y desarrollaría una libre energía física y espiritual. Marx asocia la actividad productiva a la acción, a la fuerza y a la generación, al campo de la actividad y no de la pasividad, al ámbito de la vida y no del aniquilamiento. La enajenación invierte los términos de la actividad productiva pues hace de la *acción* mera *pasión*, de la *fuerza*, *impotencia*, de la *generación*, *castración*<sup>9</sup> y, como diría Marx, “qué es la vida sino actividad”.<sup>10</sup>

Asimismo, para problematizar hasta qué punto penetra la enajenación, Marx analiza cómo ésta hace al ser humano extraño a su propia vida genérica. Ahora bien, ¿qué es la vida genérica? El carácter genérico del ser humano remite a lo más propio de sí mismo, que tiene que ver con su capacidad de transformar a la naturaleza y, con ello, a sí mismo. Es la *universalidad* constitutiva del ser humano, su carácter de especie, que se manifiesta en la

---

<sup>5</sup> *Idem*. Las cursivas son nuestras.

<sup>6</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>8</sup> *Idem*.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 111.

<sup>10</sup> *Idem*.

relación esencial que mantiene con la naturaleza, por una parte, y con los otros seres humanos, por otra. Mediante el concepto de vida genérica –retomado de Feuerbach<sup>11</sup>– se hace patente la disposición *universal* presente en el ser humano con la cual *hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico*<sup>12</sup>, muestra su carácter inherentemente libre en la medida en que esta universalidad se manifiesta como una multiplicidad de posibilidades de dar forma al mundo.

Podríamos sustituir el concepto de vida genérica con el de esencia humana, por referirse ambos a lo más característico, a lo más propio que hay en el ser humano pero con ello no queremos señalar un sustrato inmutable, eterno, sino la relación fundamental entre éste y la naturaleza y entre los seres humanos mismos –que por supuesto, se transforma con el tiempo y conforme a las distintas configuraciones sociales–. Así, la naturaleza no es algo ajeno y exterior al ser humano sino al contrario, constituye su *cuerpo inorgánico*.<sup>13</sup> Le brinda, por un lado, los elementos con los cuales subsistir (alimento, vestido) y, por otro, los medios con los cuales llevar a cabo su actividad vital (medios de producción). El ser humano necesita de la naturaleza, vive de ella, por ello es cuerpo suyo; es inorgánico en el sentido en que ella misma “no es cuerpo humano”<sup>14</sup>, no es propiamente un órgano suyo. Y, al mismo tiempo, el hombre es una parte de la naturaleza, se encuentra, de esta manera, ligada consigo misma.

Pero falta todavía por determinar un elemento fundamental del trabajo humano: “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.”<sup>15</sup> La dimensión consciente y libre es, por tanto, primordial para la actividad humana. “El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia.”<sup>16</sup> La libertad de su actividad vital consiste en que ésta se encuentra *mediada* por su conciencia y su voluntad, a diferencia de los otros animales cuya actividad vital no se halla mediada sino que se vincula de manera inmediata con el mundo. Y esta mediación es la que le da su dimensión universal.

---

<sup>11</sup> Cfr. A. Sánchez Vázquez, *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. México, UNAM/Itaca, p. 94.

<sup>12</sup> Cfr. K. Marx, *op. cit.*, p. 111.

<sup>13</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>15</sup> *Idem.* Cursivas nuestras.

<sup>16</sup> *Idem.*



Los seres humanos no sólo necesitan, pues, de la naturaleza para poder vivir, sino que ellos también a su vez la crean, producen un mundo objetivo. En este sentido, vemos que la vida genérica humana no es definible por sí misma sino que implica necesariamente una relación con la naturaleza en la cual se objetiva. De esta manera, podemos constatar que el ser humano no se explica simplemente desde la interioridad, ni desde una dimensión puramente subjetiva o intelectual sino que implica de suyo un proceso de objetivación:

es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la *objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él.<sup>17</sup>

Con base en lo anterior podemos afirmar que para Marx el carácter genérico del hombre no se reduce a su carácter consciente –como para Feuerbach–, lo fundamental está en el tipo de relación real que el hombre mantiene consigo mismo y en el tipo de actividad vital consciente que desarrolla: su objetivación por medio del trabajo.<sup>18</sup>

Mientras que los otros animales producen unilateralmente, es decir, producen para cubrir una necesidad física inmediata, el ser humano produce universalmente, esto es, “produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella”<sup>19</sup>. Por eso la enajenación resulta profundamente desgarradora, ya que los trabajadores sólo producen para satisfacer sus necesidades, para mantener su existencia física, es decir, reducen la complejidad, la diversidad de su actividad a la reproducción de su vida animal, menoscaban su universalidad. La vida genérica misma se convierte en un simple medio para mantener la existencia física.

Asimismo, la vida genérica implica una relación intrínseca entre seres humanos, esto es, así como no se les puede explicar a partir de sí mismos sino sólo desde su relación con el mundo objetivo, tampoco se les puede explicar sin el vínculo orgánico que hay entre ellos, “la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana [...] toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>18</sup> Cfr. A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 233.

<sup>19</sup> K. Marx, *op. cit.*, p. 113.

expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro.”<sup>20</sup> La socialidad es, por tanto, un rasgo inherente a los seres humanos. El ser humano se halla vinculado esencialmente, por medio de su actividad consciente y libre, tanto a la naturaleza como a los otros. Y sólo le es posible relacionarse consigo mismo desde ambas perspectivas.

Hemos visto hasta ahora en qué medida el trabajo, como actividad vital consciente y libre sería algo esencial en el ser humano, una potencialidad no actualizada. Adelantándonos a nuestro cuarto capítulo, podríamos afirmar que el trabajo es verdaderamente el espacio donde acontece la libertad humana, pensando la libertad como el poder que tienen los seres humanos sobre las condiciones de su propia existencia, como la transformación de lo subjetivo y de lo objetivo, de la práctica y la teoría, de la libertad individual y de la comunitaria.

Analicemos ahora si este aspecto esencial del trabajo desaparece en una obra en la que el lenguaje especulativo es dejado de lado por Marx en pos de un análisis científico de las leyes objetivas del modo de producción capitalista. Veamos si Marx desecha la caracterización ontológica del trabajo o si, al contrario, ésta le permite construir su crítica al capitalismo. En este sentido Marx habría dado una caracterización del ser humano mismo, lo que nos permitiría analizar las posibilidades de su libertad.

### *1.1.2 El proceso de trabajo en El capital*

En el capítulo quinto de *El capital*, Marx desentraña el misterio del capital, el proceso de producción del plusvalor. En las primeras páginas, pese a ciertas diferencias importantes respecto a los *Manuscritos*, podemos notar una notable similitud con éste.

En *El capital*, ya no hallamos conceptos de corte especulativo tales como vida genérica pues Marx ha desarrollado conceptos más concretos tales como fuerza de trabajo, trabajo concreto y trabajo abstracto. En los *Manuscritos* el trabajo es descrito de manera general, ya sea como actividad consciente y libre, ya sea como trabajo enajenado. En *El capital* el trabajo es caracterizado en su forma abstracta así como en las dimensiones concretas que adquiere bajo el modo de producción capitalista.

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 114. El concepto de esencia humana o de vida genérica no se utiliza en el sentido de un sustrato inmutable del cual participa cada ser humano, sino que da cuenta de la dimensión social y de la relación de éste con la naturaleza.

En este capítulo, Marx explica cómo surge el plusvalor a partir de la mercancía fuerza de trabajo. No obstante, en las primeras páginas del capítulo explica el proceso de trabajo independientemente del proceso de valorización, es decir, analiza el carácter transhistórico<sup>21</sup> del trabajo, abstrayendo las características concretas que asume en cada época. El proceso de trabajo implica tres cuestiones fundamentales: el objeto de trabajo –aquello *sobre lo cual* se trabaja–, la actividad orientada a un fin –el trabajo mismo– y el medio de trabajo –aquello *con lo cual* se trabaja–.

El trabajo implica una relación entre el hombre y la naturaleza en la cual éste se transforma al transformarla. Así, es descrito como un

proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y mano, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma.<sup>22</sup>

El ser humano lleva a cabo una relación metabólica con la naturaleza por medio del trabajo, gracias al cual él mismo se constituye a partir de los elementos que ésta le brinda. El trabajo implica, pues, una transformación de la naturaleza por parte del hombre que conlleva su propia transformación.

Vemos cómo Marx no habla ya de vida genérica sino de *fuerzas naturales*, concepto con el que se refiere al aspecto físico-biológico del hombre. Menciona asimismo la idea de la *propia naturaleza* humana cuyas *potencias* se desarrollan en el trabajo. La primera puede entenderse también en un sentido físico-biológico y la idea de potencia como el conjunto de capacidades propias del hombre. Es notable, por tanto, un cambio en el propio bagaje conceptual utilizado por Marx. De esta manera, es abandonado cierto horizonte filosófico –trazado por Hegel y Feuerbach en mayor medida– y, por tanto, cierto lenguaje un tanto especulativo. Pero la problemática de fondo permanece, esto es, la crítica al modo de producción capitalista.

---

<sup>21</sup> Entendemos por carácter transhistórico del trabajo, el aspecto que no cambia sustancialmente con el tiempo, el proceso de trabajo en abstracto, libre de determinaciones concretas. El objeto de trabajo, la actividad orientada a un fin y el medio de trabajo son aspectos que persisten, a pesar de las transformaciones en los modos de producción a lo largo de la historia.

<sup>22</sup> K. Marx, *El capital*, p. 216.

Para Marx, el trabajo es una actividad propia de los seres humanos. A pesar de que los otros animales también construyen y modifican su entorno, sólo los seres humanos lo hacen de acuerdo a un fin que ellos mismos se han trazado. Éstos proyectan en su mente, imaginan antes de actuar sobre determinada materia para transformarla, transforman la realidad de acuerdo a sus propias determinaciones, su voluntad moldea todo su actuar. Los otros animales actúan más instintivamente mientras que los hombres no o, en todo caso, como diría Marx en *La ideología alemana*, ellos tienen “un instinto consciente”<sup>23</sup>. El obrero crea algo que antes ha imaginado, que ha proyectado en su cabeza, a diferencia de animales como las hormigas, por ejemplo, que a pesar de la perfección de su trabajo no crean libremente, esto es, según su propia medida, sino por instinto. Por ello, el trabajo como actividad orientada a un fin, es un proceso propiamente humano:

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin*, la cual se manifiesta como atención. Y tanto más se requiere esa atención cuando menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo, por su propio contenido y la forma y manera de su ejecución; cuanto menos, pues, disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales.<sup>24</sup>

Para no caer en un racionalismo –al reducir el problema a una cuestión de un mayor grado de conciencia de los humanos frente a los animales–, habría que enfatizar el hecho de que el ser humano *imagina, proyecta* en su mente algo que no está en lo real todavía. A éste se le presenta una multiplicidad de posibilidades para actuar –puede construir de muchas formas una casa, por ejemplo–. La actividad humana, en tanto que es proyectada en la imaginación del ser humano antes de realizarse y que es realizada de acuerdo a cierto objetivo que él mismo se plantea, es una acción cargada de múltiples significados, está cargada de sentidos propiamente humanos. La voluntad humana moldea el actuar –y ella

---

<sup>23</sup> K. Marx, *La ideología alemana*, p. 32.

<sup>24</sup> K. Marx, *El capital*, p. 216.

misma está subordinada al objetivo que se plantea el trabajador—a diferencia de los otros animales que actúan por instinto.<sup>25</sup> De esta manera, es el ser que más dota de sentido su actuar.

Al igual que en los *Manuscritos*, en donde la naturaleza es considerada el cuerpo inorgánico del hombre, para el Marx de *El capital*, el hombre y la naturaleza se relacionan de manera orgánica, es decir, no de forma exterior y arbitraria (no puede no relacionarse con ella), sino que el hombre forma parte de ella —aunque es un elemento diferenciable de ella—, y ésta constituye su cuerpo inorgánico —porque es vital para él a pesar de no ser un órgano suyo—, “lo natural mismo se convierte en órgano de su actividad, en órgano que el obrero añade a sus propios órganos corporales”.<sup>26</sup> Naturaleza y ser humano persisten, así, en una unidad.

Por otro lado, en los *Manuscritos* veíamos que el trabajo propiamente humano es afirmación, creación, vida, felicidad, frente al trabajo enajenado que representa lo opuesto. En este texto podemos percibir cierta contradicción entre dimensiones opuestas del trabajo, entre un trabajo poco atrayente y un trabajo como *juego* de las fuerzas físicas y espirituales del hombre, esto es, una dimensión lúdica del trabajo. Entre menos atrayente sea el trabajo en cuestión, más pierde esta dimensión lúdica.

Sin embargo, a pesar de que Marx percibe esta dimensión del trabajo, concentra su atención en caracterizarlo especialmente como una actividad cuyo objetivo es la *creación de valores de uso* —a diferencia del trabajo abstracto cuyo fin último es crear valor de cambio—. Mientras que en los *Manuscritos* el trabajo propiamente humano es aquél que es capaz de trascender incluso la necesidad, en *El capital*, Marx no desarrolla casi este aspecto (más que en su dimensión lúdica y metabólica) y concibe el trabajo concreto como una actividad cuya finalidad es la creación de valores de uso —objetos creados por el hombre que satisfacen necesidades particulares—. Es decir, el trabajo, a lo largo de la historia, más allá de las características particulares que asuma en cada época y en cada cultura, surge para satisfacer las necesidades humanas, sean éstas físicas, intelectuales, estéticas, etc.

---

<sup>25</sup> En la medida en que el trabajador somete su actuar a una ley que él mismo se impone, podemos afirmar, que el trabajo implica autonomía en el sentido kantiano de darse uno mismo su propia ley. “La autonomía de la voluntad es la constitución de la voluntad por la cual es ella para sí misma una ley —independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer—. El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como ley universal.” I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Folio, 2007, p. 83.

<sup>26</sup> K. Marx, *El capital*, p. 218.

En este sentido, vale la pena describir en qué consiste la mercancía que hemos dado por hecho hasta ahora. Marx, en el primer capítulo de *El capital*, afirma que la mercancía es la forma elemental de la riqueza social en el capitalismo.<sup>27</sup> Su composición condensa las contradicciones del modo de producción capitalista. Es por esta razón que Marx comienza su análisis con el estudio de la mercancía. Ésta es un objeto útil destinado al intercambio que está dotado de una doble objetividad: es valor de uso y valor de cambio. El valor de uso refiere a su dimensión cualitativa mientras que el valor de cambio a su dimensión cuantitativa. En tanto valor de uso, la mercancía es un objeto útil que satisface cualquier tipo de necesidad humana. En esta medida, sólo se hace efectiva en el consumo. En tanto valor de cambio, la mercancía es un objeto destinado al intercambio. Aquí no importa tanto el *qué* de la mercancía –como en el valor de uso–, sino el *cuánto*. Así, el valor de cambio de ésta se hace efectivo en el intercambio. Pero para poder intercambiar objetos cualitativamente distintos, es necesario equipararlos en términos cuantitativos. Para ello, es imprescindible encontrar el común denominador de ambas mercancías. ¿Qué hay en ellas que las haga comparables? Ser producto del trabajo humano en general, ser valor.<sup>28</sup> De esta manera, por medio del valor de cambio llegamos al valor o, mejor dicho, el valor –como gelatina o gasto de trabajo humano– en tanto que representa la dimensión más abstracta de la mercancía, sólo puede ser expresada por medio del valor de cambio. El valor, como cristalización del trabajo abstracto, tiene una magnitud determinada que consiste en el tiempo de trabajo socialmente necesario para su fabricación.

Al igual que la mercancía, el trabajo tiene un carácter bifacético: es trabajo concreto y trabajo abstracto.<sup>29</sup> Desde la perspectiva del trabajo concreto –útil–, el trabajador produce valores de uso, objetos útiles que satisfacen una determinada necesidad. El trabajo es considerado aquí desde una perspectiva cualitativa. El trabajador realiza una actividad orientada a un fin, esto es, una actividad específica, particular, para obtener un resultado particular y, en esta medida, utiliza herramientas específicas. Así, para Marx, el trabajo útil es “condición de existencia humana, necesidad natural y eterna de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la naturaleza, y, por consiguiente, de mediar la vida humana.”<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 43.

<sup>28</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 54.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 51.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 53.

Desde la perspectiva del trabajo abstracto –trabajo humano en general–, el trabajador produce valores, objetos destinados a su venta, lo que constituye la perspectiva cuantitativa del trabajo que se verá cristalizado en el valor de las mercancías. El trabajo abstracto o trabajo humano igual, es aquél al que se le han abstraído sus especificidades y no es más que gasto de fuerza humana, gasto de cerebro, de músculo, de energía. Para producir valor –y luego valor que se valoriza– no importa qué se produce sino cuánto se produce, el objetivo es producir más y más. Por ello, el trabajo deja de importar en su especificidad, en su calidad y es percibido con arreglo a su duración<sup>31</sup>, es decir, a cuánto valor se produce y, en última instancia, a cuánto plusvalor se produce.<sup>32</sup>

Analicemos ahora los otros dos aspectos del proceso de trabajo que mencionamos. Respecto al objeto de trabajo se puede tratar de un objeto desligado de la naturaleza –como la tierra– que no haya sido trabajado por el hombre, o de una materia prima, de un objeto ya mediado por el trabajo humano. Con relación al medio de trabajo, se trata de un medio de acción, de un *vehículo* que se inserta entre el trabajador y su objeto de trabajo. Según Marx, el trabajador no se apodera directamente de su objeto de trabajo, sino que su relación con éste se encuentra siempre mediada por otro objeto que le sirve de herramienta sobre aquél. Asimismo, afirma que el uso y creación de medios de trabajo es algo propio del trabajo humano: “El uso y la creación de medios de trabajo, aunque en germen se presenten en ciertas especies animales, caracterizan el *proceso específicamente humano de trabajo*, y de ahí que Franklin defina al hombre como a ‘toolmaking animal’, un animal que fabrica herramientas.”<sup>33</sup> Los medios de trabajo indican el desarrollo de las fuerzas productivas de determinada época así como el tipo de relaciones sociales correspondientes. Por ello afirma que lo que distingue a una época de otra “no es *lo que* hace, sino *cómo*, con qué medios de trabajo se hace.”<sup>34</sup> Entre los medios de trabajo se ubican condiciones objetivas como la tierra misma, pues ofrece al trabajador el *lugar* en donde estar y, al proceso, el *campo de acción*. Es decir, no se integran directamente al proceso laboral pero posibilitan que éste se lleve a cabo. Por tanto, la tierra, según el papel que juegue en el proceso laboral, constituye

---

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 56.

<sup>32</sup> La posibilidad de igualar todos los trabajos humanos en tanto que trabajo humano en general sólo se logra en una época en la que el concepto de igualdad humana adquiere la firmeza de *un prejuicio popular* y esto sólo es posible en una sociedad en la que el intercambio mercantil es el tipo de relación social dominante. Cfr. *Ibid.*, p. 74.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>34</sup> *Idem.*

un objeto de trabajo, un medio de trabajo o un arsenal de medios de trabajo. Al conjunto de objeto de trabajo y medio de trabajo se le considera, desde la perspectiva del producto, medios de producción y al trabajo, trabajo productivo.

Habría que pensar todos los elementos descritos hasta ahora en su dinamismo, por ejemplo, el producto de un proceso de trabajo puede pasar a ser medio de trabajo de otro proceso, y así sucesivamente. O un producto puede ser materia prima de otro proceso (como es el caso de la uva, materia prima del vino). Por ello, los productos “no sólo son resultado, sino a la vez *condición* del proceso de trabajo.”<sup>35</sup> El proceso laboral se erige, así, como una cadena continua y de múltiples facetas.

Otro aspecto que resalta el autor es que casi todo aquello con lo que nos enfrentamos en la vida cotidiana es resultado del trabajo del hombre, incluso las especies que consideramos ajenas, externas o completamente diferente a los hombres han sido ya modificadas por éstos. “Animales y plantas que se suele considerar como productos naturales, no sólo son productos, digamos, del trabajo efectuado durante el año anterior, sino, en sus formas actuales, productos de un proceso de transformación proseguido durante muchas generaciones, sujeto al control humano y mediado por el trabajo del hombre.”<sup>36</sup> La relación inmediata con la naturaleza resulta, pues, prácticamente una ilusión, a la que Marx caracterizaría seguramente de robinsonada, esto es, de una fantasía en la cual el hombre, en un supuesto estado de naturaleza, se relacionaría de manera directa y “pura” con su entorno. Lo cual, incluso en las sociedades menos desarrolladas –sin implicar juicio moral alguno– no ha sucedido así. En conclusión, según qué función cumpla en el proceso laboral, el *valor de uso* puede ser: materia prima, medio de trabajo o producto.

La distinción que Marx introduce en este capítulo entre trabajo muerto o pretérito y trabajo vivo nos permitirá comprender de dónde surge el valor. Los medios de producción, representan trabajo pretérito, esto es, son un producto *ya* hecho, mientras que el trabajo vivo es la exteriorización de la fuerza de trabajo del obrero en acción.

El proceso de trabajo es, a su vez, proceso de consumo, como ya lo había señalado en la *Introducción de 1857*, pues el trabajador consume los medios de producción. Este *consumo productivo* se distingue del *consumo individual*, en el primer caso, se consumen los medios

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>36</sup> *Idem.* Ejemplos de éstos serían claramente los animales domésticos, cereales como el maíz y casi todo lo que consumimos hoy en día.



de subsistencia del trabajo, tanto los medios de producción como la fuerza de trabajo del obrero puesta en acción, en el segundo, se trata del individuo que consume los productos en cuanto medios de subsistencia. El producto del consumo individual es *el consumidor mismo* y el resultado del consumo productivo es *un producto que se distingue del consumidor*.<sup>37</sup>

La contradicción presente en los *Manuscritos* entre lo que el ser humano es potencialmente y lo que es en acto persiste en *El capital*, y Marx se concentra en analizar este último aspecto, esto es, el trabajo bajo la lógica de valorización, pero jamás elimina el primer aspecto, el trabajo en su carácter transhistórico, en la medida en que esta dimensión del problema es condición de posibilidad para la crítica al modo de producción capitalista que reduce el proceso de trabajo al proceso de valorización. Esto es, si no mostrara que el trabajo no se reduce a la producción de valor y que el trabajador no es sólo el trabajador asalariado, no se vería el modo de producción capitalistas como un proceso histórico, transformable.

En conclusión, podemos sintetizar el trabajo, a partir de los dos textos analizados, como una actividad propiamente humana, transformadora (de la naturaleza y del sujeto), potencialmente consciente y libre, que está orientada a un fin.

## 1.2 La praxis política

Ahora analizaremos la práctica política, a partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, posteriormente veremos qué tienen en común ambas prácticas y si realmente es posible considerarlas partes constitutivas de una misma praxis.

Las *Tesis sobre Feuerbach* constituyen un parteaguas en la comprensión del marxismo como filosofía de la praxis. De la misma manera que en los *Manuscritos* y en *El capital* encontramos una caracterización del ser humano como ser práctico, en este texto veremos en qué medida la praxis, caracterizada como praxis política, es constitutiva del ser humano. En este sentido, la lectura de las *Tesis* nos hace plantearnos dos preguntas que nos servirán de guía en su exposición: ¿Qué es la praxis? Y ¿quién es el sujeto de dicha praxis? (Pregunta que se deriva de la primera).

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 222-223.

Analicemos primero la praxis en términos ontológicos y epistémicos, es decir, la praxis como constitutiva de la objetividad, la subjetividad y como solución al problema de la verdad.

En la tesis I, Marx define la praxis como *actividad humana material*<sup>38</sup>. Se distancia del materialismo tradicional (incluyendo el de Feuerbach) que concibe la objetividad sin tomar en cuenta el aspecto subjetivo, la praxis humana. Feuerbach sólo concibe el comportamiento teórico como el propiamente humano, por eso ve la realidad como simple objeto de contemplación. Por ello, Marx reconoce al idealismo el haber desarrollado el aspecto activo del sujeto. Sin embargo, este aspecto subjetivo es tomado de manera abstracta, no como actividad real, material –sino como simple actividad de la conciencia–. Tanto el materialismo tradicional como el idealismo son dos corrientes filosóficas que conciben limitadamente lo real al mismo tiempo que ignoran o caracterizan escasamente la actividad humana, como práctica material, objetiva.

Respecto al problema de cómo reconocer la verdad de una teoría, para Marx esto es algo que sólo tiene solución en la práctica. La terrenalidad del pensamiento<sup>39</sup> se hace patente en la praxis, pues “Toda vida social es esencialmente *práctica*.”<sup>40</sup>, las soluciones de la teoría se hallan en la práctica, en la medida en que, en última instancia, la teoría misma surge de la práctica. Marx apunta ya a la unidad de la teoría y la práctica –que desarrollaremos en mayor medida cuando caractericemos la praxis revolucionaria–, no se trata de una acción cualquiera sino que la praxis implica su comprensión, “Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la *comprensión* de esta praxis.”<sup>41</sup> El conocimiento para Feuerbach es una cuestión meramente contemplativa, ya que considera que el sujeto no participa prácticamente en la constitución de la objetividad, concibe a ésta como existente al margen de la actividad del sujeto, como mero objeto de contemplación. En ese sentido, “El sujeto se limita a recibir o reflejar la realidad; el conocimiento no es sino el resultado de la acción de los objetos del mundo exterior sobre los órganos de los sentidos.”<sup>42</sup> No concibe la objetividad subjetivamente.

---

<sup>38</sup> Cfr. Karl Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, tesis I, en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México D. F., Ítaca, 2011, p. 111.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, tesis II, p. 112.

<sup>40</sup> *Ibid.*, tesis VIII, p. 118.

<sup>41</sup> *Idem*. Cursivas nuestras.

<sup>42</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 169.

Para Marx, el conocimiento es resultado de la práctica en tanto que la objetividad misma es resultado de ella. Por ello, la práctica es fundamento del conocimiento. De esta manera, el conocimiento no es mero reflejo de una realidad que se opone al sujeto, sino que es resultado de su actividad material.

Hasta ahora hemos visto dos cosas fundamentales<sup>43</sup>: la objetividad es el resultado de la unión del objeto independiente del sujeto –de la naturaleza– (pues Marx no lo reduce todo a ser producto del sujeto) y de la práctica humana material –que como veíamos en los textos anteriores, produce algo fuera del sujeto, independiente de él–. Ahora veamos en qué medida esta praxis es revolucionaria.

La praxis revolucionaria es la actividad humana material que conduce al cambio de las circunstancias y del propio sujeto de dicha praxis. La praxis revolucionaria es la bisagra que une el cambio social con la autotransformación del sujeto, “La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o [la] autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente como *praxis revolucionaria*.”<sup>44</sup> Los materialistas tradicionales olvidan que son los sujetos los que llevan a cabo la revolución en tanto *agentes* de cambio y al mismo tiempo olvidan que ellos mismos, en la medida en que son *producto* de determinadas condiciones históricas y sociales, deben ser educados, deben ser transformados: “La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que *el propio educador debe ser educado*.”<sup>45</sup>

Para Marx, es necesaria una transformación radical de la “base mundana” en la que se hallan presentes las contradicciones reales, a diferencia de Feuerbach que, a pesar de que explica la autoenajenación religiosa a partir de su base mundana, no explica el origen de la autoenajenación sobre la base de las contradicciones de la realidad existente. El problema radica en el “autodesmembramiento” y en el “autocontradecirse de esta base mundana.”<sup>46</sup> El autor subraya la importancia de *comprender* las contradicciones de esta base mundana así como de *transformarlas revolucionariamente*, “Es ésta [la base mundana] entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida en su contradicción como revolucionada

---

<sup>43</sup> Cfr. tesis I, V y II.

<sup>44</sup> *Ibid.*, tesis III, p. 113.

<sup>45</sup> *Idem*. Cursivas nuestras.

<sup>46</sup> *Ibid.*, tesis IV, p. 114.

prácticamente.”<sup>47</sup> Apunta, de esta manera, a la *unidad entre teoría y práctica*, “una vez que la familia terrenal ha sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, debe ahora ser aniquilada *teórica y prácticamente*.”<sup>48</sup> La mera comprensión no basta, es necesaria una transformación real, material. De igual forma, toda transformación debe estar acompañada de su comprensión. Por ello, la actividad revolucionaria es considerada una actividad “crítico-práctica”.<sup>49</sup> En su famosa tesis XI, se hace patente esta unidad entre teoría y práctica, a partir de la crítica de Marx a la filosofía que se reduce a ser una simple interpretación de lo real y que no busca su transformación, “Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*.”<sup>50</sup>

Veamos ahora, quién es el sujeto de dicha praxis. En la tesis VI, Marx se distancia de la concepción metafísica que tenía del ser humano en los *Manuscritos* –como ser genérico–. Para el Marx de las *Tesis* la esencia humana “no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es *el conjunto de las relaciones sociales*.”<sup>51</sup> El ser humano sólo puede ser entendido como un *ser social*. Asimismo, critica el método empleado por Feuerbach para explicar la religiosidad del ser humano a partir de una supuesta esencialidad humana, abstrayendo así la dimensión histórica del fenómeno.<sup>52</sup> No existe, para Marx, algo así como un individuo abstracto, aislado de sus relaciones sociales (como ya lo hemos explicado en el capítulo anterior). Todo individuo “pertenece a una forma determinada de sociedad.”<sup>53</sup> Feuerbach, en la medida en que sólo concibe individuos singulares, aislados, sólo logra concebir la sociedad en términos de *sociedad civil o burguesa*, “La posición del viejo materialismo es la sociedad civil [o burguesa], la posición del nuevo es la sociedad humana o la humanidad social.”<sup>54</sup> Como veíamos en el capítulo anterior, el concepto de sociedad civil no tiene cabida para Marx pues no toma en cuenta la dimensión histórica y social del ser humano, sino que naturaliza el tipo de relaciones propias del capitalismo.

Por lo tanto, vimos cómo por medio de la praxis revolucionaria se constituye la *humanidad social emancipada*.

---

<sup>47</sup> *Idem*.

<sup>48</sup> *Idem*. Cursivas nuestras.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibid.*, tesis I, p. 111.

<sup>50</sup> *Ibid.*, tesis XI, p. 121.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid.*, tesis VI, p. 116. Cursivas nuestras.

<sup>52</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>53</sup> *Ibid.*, tesis VII, p. 117.

<sup>54</sup> *Ibid.*, tesis X, p. 120.

El trabajo, como actividad transformadora orientada a un fin, y la praxis política, como actividad humana material que conduce al cambio de las circunstancias y del propio sujeto, constituyen dos formas específicas de una misma praxis; en el primer caso el objeto sobre el cual se actúa es la naturaleza y, en el segundo, el sujeto incide sobre las relaciones sociales. Por medio de ellas, el ser humano se autoproduce, se construye a sí mismo en la medida en que construye su entorno.

## 2. La praxis en Adolfo Sánchez Vázquez

La pregunta que nos surgió al comenzar la investigación en torno al concepto de praxis fue: ¿qué propone Sánchez Vázquez que no haya sido desarrollado por Marx con anterioridad en torno al concepto de praxis? Creemos que la labor de Sánchez Vázquez es principalmente de *sistematización* y de *profundización* de dicho concepto, lo lleva hasta sus últimas consecuencias. Asimismo, realiza una genealogía del concepto desde la antigüedad –en Platón y Aristóteles– hasta la modernidad, en autores como Hegel, Feuerbach, Marx y Lenin.<sup>55</sup> Piensa la praxis en todas las dimensiones del actuar humano, piensa a los seres humanos en sus diferentes procesos de transformación. En términos generales, analiza la praxis como dimensión constitutiva del ser humano. La praxis, como “actividad práctica material, adecuada a fines, que transforma el mundo –natural y humano–”<sup>56</sup>, es el medio mediante el cual los seres humanos se construyen a sí mismos en la medida en que construyen su entorno. En esta definición de praxis podemos ver condensados la idea marxiana de praxis revolucionaria –como actividad material transformadora del hombre y sus circunstancias– con el concepto de trabajo –como actividad orientada a un fin–.<sup>57</sup> En este sentido, sistematiza y profundiza el concepto de Marx, considerando como elementos

---

<sup>55</sup> Él mismo afirma en su artículo “¡Praxis a la vista!” que es el primero en realizar una labor tanto histórica como sistemática en torno al concepto de praxis en Hegel, Feuerbach y Lenin. Cfr. “¡Praxis a la vista!” en *Ética y política*. México D. F., FCE, FFyL UNAM, 2007.

<sup>56</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 281.

<sup>57</sup> Para Sánchez Vázquez, fue la necesidad de fundamentar más sólidamente las posibilidades de la emancipación del proletariado por medio de la praxis revolucionaria lo que orilló a Marx a analizar su actividad dentro del propio proceso productivo, esto es, en el espacio en donde se constituye a sí mismo el proletariado. Hay así para él una íntima relación entre una praxis y otra. Cfr. *Ibid.*, p. 142.

de una misma praxis total tanto la práctica productiva (el trabajo) como la praxis política (pasando por la praxis artística).

Como veremos enseguida, Sánchez Vázquez analiza la praxis de manera concreta, en sus diferentes manifestaciones. De esta manera, nos hablará de tres tipos fundamentales de praxis que se distinguen en función de la materia sobre la cual actúan: la productiva, la artística y la política. Asimismo, plantea dos niveles de la misma, el primero, de acuerdo al grado de creatividad –praxis creadora o imitativo (reiterativa)– y, el segundo, de acuerdo al grado de intervención de la conciencia en la acción –como conciencia práctica y autoconciencia de la praxis–. Respecto de esta última, distingue la praxis reflexiva o espontánea en función del grado de conciencia que se tiene de la misma. Así, todas estas formas de praxis se entremezclan en una praxis total. Sin embargo, a pesar de que existe la praxis repetitiva, la praxis fundamental es la creadora, pues *sólo creando el hombre hace mundo y se hace a sí mismo*.<sup>58</sup> Analiza también la praxis en la historia, distingue entre praxis intencional e inintencional. La primera es intención individual objetivada mediante la acción (intención hecha objeto) y la segunda es un conjunto de praxis individuales que se integran en una praxis común cuyos resultados trascienden los fines y resultados de la praxis individual. Desde esta perspectiva histórica, defiende la dialéctica entre lo intencional y lo inintencional. Con ello se opone a toda concepción determinista y fatalista de la historia.<sup>59</sup>

## *2.1 La praxis como actividad subjetiva y objetiva*

### *2.1.1 La actividad de la conciencia en el proceso práctico*

En la segunda parte de la *Filosofía de la praxis* se encuentran los aportes fundamentales de Sánchez Vázquez. Éste hace algunas aclaraciones conceptuales dentro de las cuales distingue la actividad de la praxis. Para él “Toda praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis.”<sup>60</sup> La praxis es una forma de actividad específica, una actividad propiamente humana. Lo que la caracteriza es que en ella están implicados tanto un resultado ideal como

---

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 320.

<sup>59</sup> Cfr. A. Sánchez Vázquez, “¡Praxis a la vista!”, p. 124.

<sup>60</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 263. Sánchez Vázquez utiliza indistintamente los conceptos de actividad práctica y de praxis.

un producto real. Los sujetos imaginan, proyectan algo en su mente, un resultado ideal que guía su actuar a lo largo del proceso práctico. Existe así una intención de adecuación entre el fin ideal y el producto final. El fin ideal es, pues, el punto de partida, es la anticipación del resultado real. El producto final, material, es la concreción del producto ideal, aunque en los hechos nunca corresponda completamente con éste. Lo que importa no es tanto si el producto real reproduce fielmente el ideal sino que haya una *intención de adecuación*. Por ello, “la actividad humana es [...] *actividad conforme a fines*”<sup>61</sup>. Podemos notar aquí que Sánchez Vázquez retoma la propia definición del trabajo de Marx como actividad orientada a un fin. Este fin ideal es producto de la *conciencia*, elemento pues indispensable para considerar una actividad propiamente como praxis, “la actividad propiamente humana tiene un carácter consciente.”<sup>62</sup>

La actividad conforme a fines expresa, afirma Sánchez Vázquez, una *actitud* del ser humano frente a la realidad<sup>63</sup>, un estar en el mundo en el que adopta una posición ante ella, “Si el hombre viviera en plena armonía con la realidad, o en total conciliación con su presente, no sentiría la necesidad de negarlos idealmente ni de configurar en su conciencia una realidad inexistente aún.”<sup>64</sup> Esta actitud responde a una *necesidad* de proyectar en su mente algo que no existe aún materialmente. En otras palabras, es propio del ser humano sentir la necesidad de transformar el mundo y transformarse a sí mismo pues tiene la necesidad de crear para hacer frente a nuevas necesidades y nuevas situaciones.: “Desde el punto de vista de la praxis humana, total, que se traduce en la producción o autocreación del hombre mismo, es determinante la praxis creadora, ya que ésta es la que le permite hacer frente a nuevas necesidades, a nuevas situaciones [...] El hombre es el ser que tiene que estar inventando o creando constantemente nuevas soluciones.”<sup>65</sup>

Los fines planteados por la conciencia humana requieren materializarse por medio de la acción y, para realizar dichos fines, es necesario un conocimiento del objeto sobre el cual se actúa y de los medios indispensables para ello, la realización de los fines “requiere un

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 266. Cursivas nuestras.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>63</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 266.

<sup>64</sup> *Idem.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 320.

conocimiento de objeto, de los medios e instrumentos para transformarlo y de las condiciones que abren o cierran las posibilidades de esa realización.”<sup>66</sup>

Por ello, Sánchez Vázquez caracteriza la actividad de la conciencia no sólo como producción de fines –actividad teleológica– sino también de conocimientos –actividad cognoscitiva–. Esta última tiene que ver con la producción de conocimientos que den razón de lo existente, no implica una exigencia de acción efectiva. La actividad cognoscitiva por sí misma no nos lleva a actuar mientras que la primera hace referencia a una realidad futura, inexistente, y sí implica una exigencia de realización. Sin embargo, ambos aspectos no son contradictorios ni excluyentes, al contrario, constituyen formas distintas de una misma actividad de la conciencia, “la actividad de la conciencia, que es inseparable de toda verdadera actividad humana, se nos presenta como elaboración de fines y producción de conocimientos en íntima unidad.”<sup>67</sup> Sánchez Vázquez contribuye, de esta manera, a explicitar el papel de la conciencia en el proceso de transformación de la realidad.

Por tanto, la actividad de la conciencia tiene un carácter meramente teórico –como producción de fines y de conocimientos–. Es un rasgo fundamental de la praxis humana, no existe la praxis como actividad puramente material. Pero la actividad teórica no es praxis por sí misma, pues no transforma nada en términos materiales, no es objetiva. Solamente en la medida en que la actividad teórica salga de sí misma, se materialice, prenda en las conciencias y en los actos de las personas, sólo así podremos hablar propiamente de praxis. Así, resulta un sinsentido hablar de praxis teórica, pues la teoría por sí misma no transforma el mundo. La praxis es necesariamente objetiva, material. El ser humano se halla, así, en una relación de interioridad con sus actos y con su producto en la medida en que es su conciencia la que establece el fin como ley de sus actos. Pero esta actividad conforme a fines implica necesariamente una actividad real, material, no puede reducirse al ámbito de la conciencia.

### *2.1.2 El carácter objetivo de la praxis*

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 269.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 268.



La actividad práctica de los seres humanos actúa sobre una realidad que existe independientemente de su conciencia.<sup>68</sup> El resultado de ésta y los medios con los cuales la lleva a cabo son, asimismo, reales, objetivos. El producto de la praxis adquiere “sustantividad propia, se afirma ante el sujeto [...] cobra vida independientemente de la actividad subjetiva que lo ha creado.”<sup>69</sup> Como veíamos anteriormente con Marx, el sujeto crea algo que no existía antes de que él interviniera con su práctica y esta creación suya se desprende o independiza de él. Transforma la realidad exterior que es independiente de su conciencia. La praxis tiene que ser real, objetiva, material, como lo señala Marx en las *Tesis*. Como veremos en seguida, la praxis puede tener por objeto la naturaleza o la sociedad. Su fin es la transformación de esta realidad natural y social para *satisfacer determinada necesidad humana*.<sup>70</sup> Por tanto, la praxis, como forma de actividad específicamente humana, es necesariamente consciente y objetivante.

En resumen, la praxis, en tanto que actividad material transformadora, es necesariamente subjetiva y objetiva a la vez. Es subjetiva porque implica la acción consciente y teleológica de un sujeto y, es objetiva porque se ejerce sobre una realidad independiente de la conciencia, con medios y herramientas objetivos, y produce un producto objetivo.<sup>71</sup> Es imprescindible la actividad consciente de un sujeto que transforme materialmente algo, que cree objetos independientes de él, que puedan ser reconocidos por otros sujetos (y no sólo por el sujeto que lo crea). En pocas palabras, “la actividad práctica es, por ello, subjetiva y objetiva a la vez, dependiente e independiente de su conciencia, ideal y material, y todo ello en unidad indisoluble.”<sup>72</sup>

La relación entre el producto imaginado y el producto real, apunta Sánchez Vázquez, no debe concebirse como una relación entre el original y la copia.<sup>73</sup> El sujeto es punto de partida en cuanto imagina un producto ideal que guía su acción hasta crear un producto objetivo. Pero nunca se logra una adecuación total entre lo imaginado y lo real, y, entre más resistencia opone la materia, mayor es la inadecuación. Transformar una materia no es

---

<sup>68</sup> Sánchez Vázquez destaca siempre la prioridad ontológica que tiene, tanto para Marx como para él, la naturaleza respecto a la actividad humana.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 270.

<sup>70</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 271. Cursivas nuestras.

<sup>71</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 316.

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> Cfr. *Idem.*

copiar algo que ya existía idealmente de modo acabado, no es duplicación.<sup>74</sup> Por ello, la conciencia debe estar siempre alerta a las cuestiones imprevistas que naturalmente no puede determinar de antemano el sujeto. En este sentido, no basta con trazar un fin ideal inmutable sino que la conciencia misma debe ser dinámica, como lo es el proceso mismo. La conciencia se transforma al mismo tiempo que la materia. El resultado ideal es siempre rebasado por el proceso real. Lo definitivo es el resultado real y no el ideal aunque éste es inseparable de la producción del objeto real.

La praxis como actividad subjetiva y objetiva constituye un proceso dinámico, en la medida en que acontece un constante movimiento entre lo que el sujeto imagina y las condiciones reales a las que se enfrenta que, en tanto que tienen su propia dinámica, escapan a sus determinaciones. Por tanto, “la actividad práctica entraña no sólo la supeditación de su lado material a su lado ideal, sino también la modificación de lo ideal ante las exigencias de lo real mismo [...]”<sup>75</sup>

## *2.2 La praxis como teoría y práctica*

Hemos mencionado que la actividad teórica no es por sí misma praxis pues no transforma nada en términos materiales, no produce objetos independientes de los sujetos que los crean. Las grandes doctrinas filosóficas, a pesar de que han tenido repercusiones prácticas, no cambian la realidad, ni si quiera el marxismo o cualquier tipo de teoría que se plantee transformar el estado de cosas actual. Por ello, en la medida en que la praxis implica un cambio teórico y práctico, la teoría no puede ser considerada praxis, ni si quiera en su versión crítica, “la filosofía ni como interpretación del mundo ni como instrumento teórico de su transformación es de por sí, de un modo directo e inmediato, praxis.”<sup>76</sup> La filosofía de la praxis, por consiguiente, tampoco es praxis. La actividad teórica sólo produce un cambio en nuestra concepción de las cosas pero no en las cosas mismas.

Sin embargo, tanto Marx como Sánchez Vázquez sostienen que sería un error desechar la teoría. Ésta constituye un elemento indispensable para transformar la realidad, ya que permite conocer la realidad sobre la que se quiere incidir o por medio de ella se anticipa

---

<sup>74</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 322.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 283.

aquello que se quiere alcanzar, “La actividad teórica proporciona un conocimiento indispensable para transformar la realidad, o traza fines que anticipan idealmente su transformación”<sup>77</sup>.

Son indispensables ciertas mediaciones para poder pasar de la teoría a la práctica, para materializar aquello que sólo existe idealmente, “Entre la teoría y la actividad práctica transformadora se inserta una labor de educación de las conciencias, de organización de los medios materiales y planes concretos de acción.”<sup>78</sup> Pasos necesarios que son tanto de carácter subjetivo como objetivo, que analizaremos posteriormente.

Para poder transitar conscientemente de la teoría a la práctica es fundamental que la teoría sea propiamente una actividad teórica, es decir, que se desarrolle en su más alto nivel, que estén presentes el aspecto cognoscitivo y el teleológico, íntimamente vinculados.<sup>79</sup> La elevación de la función práctica implica, a su vez, una elevación del contenido teórico, no cualquier teoría es una actividad teórica.

Sánchez Vázquez distingue claramente, así, la práctica y la teoría pero como parte de una *unidad*, “no existe tal posición absoluta, sino relativa –o más bien, se trata de una diferencia– en el seno de una unidad indisoluble. Por ello, debemos hablar, sobre todo, de unidad de teoría y práctica y, en el marco de ella, de la autonomía y dependencia de una y otra.”<sup>80</sup> Cada una tiene un rango de acción específico pero se necesitan la una a la otra.

Por otro lado, la práctica es fundamento de la teoría (como ya decía Marx en la tesis II sobre Feuerbach): “la práctica es fundamento de la teoría, ya que determina el horizonte de desarrollo y progreso del conocimiento.”<sup>81</sup> Ejemplo de ello es el desarrollo de la ciencia como resultado de una necesidad real de dominar las fuerzas naturales. Pero no se trata de una relación directa e inmediata, hay teorías que sólo surgen para satisfacer exigencias teóricas. Hay una relación de unidad más no de identidad entre la teoría y la práctica. La

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>79</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 284. A modo de ejemplo, Sánchez Vázquez compara la *forma utópica* de la teoría socialista de Saint-Simon, Fourier u Owen que no permite una transformación real de la sociedad, con la *forma científica* de la teoría de Marx y Engels que sí lo permite pues se basa en un conocimiento objetivo del capitalismo. En pocas palabras, no cualquier teoría puede contribuir a transformar la realidad, ésta tiene que ser elevada, en el caso del marxismo, al nivel de la ciencia.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>81</sup> *Idem.*

teoría tiene una *autonomía relativa*. En este sentido, diríamos que la práctica es, en última instancia y desde una perspectiva histórico-social, fundamento de la teoría.<sup>82</sup>

La práctica puede ser, asimismo, el fin de la teoría. Es decir, ésta puede fundamentar una práctica aun inexistente, “La actividad práctica que hoy es fuente de la teoría exige, a su vez, una práctica que no existe aún, y, de esta manera, la teoría (proyecto de una práctica inexistente) determina a la práctica real y efectiva.”<sup>83</sup>

En conclusión, la relación entre teoría y práctica es un proceso complejo, no es lineal, ni se puede esquematizar burdamente, la práctica puede ser fundamento de la teoría pero a su vez, la teoría puede proyectar una práctica inexistente y así, determinar la práctica real. Sin embargo, la práctica tiene, en efecto, prioridad sobre la teoría, lo cual no implica de ningún modo excluirla. Sánchez Vázquez señala la relación entre ambas como una relación de unidad, no de identidad, pues implica una oposición y autonomía relativas. La práctica misma constituye el lugar de esta unidad.<sup>84</sup> En resumen, la praxis :

como actividad subjetiva y objetiva a la vez, como unidad de lo teórico y lo práctico en la acción misma, es transformación objetiva, real de la materia mediante la cual se objetiva o realiza un fin; es, por tanto, realización guiada por una conciencia que [...] sólo guía u orienta [...] en la medida en que ella misma se guía u orienta por la propia realización de sus fines.<sup>85</sup>

## 2.3 Niveles de praxis

### 2.3.1 Praxis creadora y praxis reiterativa

De acuerdo con Sánchez Vázquez, es posible distinguir distintos niveles de la praxis en función del grado de penetración de la conciencia del sujeto y del grado de humanización de la materia transformada. En este sentido, distingue entre la praxis creadora y la praxis reiterativa (o imitativa) y la praxis reflexiva y la espontánea. La relación entre ellas es diversa, no hay regla fija, aunque la praxis creadora se vincula más con la reflexiva y la reiterativa con la espontánea. Son propios de la praxis creadora los siguientes elementos: la

---

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid.*, 309. La aceptación de Sánchez Vázquez de la autonomía relativa de la teoría refutaría la idea de que las ideas o representaciones teóricas son emanaciones directas de la materia, como algunas interpretaciones han querido ver a partir de la metáfora de Marx entre estructura y superestructura. Cfr. *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1996.

<sup>83</sup> A. Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 309.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 314.

<sup>85</sup> *Idem.*

unidad de lo subjetivo y lo objetivo, la imprevisibilidad del resultado y el carácter irrepetible del producto. Este tipo de praxis se caracteriza por una elevación de la actividad de la conciencia y grado mayor de la capacidad de objetivación del sujeto. Asimismo, es posible determinar, *a posteriori*, una ley que rige la totalidad del proceso.<sup>86</sup> Por el contrario, en la praxis imitativa se ven mermados estos tres elementos: se rompe la unidad del proceso, el proyecto preexiste de un modo acabado a su realización, lo subjetivo se da como un modelo ideal platónico que se plasma dando lugar a una copia. Además de haber una menor actividad de la conciencia y una capacidad de creación limitada, la ley que rige el proceso existe ya de forma acabada. En este caso, el resultado real corresponde por entero al ideal. La creación se reduce a la imitación, a la repetición. Se trata de una praxis de “segunda mano” que no produce una nueva realidad ni provoca ningún cambio cualitativo en la presente, sólo contribuye a extender el área de lo ya creado (lo cual puede resultar positivo en ciertos casos).<sup>87</sup> Pero “si el hombre no hiciera más que repetirse a sí mismo, no podría mantenerse como tal, ya que justamente lo que lo define, frente al animal, es su historicidad radical, es decir, el crearse, formarse o producirse a sí mismo, mediante una actividad teórico-práctica que jamás puede agotarse.”<sup>88</sup>

Por ello, desde el punto de vista de la praxis humana total, la praxis determinante es la creadora en la medida en que sólo creando el ser humano hace mundo y se hace a sí mismo. Es mediante ésta que nos enfrentamos a nuevas necesidades y situaciones, creando así constantemente nuevas soluciones, pues para Sánchez Vázquez, crear es una necesidad vital para los seres humanos. Sin embargo, no vivimos en un constante estado creador, creamos sólo por necesidad. Mientras no la haya, repetimos lo que previamente hemos inventado.

Por tanto, la praxis es esencialmente creadora pero vista desde su totalidad y en sus formas fundamentales (productiva, artística y política) se alternan lo creador y lo imitativo, la innovación y la repetición.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 323.

<sup>87</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 329-330.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>89</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 321.

### 2.3.2 Praxis espontánea y praxis reflexiva

Según Sánchez Vázquez, la praxis creadora exige una mayor actividad de la conciencia.<sup>90</sup> Incluso en los niveles más bajos de la praxis, la conciencia está presente aunque en menor grado. En este sentido, distingue la *conciencia práctica* de la *conciencia de la praxis*. La primera es aquella que interviene en el proceso de la praxis, la conciencia que materializa sus fines en un determinado objeto –no es la conciencia que se dedica sólo a teorizar–. Esta conciencia es la que acrecienta su actividad en la praxis creadora. La segunda es la conciencia que tiene el sujeto sobre su propia praxis, “que se vuelve sobre sí misma y sobre la actividad material en que se plasma.”<sup>91</sup>, es autoconciencia práctica. Ambas muestran el papel de la conciencia en la praxis, pero en distintos niveles.

Según el grado de manifestación de esta conciencia de la praxis, tenemos dos nuevos niveles de la praxis: la espontánea y la reflexiva. La primera conlleva una baja conciencia de la actividad práctica, mientras que la segunda una elevada conciencia de ella. Sánchez Vázquez reconoce el papel de la espontaneidad, sobre todo en la actividad artística, así como constata que la praxis reiterativa conlleva el aniquilamiento de ambos elementos, de lo espontáneo y lo reflexivo.<sup>92</sup> Pero para él, la praxis creadora se da sobre todo al nivel de la praxis reflexiva, aunque toda praxis supone una relación entre lo espontáneo y lo reflexivo.

### 2.4 La praxis política

A pesar de que Sánchez Vázquez analiza otras formas fundamentales de praxis (la productiva y la artística), no nos detendremos a analizarlas debido a la variedad de preguntas que suscitan y, con ello, a la amplitud del trabajo que esto requeriría. A lo largo de este apartado yacen implícitas las siguientes preguntas: ¿qué es la praxis política?, ¿en qué medida permite construir la libertad?

---

<sup>90</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 350.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>92</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 369. Esta última distinción es relevante para la discusión sobre conciencia y espontaneidad en el debate en torno a la teoría leninista del predominio de la conciencia de clase que afirma que la clase obrera no podría adquirirla espontáneamente ni por sí misma sino sólo por medio del partido. En la segunda edición de la *Filosofía de la praxis* (con la cual trabajamos nosotros), Sánchez Vázquez rechaza esta tesis (ver “La teoría leninista del partido, hoy” pp. 386-388).

## 2.4.1 La praxis política como unidad entre práctica y teoría

### 2.4.1.1 La dimensión práctica de la política

Para Sánchez Vázquez en su *Filosofía de la praxis*, la praxis política es aquella en la cual los seres humanos son sujeto y objeto de ella. Las acciones que tienen por objetivo la transformación de las relaciones sociales, económicas y políticas, forman parte de la praxis política. Este tipo de praxis es praxis social en el sentido de que no toma por objeto a un individuo aislado sino a grupos o clase sociales –aunque en última instancia toda praxis es social en la medida en que los individuos sólo pueden llevarla a cabo contrayendo determinadas relaciones sociales–.<sup>93</sup>

La praxis revolucionaria constituye la etapa superior de la transformación práctica de la sociedad pues en una sociedad dividida en clases antagónicas sólo la revolución permite cambiar radicalmente las bases económicas y sociales que sostienen el orden imperante.

En un sentido más restringido, la actividad política es la actividad de grupos o clases sociales que buscan transformar la organización y dirección de la sociedad mediante la actividad del Estado.<sup>94</sup> Para él, siguiendo a Marx y a Lenin, la política implica la lucha de clases por el poder con miras a reestructurar la sociedad. Existen tres elementos fundamentales de la política por los cuales puede ser considerada como praxis: el primero es que implica un tipo de *organización real* de sus miembros (pueden ser partidos, organizaciones políticas u otro tipo de mecanismos); el segundo es que exige *formas, medios y métodos reales, efectivos*, de lucha, más allá de las ideas o programas que influyan en sus acciones (huelgas o manifestaciones, por ejemplo); por último, gira en torno a la *conquista, conservación, dirección o control* de un organismo concreto como lo es *el Estado*, siendo el poder un instrumento vital para la transformación de la sociedad.<sup>95</sup>

Respecto al tipo de organización necesario para lograr el cambio social, para Sánchez Vázquez, siguiendo a Marx y a Lenin principalmente, los partidos son los instrumentos que mejor permiten dicho cambio. Éstos permiten una elevación de su conciencia de clase, trazar los objetivos de su lucha, plantear una estrategia y una táctica así como organizar y

---

<sup>93</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 277.

<sup>94</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>95</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 278.

dirigir las fuerzas.<sup>96</sup> Sin embargo, tiene claro que no puede haber una teoría universal del partido (sólo puede hablarse de principios generales), ya que éste es sólo un instrumento de la clase obrera, no un fin en sí.<sup>97</sup> Tras analizar la teoría del partido en Marx y en Lenin, pasando por las críticas de Trotsky y Rosa Luxemburgo a este último, Sánchez Vázquez resume su propia concepción del partido y cómo éste adquiere sentido sólo *en y por* la praxis política:

como instrumento al servicio de la clase, como medio y no fin en sí, el partido marxista, revolucionario sólo tiene sentido en y por la praxis. Por tanto, no puede tener una forma orgánica absoluta, universalmente válida para todos los tiempos y situaciones, aunque por encima de todas sus manifestaciones diversas debe prevalecer su condición de partido-instrumento de la transformación de la realidad social en dirección al acceso al poder y a la creación de una nueva sociedad, socialista.<sup>98</sup>

Con relación al segundo elemento, a los métodos de lucha, la praxis política no puede ser simple teoría, ni sólo discusión, tiene que materializarse en acciones reales (lo que no implica de ninguna manera desechar la teoría).

En cuanto al tercer elemento, habría que preguntarse, entonces, qué entiende nuestro autor por poder. De acuerdo a la cita anterior, el poder es un *instrumento vital*, necesario para transformar la sociedad. En la medida en que la praxis política tiene que ver con las acciones encaminadas a transformar la sociedad, el poder es un elemento *esencial* de la praxis política. Pero además, el poder para Sánchez Vázquez tiene una íntima relación con el Estado. El poder es un instrumento para transformar la sociedad, por medio de la actividad sobre el Estado.<sup>99</sup>

No se puede, pues, desde esta perspectiva, cambiar la sociedad por medio de acciones aisladas, sino mediante acciones llevadas a cabo de forma colectiva y organizada<sup>100</sup> y, siendo el Estado el órgano que en la sociedad dividida en clases tiene el monopolio del poder político, es necesario actuar sobre él. La lucha política tiene que ser, para nuestro autor, *consciente, organizada y dirigida*<sup>101</sup>, de ahí la existencia de los partidos políticos.

---

<sup>96</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 279.

<sup>97</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 390.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 396.

<sup>99</sup> Nuestro autor entiende el Estado como el instrumento de la clase dominante, al igual que Lenin.

<sup>100</sup> La organización supone tomar acuerdos en común, decisiones no sólo individuales sino colectivas. La idea de organización supone, por tanto, el diálogo y la acción colectivos.

<sup>101</sup> Cfr. *Idem.*



Por ello, señala que son necesarias una estrategia y una táctica con miras a transformar lo ideal en real: “La estrategia señala las tareas correspondientes a una etapa histórica general, y la táctica determina el modo de cumplir la línea política en un periodo relativamente breve.”<sup>102</sup> La estrategia es el objetivo planteado y la táctica el camino para llegar a él. No son cuestiones aisladas sino que están implicadas necesariamente de manera orgánica: “Estrategia y táctica se relacionan dialécticamente dentro de la línea política y de su aplicación como lo general y lo particular, lo previsible y lo imprevisible, lo esencial y lo fenoménico.”<sup>103</sup>

#### *2.4.1.2 El lugar de la teoría en la práctica política*

Por otro lado, es necesaria una teoría que brinde un conocimiento verdadero, científico del modo de producción capitalista para saber cómo actuar sobre él y transformarlo. De acuerdo a Sánchez Vázquez, es fundamental, para guiar la acción del proletariado, conocer las condiciones objetivas, las relaciones capitalistas: “La praxis revolucionaria del proletariado no puede ser esclarecida teóricamente ni guiada al margen de un conocimiento verdadero, objetivo, científico, de las condiciones que la hacen posible y necesaria, particularmente las relaciones capitalistas de producción.”<sup>104</sup>

Según nuestro autor, Marx realiza esta labor con *El capital*, en la medida en que, al develar las contradicciones del modo de producción de su época “no hace sino fundamentar científicamente la necesidad del paso del capitalismo al socialismo.”<sup>105</sup>

Por tanto, la praxis política exige un conocimiento de la realidad que se requiere transformar y de la correlación de clases existente para, de esta manera, evitar todo aventurismo.

#### *2.4.2 La praxis política como unidad de los aspectos práctico-instrumental e ideológico-valorativo*

---

<sup>102</sup> *Idem.*

<sup>103</sup> *Idem.* Si se deja de lado la estrategia se corre el riesgo de caer en una política inmedatista y, si se plantea una táctica errónea, no se logra la estrategia.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 303.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 303.

Tras las crisis sociales y políticas iniciadas a finales del siglo XX, que ponen en cuestión la centralidad del partido como la mejor herramienta política posible, Sánchez Vázquez desarrolla reflexiones indispensables sobre el quehacer político mismo.<sup>106</sup> Si en su *Filosofía de la praxis* se preguntaba principalmente ¿cómo debe ser la praxis política –y el partido– que contribuya a la lucha consciente del proletariado? En su última obra *Ética y política*<sup>107</sup>, el hincapié está menos en cómo debe ser un partido verdaderamente revolucionario que en la naturaleza de la política y en la relación entre práctica política y moral.

En este sentido, Sánchez Vázquez reivindica el sentido originario de la idea de política entendida como la “participación de los miembros de la *polis* (de ahí su nombre) en las decisiones sobre los asuntos que interesan a todos; es decir, a toda la comunidad (a la polis).”<sup>108</sup>

La política es, aunado a lo anterior, una “actividad colectiva para mantener, reformar o transformar el poder con vistas al cumplimiento de determinados fines o valores.”<sup>109</sup> En esta definición están condensadas varias ideas fundamentales sobre el quehacer político según lo entiende Sánchez Vázquez. En primer lugar, la política está íntimamente ligada con el poder. En otras palabras, decir política es decir inevitablemente poder. Pero ¿qué entiende en esta etapa de su vida nuestro autor por poder? A diferencia de lo que pensaba en su *Filosofía de la praxis*, en el último periodo de su vida, el poder no es algo que se conquista por medio de la toma del Estado. Teniendo muy presente la postura de los zapatistas que no aspiran al poder ni a ocupar puesto público alguno, que se abstienen de participar en las elecciones y que critican a los partidos políticos en general,<sup>110</sup> el filósofo está consciente de que el poder rebasa el marco estatal y que puede ser entendido de manera radicalmente distinta,

[los zapatistas] no están contra el poder, sino contra cierto modo dominante de ejercerlo, al que contraponen una nueva forma de servirse de él que respondería a su imperativo de

---

<sup>106</sup> De acuerdo a Sánchez Vázquez, la desvalorización de los partidos políticos se justifica por: la contradicción existente entre su discurso y sus acciones, la infidelidad a sus principios, anteponer intereses particulares, su doble moral, su corrupción y la banalización de su política. Cfr. A. Sánchez Vázquez, “Primera conferencia: Moral y política (I)” en *Ética y política*, p. 19.

<sup>107</sup> Esta obra fue publicada en 2007 y reúne un conjunto de conferencias dictadas por el filósofo durante los últimos años de su vida.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 20. Por ello, Sánchez Vázquez afirma que los zapatistas tienen ciertas resonancias anarquistas.

“mandar obedeciendo” y que toma cuerpo en sus Juntas de Buen Gobierno [...] no están contra el acceso al poder, pero lo entienden como un poder construido pacíficamente desde abajo, desde la sociedad civil, y no como su asalto o toma violenta, ya sea en la forma insurreccional leninista o de la lucha armada de la guerrilla latinoamericana clásica.<sup>111</sup>

Estas palabras de Sánchez Vázquez nos muestran un cambio importante respecto a su concepción anterior del poder como algo que se *toma*. Aquí nos muestra que el poder *se construye* y que el poder que ejercen los zapatistas es un poder construido *pacíficamente* y desde *abajo*, desde la sociedad civil o comunidad. A la concepción clásica del poder cuyos ejemplos paradigmáticos del siglo XX son la Revolución bolchevique y las guerrillas latinoamericanas, opone una nueva concepción del poder que no pasa por la toma violenta del Estado. Con esta nueva concepción, el poder no es sinónimo de violencia ni implica necesariamente una relación con el Estado.

Sin embargo, a pesar de que nuestro filósofo defiende otra concepción del poder con las características ya mencionadas, sigue concibiéndolo una herramienta indispensable de toda práctica política, pero no como un fin en sí, sino como un medio, “la palanca necesaria para realizar fines y valores [...] emancipatorios.”<sup>112</sup> En este sentido, los zapatistas no están contra toda política, sino contra determinado modo de hacerla.

En segundo lugar, toda actividad política tiene dos aspectos esenciales: el *práctico-instrumental* (el que tiene que ver con el poder) y el *ideológico-valorativo*.<sup>113</sup> El primer aspecto está conformado por el conjunto de acciones llevadas a cabo para lograr un determinado objetivo, este aspecto tiene que ver, por tanto, con la táctica y la estrategia (definidas en páginas anteriores). El segundo aspecto está constituido por los fines que se consideran valiosos, como por ejemplo, construir una sociedad libre de opresión y de explotación. En este caso, Sánchez Vázquez, en la medida en que reivindica una política emancipatoria, de izquierda, defiende valores como los de “igualdad y justicia social,

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>113</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 27. Sánchez Vázquez entiende ideología en un sentido amplio, como: “a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que: b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado, y que c) guía un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones e ideales.” A. Sánchez Vázquez, “La crítica de la ideología en Luis Villoro”, en *Epistemología y cultura*. E. Garzón Valdés y F. Salmerón eds. México, UNAM, 1993, p. 191.

democracia real, libertades efectivas, individuales y colectivas, dignidad humana y defensa de los derechos humanos.”<sup>114</sup>

Respecto al primer aspecto, es relevante notar que Sánchez Vázquez ya no sólo toma en cuenta al partido político como la mejor forma de organización política (como lo hacía en su *Filosofía de la praxis*) como “expresión orgánica de los intereses y aspiraciones de diferentes clases o sectores sociales”,<sup>115</sup> sino que toma en cuenta también otros mecanismos organizativos como los movimientos y organizaciones sociales:

esa posición con respecto al poder [...] se da también fuera de los partidos políticos a través de diversos movimientos y organizaciones sociales. [...] Estos movimientos y organizaciones sociales se distinguen de los partidos políticos por su mayor autonomía y libertad en la participación de sus miembros, así como por el carácter particular de sus reivindicaciones fundamentales [...] <sup>116</sup>.

Esta cita no permite inferir que nuestro autor descarte por completo a los partidos políticos como forma de organización política, lo que sí pone de manifiesto es una crítica a la falta de democracia que muchas veces ocurría al interior de los mismos, contra lo cual siempre luchó Sánchez Vázquez.<sup>117</sup> Asimismo, luchó a favor de un pluralismo político. Todo esto, muestra su apertura política, su capacidad autocrítica<sup>118</sup> al tomar en cuenta otras formas de organización y al poner en duda las formas de organización propias de su época.

Nuestro filósofo defiende la unidad de ambos aspectos –del práctico-instrumental y del ideológico-valorativo– para una política de izquierda. Si se deja de lado el primer aspecto, se cae en un utopismo, en la “impotencia en acción”<sup>119</sup>, pues si no se traza concretamente el camino para lograr el objetivo deseado, los agentes del cambio se quedan en las meras buenas intenciones de transformar algo pero en los hechos no cambian nada. Y, por otro lado, si se deja de lado el segundo aspecto, el ideológico-valorativo, se corre el riesgo de hacer una política pragmática, un “realismo político”<sup>120</sup>, de entrar en contradicción entre el

---

<sup>114</sup> A. Sánchez Vázquez, “Primera conferencia: Moral y política (I)”, p. 23.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>116</sup> *Idem.*

<sup>117</sup> “Solo (sic.) así poniendo en primer plano la democracia interna se puede garantizar una justa relación de dirección y base que, al dejar de ser unilateral, garantice la posibilidad que los militantes participen consciente y activamente tanto en la elaboración como en la aplicación de la línea política.”, A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 395.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 392-393. Él que militó durante gran parte de su vida en el Partido Comunista de España.

<sup>119</sup> A. Sánchez Vázquez, “Primera conferencia: Moral y política (I)”, p. 24.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 28.

fin deseado, “una sociedad de individuos verdaderamente libres”<sup>121</sup>, y los medios empleados.

Al defender una política emancipatoria que conjugue ambos aspectos, Sánchez Vázquez defiende, en última instancia, la unidad de la política y la moral. Entiende por moral la “regulación normativa de los individuos consigo mismos, con los otros y con la comunidad. El cumplimiento, rechazo o transgresión de las normas morales ha de tener un carácter libre y responsable por parte de los sujetos individuales.”<sup>122</sup> Por ética entiende la “atención reflexiva, teórica, ya sea en el plano fáctico de la moral que se ha dado –o se da– realmente, ya sea en el plano ideal, propositivo, de la moral que se postula porque se juzga que debiera darse.”<sup>123</sup> En este sentido, la moral tiene que ver con una forma específica de comportamiento humano que tiene un carácter libre y responsable, o sea que supone que los sujetos asuman como propios dichos comportamientos, y la ética tiene que ver con el plano teórico de la moral, es decir, es la reflexión sobre los comportamientos humanos respecto a las normas morales que de hecho acontecen o que deberían acontecer. Defiende, pues, la unidad de la política y la moral,<sup>124</sup> cuidándose de no caer en uno u otro extremo.

#### 2.4.3 La conciencia de clase como unidad teórico-práctica

La interpretación de Sánchez Vázquez en torno al concepto de conciencia de clase en Marx expresa nuevamente la centralidad que tiene para él la unidad de la práctica y la teoría en la praxis política. La conciencia de clase es la “*conciencia de los intereses fundamentales y comunes del proletariado como clase*. [...] conciencia de la oposición antagónica del proletariado con los intereses de la burguesía [...] de la necesidad de organizarse y actuar para conquistar el poder político y ejercer su dominación.”<sup>125</sup> No es una conciencia alejada de la realidad, sino justamente lo opuesto. Es la conciencia que tienen los sujetos acerca de su propia situación objetiva, del lugar que ocupan en la reproducción del capitalismo y del papel que pueden jugar para transformar radicalmente la estructura social. Resulta, en esta

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>123</sup> A. Sánchez Vázquez, “Ética y marxismo” en *Ética y política*, p. 69.

<sup>124</sup> El surgimiento del zapatismo contribuyó a que Sánchez Vázquez se replanteara varias ideas sobre el quehacer político, como la relación entre moral y política.

<sup>125</sup> A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 372.

medida, indispensable para la liberación del proletariado (como ya lo hemos explicado en el capítulo anterior). El problema es entonces: ¿cómo lograr desarrollar esta conciencia de clase?, ¿quién o quiénes la pueden desarrollar?, ¿se adquiere de forma inmediata o mediata?, ¿qué papel juega la teoría en la constitución de la conciencia de clase?

Para Sánchez Vázquez, al igual que para Marx, la conciencia de clase se adquiere en la propia lucha y sólo puede ser obra de la clase proletaria “la clase obrera por sí misma, en su lucha real, se eleva a cierto nivel de conciencia de clase”<sup>126</sup> (aunque esto no excluye la labor de los teóricos de clase que desarrollan la teoría científica del socialismo).<sup>127</sup> Es el proletariado en su conjunto que de manera organizada puede adquirirla. A diferencia de Lenin, Sánchez Vázquez no considera que sea obra de los teóricos de clase construir esta conciencia. Sin embargo, considera que el desarrollo de esta conciencia pasa por distintos niveles. El marxismo contribuye a desarrollarla pero de ninguna manera sustituye el lugar de la lucha efectiva. Hay una relación de necesidad recíproca entre conciencia de clase y teoría científica del socialismo: “la conciencia de clase necesita de la teoría científica (para elevarse a un nivel superior), y esta teoría necesita de ella, pues sólo puede elaborarse a partir de un punto de vista de clase.”<sup>128</sup> Contra todo espontaneísmo o todo determinismo, para Sánchez Vázquez, siguiendo a Marx, la conciencia de clase implica la unidad de teoría y práctica: “De acuerdo con esta relación, en Marx no hay lugar para un espontaneísmo que excluya o subestime el factor consciente, pero tampoco para una exaltación de ese factor que llegue a excluir el papel de la práctica [...]”<sup>129</sup>

Sánchez Vázquez hace suya la idea de Lenin que afirma que “Sin teoría revolucionaria, no puede haber tampoco movimiento revolucionario.”<sup>130</sup> La praxis revolucionaria exige una elevación en la actividad de la conciencia. “El proletariado sólo puede liberarse cobrando conciencia de su explotación, así como de la necesidad de desplegar una praxis revolucionaria para cancelarla.”<sup>131</sup> Son necesarias determinadas condiciones objetivas para la emancipación más una elevada conciencia de las mismas.

---

<sup>126</sup> *Idem.* Utilizamos de manera indistinta clase obrera y clase proletaria en la medida en que así lo hace el propio Sánchez Vázquez. Pero tenemos claro que el obrero es el proletario que trabaja en la fábrica. El proletario es aquél que ha sido despojado de sus medios de producción.

<sup>127</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 379.

<sup>128</sup> *Idem.*

<sup>129</sup> *Idem.*

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>131</sup> *Idem.*

Por tanto, podemos afirmar que para Sánchez Vázquez, la conciencia de clase del proletariado, como la conciencia de sus intereses propios en su antagonismo con la burguesía, es producto de la lucha política efectiva del proletariado en su conjunto y no de una élite intelectual, aunque el marxismo contribuye a alimentar dicha conciencia. En este sentido, no se adquiere de forma inmediata sino de forma mediata, es decir, la conciencia de clase no es algo que adquiera el proletariado por su propia situación objetiva, no es punto de partida sino resultado.

En conclusión, a pesar de las transformaciones observadas en la obra de Sánchez Vázquez respecto a su concepción de la praxis política, hay varias ideas que permanecen. La primera sería la unión entre práctica y teoría, entre lucha real, efectiva y teoría, entre pensamiento y acción. Al mismo tiempo, la praxis política es, como toda praxis, tanto objetiva, como subjetiva, implica necesariamente una transformación radical de la sociedad, esto es, de la lógica del capitalismo y un cambio en las conciencias de los agentes mismos. La segunda sería, el aspecto práctico de la política y, con ello, el vínculo necesario de la política con el poder como herramienta indispensable para lograr determinado objetivo, del cual se desprende la necesidad de fijar mecanismos reales de lucha y de determinar una estrategia y una táctica. La tercera sería el aspecto moral (o valorativo) de la política<sup>132</sup> en la medida en que pretende lograr fines emancipatorios como libertad, igualdad y justicia. Pero dichos valores no sólo guían la acción sino que impregnan la conciencia y la conducta de los agentes que se plantean un cambio social.

La praxis política –y revolucionaria– como actividad mediante la cual transformamos nuestras relaciones sociales y a nosotros mismos, que implica una transformación subjetiva y objetiva, teórica y práctica, una dimensión instrumental a la vez que moral, parece ser el vehículo por excelencia para construir la libertad en la medida en que posibilita una transformación radical de las actuales condiciones de existencia del ser humano.

La praxis productiva –como actividad práctica transformadora de la naturaleza y del ser humano mismo– y la praxis política constituyen dos caras de nuestro ser práctico pues “una y otra actividad, junto con las restantes formas específicas de praxis, no son sino formas

---

<sup>132</sup> Que aunque no lo formulara tal cual en su *Filosofía de la praxis* se puede deducir de su defensa de la democracia y del pluralismo político al interior del partido.

concretas, particulares de una praxis total humana gracias a la cual el hombre como ser social y consciente humaniza los objetos y se humaniza a sí mismo.”<sup>133</sup>

Puesto que la relación del hombre con el hombre está mediada por la relación del hombre con la naturaleza (y viceversa), la praxis política está mediada por la praxis productiva (y viceversa). En este sentido nos preguntamos, ¿qué ocurre con la relación entre los seres humanos cuando la relación de éstos con la naturaleza se halla fracturada?

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 279.



### Capítulo III: Los efectos de la enajenación y explotación capitalistas sobre la praxis

#### 1. El problema de la enajenación en los Manuscritos económico-filosóficos

Hasta aquí hemos analizado la praxis en cuanto dimensión en la se juega lo más propio del ser humano. Aparece, en este sentido, como el espacio en el cual acontece realmente la libertad. Sin embargo, caeríamos en una interpretación especulativa de Marx si no señalamos lo que él mismo muestra que ocurre *efectivamente* en el capitalismo. En otras palabras, reduciríamos el filo crítico de su obra si sólo señalamos lo que los seres humanos son *potencialmente* y no lo que son en los hechos. El trabajo, como actividad transformadora, se ve mermado en el capitalismo, se ve condenado a ser reducido a trabajo enajenado (en los *Manuscritos*) y a ser subsumido a la lógica de valorización del valor (en *El capital*).

En los *Manuscritos*, Marx caracteriza el trabajo enajenado desde cuatro perspectivas distintas: el trabajador respecto al producto de su trabajo, respecto a su propia actividad, respecto a su ser genérico o universal y respecto a los otros.

El primer aspecto de la enajenación acontece cuando el trabajador no se reconoce en el producto de su propio trabajo. Como veíamos en el capítulo anterior, el producto es la objetivación del trabajo, es su actividad hecha objeto. El trabajador deposita su ser en aquello que realiza, el objeto es la materialización o la síntesis de su actividad. No obstante, el fenómeno de la enajenación hace que su producto se enfrente a él “como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor.”<sup>1</sup> Si la objetivación es consustancial al ser humano en la medida en que por medio de ésta humaniza a la naturaleza y se humaniza a sí mismo, aquí la objetivación se convierte en enajenación. No es que la objetivación desaparezca sino que se reduce a ser objetivación enajenada, es decir, el ser humano no puede dejar de producir objetos, no puede dejar de transformar la naturaleza pues es así como se autoproduce. Sin embargo, la objetivación deja de ser el medio por el cual nos

---

<sup>1</sup> K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, p. 106.

apropiamos del mundo y acontece como “*pérdida del objeto* y servidumbre a él”<sup>2</sup>. El objeto deja de ser algo en el cual me reconozco, dejo de ser yo quien lo controla a él para convertirme en su siervo. Si el trabajo es potencialmente la realización del ser humano, en el trabajo enajenado sucede lo contrario: el trabajo acontece como “*desrealización del trabajador*”<sup>3</sup>. La objetivación transmutada en enajenación se convierte en la gran paradoja: cuanto más produce el trabajador el mundo, menos tiene, “cuantos más objetos produce el trabajador, tantos menos alcanza a poseer y tanto más sujeto queda a la dominación de su producto, es decir, del capital.”<sup>4</sup> El trabajador se vuelve cada vez más insignificante a medida que se entrega a su producto, pues “El trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. [...] Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él.”<sup>5</sup> Pero no sólo el producto de su trabajo se le presenta como algo extraño, que no le pertenece, sino que además se le presenta como algo hostil: “la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil.”<sup>6</sup> El trabajador deviene siervo de su objeto, vive únicamente como trabajador (enajenado) –no en cuanto ser humano– y, al mismo tiempo, en cuanto trabajador sólo existe como sujeto físico: “El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto trabajador puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es ya trabajador.”<sup>7</sup> Es decir, el trabajador se ve mermado en su cualidad de ser humano y en cuanto trabajador sólo existe para mantenerse vivo, para sobrevivir, no para vivir. En la medida en que la relación del trabajador respecto al producto del trabajo entraña una relación con el mundo exterior sensible, con la naturaleza, bajo la forma enajenada en la que acontece, en la que su producto se le enfrenta como algo extraño y hostil, esta relación con la naturaleza se fragmenta.

La segunda forma de la enajenación es la del trabajador en relación al acto mismo de la producción. Si el trabajador se encontraba ya enajenado del objeto de su trabajo, la actividad por medio de la cual produce dicho objeto está también enajenada, “si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la

---

<sup>2</sup> *Idem.*

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>5</sup> *Idem.*

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 108.

enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación.”<sup>8</sup> Mientras que en la primera forma de la enajenación tenemos el resultado de la enajenación, la enajenación en reposo, en la segunda forma tenemos la actividad de la enajenación, la enajenación en movimiento. El producto es, así, la condensación de actividad enajenada. Veíamos en el capítulo anterior que “en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega [...] no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. [...] sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí.”<sup>9</sup> El trabajo o actividad vital productiva parece dejar de ser el ámbito de la autoproducción humana para convertirse en el medio de su autoaniquilamiento. El trabajador, en el trabajo, ya no se afirma como ser humano sino que se destruye y, fuera del trabajo, se siente en lo suyo, libre de toda determinación, “el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí.”<sup>10</sup> No realiza un trabajo voluntario, sino “*trabajo forzado*”<sup>11</sup>, forzado por la necesidad de mantenerse en tanto sujeto físico. La actividad del trabajador se convierte en la pérdida de sí mismo en la medida en que pertenece a otro: al capitalista.<sup>12</sup> Cada movimiento, cada desgaste de energía le resulta ajeno. De esto se desprende que “el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar [...] y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.”<sup>13</sup> Esto es, en sus funciones propiamente humanas como lo es el trabajo –como producción y autoproducción humana–, en la medida en que bajo su forma enajenada no se desarrolla sino que se autodestruye, no incrementa su ser sino que se pierde, siente que pierde su cualidad de ser humano y se convierte en animal. Lo que está en entredicho, en este sentido, es su humanidad misma. Por tanto, el ser humano se enajena de sí mismo.

La tercera forma de la enajenación es la del trabajador respecto a su ser genérico. Veíamos en el capítulo anterior que el carácter genérico del hombre es la universalidad que lo constituye, que se manifiesta en la relación orgánica que mantiene con la naturaleza

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> *Idem.* De acuerdo a la nota del traductor Francisco Rubio Llorente, el término en sí quiere decir en alemán en casa, consigo, libre de toda determinación externa. Cfr. *Ibid.*, (nota 22), p. 209.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>12</sup> En este texto Marx no detalla mucho cómo es esta relación de pertenencia del trabajador por parte del capitalista. Es en *El capital* donde detalla cómo el trabajador le pertenece en tanto mercancía fuerza de trabajo al capitalista.

<sup>13</sup> *Idem.*

como su cuerpo inorgánico y con los otros seres humanos que forman parte de la misma especie. Ahora bien, la vida productiva es la vida genérica misma.<sup>14</sup> Y esta vida productiva es la actividad vital, libre y consciente, la vida que crea vida. En tanto que ser genérico – universal– es consciente, hace de su propia vida objeto (de conocimiento), “sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico.”<sup>15</sup> El trabajo enajenado hace, pues, de la vida genérica del hombre algo ajeno a él. Es decir, reduce su vida genérica, por la cual se mantiene vinculado con la naturaleza y con los otros; de ser lo más propio, lo que lo define, su propia esencia, se convierte en un simple medio: “El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su *existencia*.”<sup>16</sup> Si el ser humano se afirma *esencialmente* en su relación con los otros y con el mundo objetivo por medio de su producción, en la elaboración de este mundo, ¿qué sucede cuando el objeto de su producción y su propia actividad le son arrebatados? Por una parte, sufre una degradación ontológica, es decir, si la constitución del ser humano en cuanto humano pasa por la producción de un mundo objetivo y éste le es arrancado, se pone en entredicho su propia esencia. Aquello por lo cual el ser humano se distinguía de los otros animales, su carácter genérico, universal, ya no es criterio de distinción ni de ventaja, “transforma su ventaja respecto del animal en desventaja, pues se ve privado de su cuerpo inorgánico, de la naturaleza.”<sup>17</sup> Así, el ser humano pierde lazos con el mundo exterior. Por otra parte, su universalidad se convierte en simple medio para su existencia física. El ser humano produce potencialmente incluso liberado de la necesidad física pero en los hechos produce para mantenerse en cuanto sujeto físico y, con ello, en cuanto obrero. Su propio cuerpo y “esencia espiritual”<sup>18</sup> se vuelven extraños al ser humano. El ser humano no vive ya para crear mundo sino para sobrevivir en el mundo.

Por último, al estar el ser humano enajenado de su objeto, de su actividad y de su vida genérica, éste se enajena de los otros. La cuarta forma de la enajenación es la del *hombre respecto del hombre*.<sup>19</sup> Todo lo que le acontece al ser humano respecto a sí mismo es válido

---

<sup>14</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 112.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Idem.*

con respecto a otros. Esta forma de enajenación implica que los seres humanos están enajenados entre ellos en la misma medida en que cada uno lo está respecto a su propia esencia: “la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.”<sup>20</sup> La relación del ser humano consigo mismo está forzosamente mediada por la relación que tiene con otros, en otras palabras, el ser humano sólo puede constituirse a sí mismo en su relación con los demás, “toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro.”<sup>21</sup> A causa de la enajenación la socialidad propia de los seres humanos se ve suspendida. Al volverse ajeno el ser humano al género, éste se convierte en medio de la vida individual.<sup>22</sup> De esta manera, prevalece el individuo sobre la especie, la individualidad sobre la colectividad.

Ahora bien, si el trabajador se encuentra enajenado, extrañado de su producto y de su actividad, ¿a quién le pertenecen éstos? Le pertenecen necesariamente a alguien más, a otro hombre. Si uno se extraña, otro se posesiona. Si el trabajador se siente sometido por el producto de su trabajo es porque en realidad está sometido a otro hombre. Si su actividad le resulta extraña, forzada, involuntaria, es porque está al servicio de alguien más:

Si él [...] se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, *extraño*, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto. Si él se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro.<sup>23</sup>

Así, Marx muestra la otra cara del fenómeno de la enajenación. Para que a uno se le sustraiga su objeto y su actividad misma, es porque hay otro que se los apropia: el capitalista.<sup>24</sup> El filósofo señala brevemente que, a pesar de que el capitalista (no trabajador), es el sujeto por el cual el trabajador se encuentra en una relación de sometimiento, él mismo se encuentra enajenado, aunque en diferente grado, “todo lo que en el trabajador aparece como *actividad de la enajenación*, aparece en el no trabajador como *estado de la*

---

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>24</sup> En este texto Marx sólo caracteriza al capitalista como “patrono del trabajo” o como el antagonista del trabajador. Cfr. *Ibid.*, p. 117.

*enajenación* [...] el *comportamiento práctico, real*, del trabajador en la producción y respecto del producto [...] aparece en el no trabajador a él enfrentado como comportamiento *teórico*”<sup>25</sup>. El no trabajador parece jugar un rol más bien pasivo, más abstracto que real, pero no por ello no enajenado. Y en la medida en que éste tampoco escapa a la enajenación, Marx parece apuntar ya a la caracterización de la enajenación no sólo como un fenómeno que acontece más allá de la conciencia, en el terreno de la práctica, sino que además no sólo atañe a los trabajadores (aunque no afecte a todos por igual, pues el no trabajador se encuentra en una posición de ventaja frente al trabajador<sup>26</sup>).

La propiedad privada es “el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado”<sup>27</sup> y no el fundamento del trabajo enajenado. En este sentido, Marx muestra, partiendo de las propias premisas de la economía política, el error que ésta comete al considerar la propiedad privada fundamento y no resultado de la enajenación. En un primer momento, acepta sus presupuestos, es decir, da por hecho la propiedad privada. Luego, llega al concepto de trabajo enajenado como resultado de la propiedad privada pero, enseguida, descubre una contradicción en su discurso, descubre que ésta no es fundamento sino resultado de la enajenación.<sup>28</sup> Asimismo, descubre que el salario constituye una *consecuencia inmediata*<sup>29</sup> del trabajo enajenado, representa lo mínimo vital para el trabajador.<sup>30</sup>

Por ello, lo que está haciendo Marx en este apartado sobre el trabajo enajenado es llevar a cabo una crítica de los presupuestos teóricos de la economía política. Parte de los hechos que ésta describe, utiliza su propia terminología, luego esclarece aquello que ésta no explica. Ella misma acepta el hecho de la creciente valorización del mundo de las cosas y la progresiva desvalorización del mundo humano pero no la explica. El interés de Marx es, por lo tanto, desentrañar este *factum*:

Nosotros partimos de un hecho económico, *actual*.

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

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>26</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>27</sup> *Idem*.

<sup>28</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 118.

<sup>30</sup> Aunque Marx cambiará posteriormente su teoría del salario, introduciendo conceptos como los de fuerza de trabajo, es importante notar que ya en estos textos de juventud tiene claro que el salario expresa la subordinación en la que se encuentra el trabajador.

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 también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.<sup>31</sup>

La economía política no sólo lo da por hecho, sino que incluso lo *justifica* pues da cuenta de la creciente desvalorización de la vida de los obreros pero no intenta dar cuenta de por qué sucede esto. La economía política muestra una verdad a medias en la medida en que sólo muestra un hecho pero no el origen de ese hecho. Por ello, podemos decir, con las palabras de Sánchez Vázquez, que la economía política *muestra y oculta*.<sup>32</sup> La principal crítica de Marx va en el sentido de que no historiza el fenómeno de la enajenación y, por tanto, el de la propiedad privada, sino que lo eterniza. Por el contrario, Marx enfatiza el carácter histórico de la enajenación y, con ello, el de la propiedad privada que es resultado y consecuencia necesaria del trabajo enajenado. La existencia de la propiedad privada es la premisa con la cual la economía política pretende sostener toda su argumentación, le presta valor de ley. Por ello, Marx al poner en duda la premisa misma, al ver que la enajenación es un fenómeno histórico (y no eterno) y que, por tanto, la propiedad privada también lo es, pone en cuestión toda la argumentación de la economía política. Y de esta manera, al señalar el hecho de que la propiedad privada no es un fenómeno eterno sino histórico, apunta a las posibilidades de su superación.

Antes de pasar al análisis del trabajo subsumido a la lógica de valorización descrito en *El capital*, es necesario detenerse en cuál es el sentido del empleo por parte de Marx de conceptos tales como vida genérica o esencia humana. Creemos que su uso se debe no sólo al horizonte filosófico que éste hereda (Hegel, Feuerbach) sino que estos conceptos le sirven para cuestionar los supuestos con los cuales se mueve la economía política. Su recurso a cierto bagaje conceptual se debe al hecho de que la economía política reduce al ser humano a su condición de trabajador asalariado, cuando para Marx éste no sólo vale como tal sino como ser humano. La economía política oculta la enajenación porque no percibe la relación esencial del trabajador con la producción, sólo concibe el trabajo como trabajo lucrativo. Lo que en los hechos hace el capitalismo es reducir la humanidad del trabajador. Por ello, cuando la economía política no ve en el trabajador su cualidad de

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>32</sup> Cfr. A. Sánchez Vázquez, "Estudio previo" a K. Marx, *Cuadernos de París*. México, Era, 1980, p. 61.

humano, lo que está haciendo es *justificar* la pérdida de la humanidad de éste a causa de la enajenación capitalista.

Marx opone lo fáctico con lo posible, el fenómeno con la esencia, el trabajo como destrucción con el trabajo como actividad vital creadora, para mostrar que el trabajo no es esencialmente enajenado sino que éste es un producto histórico que se puede superar y, con ello, que es posible ejercer un trabajo radicalmente distinto.

Por ello, como afirma Sánchez Vázquez, a falta de una teoría de la explotación y de los conocimientos económicos necesarios para dar cuenta de ella, Marx recurre a una explicación filosófica, de ahí su descripción del trabajo enajenado:

es justamente la ausencia de una teoría de la explotación lo que lleva al joven Marx a enfrentarse a la economía clásica, pero por otro lado en la medida en que se aleja de ella al rechazar su teoría del valor, su crítica de la economía política burguesa y su primer intento de explicar la explotación con su teoría del trabajo enajenado, habrán de tener forzosamente un carácter no económico sino fundamentalmente filosófico.<sup>33</sup>

## 2. La reducción del trabajo a la lógica de valorización en El capital

### 2.1 La mercantilización del trabajador: la fuerza de trabajo

Antes de analizar cómo acontece propiamente la reducción del trabajo a la lógica de valorización capitalista, analicemos el elemento que permitió el tránsito de dinero a capital.

En el capítulo cuarto de esta obra, Marx analiza las características de la única mercancía capaz de generar valor, de transformar el dinero en capital: la *fuerza de trabajo*. La fuerza o capacidad de trabajo constituye el conjunto de las capacidades físicas e intelectuales de un individuo: “Por fuerza de trabajo o capacidad de trabajo entendemos el conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano”<sup>34</sup>. Sin esta mercancía el sistema capitalista no se hubiera podido consolidar. Ni el intercambio mercantil ni la expansión del dinero son condición suficiente para explicar el desarrollo cabal del capitalismo, para ello fue necesario que el poseedor de dinero encontrase en el mercado la mercancía fuerza de trabajo: “Sus condiciones *históricas* de existencia [del capital] no están dadas, en absoluto, con la circulación mercantil y la

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>34</sup> K. Marx, *El capital*, p. 203.



dineraria. Surge tan sólo cuando el poseedor de medios de producción y medios de subsistencia encuentra en el mercado al *trabajador libre* como vendedor de su fuerza de trabajo, y *esta condición histórica* entraña una historia universal.”<sup>35</sup>

Para que este poseedor de dinero pudiera encontrar en el mercado a esta mercancía fue necesario anteriormente que aquél que la vendiera fuera *libre* en tanto que *propietario privado* de su propia fuerza de trabajo, libre en el sentido de que dispone “de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*.”<sup>36</sup> Y para ello fue necesario que tanto el comprador como el vendedor de ésta fuesen considerados jurídicamente iguales, “Él [el poseedor de la fuerza de trabajo] y el poseedor de dinero se encuentran en el mercado y traban relaciones mutuas en calidad de *poseedores de mercancías* dotados de los mismos derechos, y que sólo se distinguen por ser el uno vendedor y el otro comprador; ambos, pues, son *personas jurídicamente iguales*.”<sup>37</sup>

Por otra parte, para que el poseedor de dinero encontrara en el mercado esta mercancía fue necesario que el propietario de la fuerza de trabajo no poseyera ninguna otra mercancía que vender, más que su propia corporeidad, ni mucho menos los elementos necesarios para producir mercancías, en otras palabras, que hubiese sido despojado de sus medios de producción (medios de trabajo y materias primas).<sup>38</sup>

Al igual que toda mercancía, la fuerza de trabajo está constituida de una doble objetividad, es pues valor y valor de uso. Su valor, esto es, el tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción equivale al valor de sus medios de subsistencia, al tiempo de trabajo socialmente necesario para producirlos. Y estos medios de subsistencia son los medios por medio de los cuales se mantiene al obrero en condiciones normales de vida, “La suma de los medios de subsistencia [...] tiene que alcanzar para mantener al individuo laborioso en cuanto tal, en condición normal de vida.”<sup>39</sup> La suma de estos medios no supone al obrero de manera aislada, al contrario, incluye también “los medios de subsistencia de los sustitutos, esto es, de los hijos de los obreros, de tal modo que pueda

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 205. En este sentido, jugando con la distinción de I. Berlin entre libertad negativa y positiva, el vendedor de la fuerza de trabajo es “doblemente” libre: *libre de* poseer —es decir, *no tiene, está desposeído*— los medios de producción necesarios para producir y reproducir su vida y *libre para* vender su fuerza de trabajo como mercancía —la única propiedad de la cual dispone—.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 208.

perpetuarse en el mercado esa raza de peculiares poseedores de mercancías.”<sup>40</sup> La fuerza de trabajo está determinada tanto por factores naturales (como el clima) como por factores culturales<sup>41</sup> y morales<sup>42</sup>. De esta manera, las necesidades imprescindibles para mantener en un nivel medio de vida a la fuerza de trabajo son históricas y toman en cuenta diversos aspectos de la vida humana, no sólo los elementos mínimos necesarios para mantener vivo al obrero (por ejemplo, las vacaciones pagadas que fueron una conquista de la clase de los trabajadores),

Las necesidades naturales mismas –como alimentación, vestido, calefacción, vivienda, etc.– difieren según las peculiaridades climáticas y las demás condiciones naturales de un país. Por lo demás, hasta el *volumen de las llamadas necesidades imprescindibles*, así como la índole de su satisfacción, es un *producto histórico* y depende por tanto en gran parte del nivel cultural de un país, y esencialmente, entre otras cosas, también de las condiciones bajo las cuales se ha formado la clase de los trabajadores libres, y por tanto de sus hábitos y aspiraciones vitales.<sup>43</sup>

En este sentido, como elemento cultural que contribuye a adquirir cierta habilidad y destreza en determinado ramo laboral, los costos de aprendizaje entran en el monto de los valores gastados para la producción de la fuerza de trabajo.<sup>44</sup>

El valor de uso de la fuerza de trabajo es la exteriorización de dicha fuerza, esto es, el trabajo.<sup>45</sup> Así, fuerza de trabajo y trabajo constituyen dos cosas diferentes; mientras que la fuerza de trabajo es el trabajo en potencia como mercancía, el trabajo es la actualización, la realización de esta fuerza. La fuerza de trabajo (y no el trabajo propiamente) da cuenta de la mercantilización del trabajador en la medida en que éste la vende como mercancía suya por un lapso de tiempo determinado.<sup>46</sup> Es mediante el trabajo, mediante el *consumo* de la fuerza de trabajo, que acontece la valorización del valor, es en la esfera de la producción –y no de la circulación– donde se produce el plusvalor.

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 209. En pocas palabras, la reproducción de la fuerza de trabajo siempre toma al individuo como especie, o mejor dicho, como clase y nunca de manera individual.

<sup>41</sup> Un ejemplo actual sería el caso de la tortilla, elemento indispensable en México a tomar en cuenta como parte de los medios de subsistencia.

<sup>42</sup> Como por ejemplo, el día de descanso que puede variar según determinada religión.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 209.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 211.

<sup>46</sup> A pesar de que en los *Manuscritos* Marx denuncia ya la mercantilización del trabajador, todavía carece de conceptos como el de fuerza de trabajo que le permiten fundamentar mejor cómo acontece este proceso de mercantilización.

## 2.2 El proceso de trabajo como proceso de valorización

Vimos en el capítulo anterior cuáles son los elementos de todo proceso laboral (el objeto de trabajo, el trabajo y el medio de trabajo). En el capitalismo, es el capitalista quien compra estos elementos. Y una vez hecho esto, consume la mercancía fuerza de trabajo para luego hacer que el trabajador, portador de dicha fuerza de trabajo, consuma los medios de producción a través de su trabajo. En un principio, en los orígenes del capitalismo, no se modifica la forma en que se trabaja, la transformación del modo de producción capitalista, con la subordinación del trabajo al capital, acontece más tarde. Sin embargo, ocurren dos fenómenos singulares: el obrero trabaja *bajo el control del capitalista*, a quien pertenece el trabajo de aquél (para que no se desperdicie materia prima y se economice el instrumento de trabajo) y *el producto es propiedad del capitalista*, no del obrero quien lo produjo. El capitalista paga el valor diario de la fuerza de trabajo de éste, le pertenece su uso durante un día, como le pertenecería el de cualquier otra mercancía (una máquina, por ejemplo). El valor de uso de la fuerza de trabajo del obrero, esto es, su trabajo, le pertenece al capitalista.<sup>47</sup>

“Desde su punto de vista el *proceso laboral* no es más que el *consumo* de la mercancía fuerza de trabajo, comprada por él, y a la que sin embargo sólo puede consumir si le *adiciona medios de producción*. El proceso de trabajo es un proceso entre cosas que el capitalista ha *comprado*, entre *cosas que le pertenecen*.”<sup>48</sup> En este fragmento Marx nos muestra que el capitalista consume la fuerza de trabajo *como cualquier otra mercancía*, el proceso de trabajo es para él un proceso entre *objetos*, no considera que hay *sujetos* dentro del mismo. Asimismo, el producto que ha creado el trabajador le pertenece al capitalista en tanto que la fuerza de trabajo de aquél, así como los medios de producción, le pertenecen.

No hemos descrito aún en qué consiste el proceso productivo propiamente capitalista, sólo hemos apuntado al hecho de que el capitalista es quien controla ahora este proceso. Recordemos rápidamente qué es lo que quiere el capitalista. Éste quiere producir mercancías, objetos útiles destinados a la venta, es decir, quiere producir valores de uso que tengan valor de cambio.

---

<sup>47</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 224-225. A este proceso incipiente del capitalismo Marx lo llama “subsunción formal del trabajo en el capital”, que analizaremos posteriormente.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 224.

En el proceso de trabajo, como actividad orientada a un fin, como producción de valores de uso, la diferencia entre un trabajo y otro es clara subjetiva y objetivamente: “El trabajo del hiladero era específicamente distinto de otros trabajos productivos, y la diferencia se hacía visible subjetiva y objetivamente, en el fin particular de la actividad de hilar, en su modo específico de operar, en la naturaleza especial de sus medios de producción y el valor de uso también especial de su producto.”<sup>49</sup> En la medida en que determinado proceso de trabajo es proceso de formación de valor, no se distingue de ningún otro proceso de trabajo, por más distintos que sean, a pesar de la especificidad de sus productos, “Pero, en cambio, en la medida en que el trabajo del hiladero *forma valor*, no se distingue en absoluto del trabajo del perforador de cañones o, [...], de los trabajos efectuados en los medios de producción del hilado [...]. Ya no se trata, aquí, de la *cualidad*, la naturaleza y el contenido del trabajo, sino tan sólo de su *cantidad*.”<sup>50</sup> A lo cualitativo se superpone lo cuantitativo; a la naturaleza y contenido del trabajo se sobrepone la cantidad de trabajo objetivado. Vemos aquí la clara distinción entre trabajo concreto y trabajo abstracto que mencionábamos anteriormente. En el primer caso se trata de crear valores de uso que satisfagan necesidades humanas mientras que en el segundo se trata de crear valor, cristalización de fuerza humana en general. En este proceso lo que importa es la *cantidad* de trabajo objetivado, el gasto de fuerza vital durante determinado lapso de tiempo, “Decimos hora de trabajo, puesto que aquí el trabajo de hilar sólo cuenta en cuanto gasto de fuerza laboral, no en cuanto la actividad específica de *hilar*.”<sup>51</sup>

Pero el capitalista no sólo busca eso, quiere producir mercancías cuyo valor sea mayor a la suma de los valores de las mercancías requeridas para su producción (medios de producción y fuerza de trabajo), “No sólo quiere producir un *valor de uso*, sino una *mercancía*; no sólo un valor de uso, sino un valor, y no sólo *valor*, sino además *plusvalor*.”<sup>52</sup> Quiere recuperar la cantidad de dinero adelantada en la compra de los objetos necesarios para crear una nueva mercancía más un excedente. Y este proceso se repite de manera casi infinita, el capital, la valorización del valor, es carente de término, “La circulación del dinero como capital es, por el contrario, un fin en sí, pues la *valorización*

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 226.

*del valor* existe únicamente en el marco de este movimiento renovado sin cesar. El movimiento del capital, por ende, es carente de medida.”<sup>53</sup>

Sin valor de uso no puede haber valor, para *formar valor es necesario gastar trabajo de manera útil*.<sup>54</sup> Lo importante para el capitalista es comprar en el mercado una mercancía capaz de generar valor. El trabajador, como en todo intercambio mercantil, “*realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso*. No puede conservar el uno sin ceder el otro. El valor de uso de la fuerza de trabajo, el *trabajo* mismo, le pertenece tan poco a su vendedor como al comerciante en aceites el valor de uso del aceite vendido.”<sup>55</sup> El hecho de que el trabajador trabaje más tiempo del necesario para costear sus medios de vida y, por tanto, genere más valor que el que requiere, constituye un gran beneficio del capitalista y una enorme pérdida para él.

La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste media jornada laboral, pese a que la fuerza de trabajo pueda operar o trabajar durante un día entero, y el hecho, por ende, de que el valor creado por el uso de aquella durante un día sea dos veces mayor que el valor diario de la misma, constituye una suerte extraordinaria para el comprador, pero en absoluto una injusticia en perjuicio del vendedor.<sup>56</sup>

La injusticia radica aquí en el hecho de que hay explotación, apropiación privada del plusvalor. Es decir, el excedente de valor producido por el trabajador y apropiado por el capitalista, se explica por la prolongación de la jornada de trabajo. Esto es, si en media jornada laboral de 6 horas el trabajador recupera el valor de su fuerza de trabajo –el valor de los medios de subsistencia necesarios para mantenerse en condiciones normales para seguir trabajando y mantener a una familia–, durante el resto de la jornada el valor excedente que éste crea –el plusvalor– se lo apropia el capitalista. “El hecho de que sea necesaria media jornada laboral para mantenerlo vivo durante 24 horas, en modo alguno impide al obrero trabajar durante una jornada completa.”<sup>57</sup> El obrero trabaja más tiempo de lo necesario para cubrir sus necesidades, o más bien, no trabaja sólo para cubrir sus necesidades sino para generar capital.

Pero este problema no se soluciona sólo reduciendo la jornada laboral. En capítulos posteriores Marx analizará la explotación no sólo en términos de prolongación de la jornada

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 235.

<sup>55</sup> *Idem.*

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> *Idem.*

laboral sino mediante la intensificación del trabajo obrero, posibilitada por la creación de nueva maquinaria.<sup>58</sup> No obstante, sigue habiendo explotación, en la medida en que al obrero le es arrebatado el excedente que produce.

Si el valor que resulta del proceso laboral se ha incrementado respecto al dinero adelantado para la producción de X mercancía, el dinero se ha transformado efectivamente en capital. Este incremento de valor no resulta de que en el momento del intercambio se venda más caro un producto. Es decir, el valor no surge de la infracción de las leyes del intercambio mercantil, pues ciertamente se intercambian equivalentes. El capitalista paga el valor de la fuerza de trabajo y de todas las otras mercancías que necesita para echar a andar la maquinaria,

la transformación de su dinero en capital, ocurre *en* la esfera de la circulación y *no* ocurre en ella. Se opera *por intermedio* de la circulación, porque se halla condicionada por la *compra de la fuerza de trabajo* en el mercado. Y *no* ocurre en la circulación, porque ésta se limita a iniciar el *proceso de valorización*, el cual tiene lugar en la *esfera de la producción*.<sup>59</sup>

En pocas palabras, el proceso de valorización es proceso de formación de valor prolongado más allá de cierto punto, más allá del tiempo necesario para recuperar el valor de la fuerza de trabajo.

Marx explica cómo el capital, en tanto valor que se valoriza a sí mismo, surge de la fuerza de trabajo y no de los medios de producción, retomando la distinción entre trabajo vivo y trabajo muerto, “al incorporar fuerza viva de trabajo a la objetividad muerta de los mismos, el capitalista transforma *valor*, trabajo pretérito, objetivado, *muerto*, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en un monstruo animado que comienza a ‘trabajar’ cual si estuviera dentro del cuerpo el amor.”<sup>60</sup> Los medios de producción también son producto del trabajo humano pero son trabajo pretérito, anteriormente objetivado. Si no se les pone a andar por medio del trabajo humano no valen nada *efectivamente* –se vuelven simple valor de uso en potencia–. El dinero invertido por el capitalista en los medios de producción es lo

---

<sup>58</sup> Aunque históricamente, la reivindicación de la reducción de la jornada laboral ha sido decisiva. Marx muestra cómo fue la lucha de clases lo que permitió esta reducción. A lo largo del siglo XIX los trabajadores lucharon constantemente por que se redujeran las horas de trabajo, a lo cual los capitalistas se opusieron férreamente. Sin embargo, la creación de nueva maquinaria –como la máquina de vapor que marcó un parteaguas en la historia– y el uso capitalista de la misma (con su insaciable sed de valor) trajo consigo una intensificación del trabajo. Por tanto, la reducción de la jornada laboral no bastó. El capital subsume los procesos tecnológicos a su lógica. Véase capítulo XIII, por ejemplo.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>60</sup> *Idem.*

que constituye el capital constante y el dinero invertido en la fuerza de trabajo de trabajo es el capital variable. Los primeros sólo transfieren valor, mientras que el segundo produce valor.<sup>61</sup>

### 2.3 Subsunción formal y subsunción real del trabajo en el capital

Nos parece importante detenernos en dos conceptos que dan cuenta del modo en que la lógica del valor se fue imponiendo paulatinamente a la lógica del valor de uso, cómo el proceso de trabajo como metabolismo entre el hombre y la naturaleza se ve opacado cada vez más por el proceso de valorización: la subsunción formal y la subsunción real del trabajo en el capital.<sup>62</sup>

La subsunción formal del trabajo en el capital es el proceso en el que “el capital se subsume *determinado proceso laboral existente*”<sup>63</sup>, es el proceso de explotación del trabajo del obrero por el capitalista en el que todavía no se ha penetrado a profundidad el proceso de trabajo anterior. Da cuenta del momento en que la dinámica capitalista se va apropiando de procesos laborales anteriores pero que no se ha implantado cabalmente. Marx lo define como “la forma que se funda en el plusvalor absoluto, puesto que sólo se diferencia *formalmente* de los modos de producción anteriores sobre cuya base surge (o es introducida) directamente, sea que el productor [...] actúe como empleador de sí mismo [...], sea que el productor directo deba proporcionar plustrabajo a otros.”<sup>64</sup> El plusvalor absoluto es el excedente producido por el obrero, el cual se apropia el capitalista prolongando la jornada laboral, “Denomino *plusvalor absoluto* al producido mediante la *prolongación* de la jornada laboral.”<sup>65</sup> Lo esencial de esta forma de trabajo es, por un lado, *la relación puramente monetaria*<sup>66</sup> entre el obrero y el capitalista, en ésta la subordinación deriva “*del contenido* determinado de la venta, no de una subordinación precedente a la misma”<sup>67</sup>, como la que existía entre un señor feudal y un siervo. Por otro lado, para que se

---

<sup>61</sup> La distinción entre capital constante y capital variable aparece en el capítulo VI de *El capital*.

<sup>62</sup> El análisis de estos conceptos aparecen en el capítulo VI inédito de Marx. Cfr. K. Marx, *El capital*, Libro I, capítulo VI inédito. México, Siglo XXI, 1978.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>65</sup> K. Marx, *El capital*, capítulo X, Libro I, tomo II, p. 383.

<sup>66</sup> K. Marx, *El capital*, capítulo VI inédito, p. 61.

<sup>67</sup> *Idem*.

establezca una relación de subordinación meramente económica, es necesario que los medios de producción del obrero y sus medios de subsistencia “se le enfrenten como capital, como monopolizadas por el adquirente de su capacidad de trabajo.”<sup>68</sup> Es decir, que haya sido despojado de sus medios de producción (y de subsistencia) y que el capitalista haga de ellos propiedad privada suya.

En este tipo de subsunción, el proceso laboral se efectúa exactamente como antes, desde el punto de vista tecnológico ya que las fuerzas productivas todavía no se han desarrollado sustancialmente. Asimismo, se da una relación económica de hegemonía y subordinación en la medida en que el capitalista es quien controla, vigila y dirige el proceso entre las mercancías que él adquirió. Además, el trabajo se intensifica, se acrecienta su continuidad y se economizan las condiciones de trabajo, tanto la fuerza de trabajo como los medios de producción, para que el producto no represente más del tiempo de trabajo socialmente necesario para su producción (y si es posible, que represente menos).<sup>69</sup> A diferencia de modos de producción anteriores, el capitalista emplea un volumen mayor de capital (que gasta comprando más medios de producción y más obreros) y prolonga el más tiempo posible el proceso laboral para que aumente la plusvalía. Por otro lado, el obrero vende “voluntariamente” su fuerza de trabajo, mientras que el esclavo está sujeto por coerción directa.<sup>70</sup> La ampliación de la escala del proceso de trabajo subsumido formalmente en el capital constituye “la base real sobre la cual se alza el modo de producción específicamente capitalista”<sup>71</sup>.

La subsunción real del trabajo al capital que acontece a partir de la subsunción formal, da cuenta del modo propiamente capitalista de producción. Este proceso surge con la producción de plusvalía relativa. La plusvalía relativa es el excedente producido por el obrero, apropiado por el capitalista, surge mediante el desarrollo de las fuerzas productivas que permite abaratar la producción de los medios de subsistencia del obrero y, con ello, disminuir el valor de su fuerza de trabajo, esto es, disminuir el tiempo de trabajo necesario y aumentar el tiempo de trabajo para el capitalista (excedente). Al plusvalor “que surge de la *reducción* del tiempo de trabajo necesario y del consiguiente cambio en la *proporción de*

---

<sup>68</sup> *Idem.*

<sup>69</sup> Cfr. *Idem.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 57.



*magnitud* que media entre ambas partes componentes de la jornada laboral, lo denomino *plusvalor relativo*.”<sup>72</sup> Es decir, lo que varía aquí no es la jornada laboral sino la proporción entre el tiempo de trabajo necesario –en el cual el obrero produce el valor de su fuerza de trabajo, esto es, sus medios de subsistencia– y el tiempo de trabajo excedente o plustrabajo. En este caso, se reduce el tiempo de trabajo necesario y se prolonga el plustrabajo. Para ello, es necesario un aumento en la fuerza productiva del trabajo que involucre los medios de subsistencia del obrero, “Para abatir el *valor de la fuerza de trabajo*, el *acrecentamiento de la fuerza productiva* tiene que hacer presa en los ramos industriales cuyos productos determinan el valor de la fuerza de trabajo, y que por tanto pertenecen al ámbito de los medios de subsistencia habituales o pueden sustituirlos.”<sup>73</sup> El incremento de la fuerza productiva y, con ello, el abaratamiento de las mercancías que constituyen los medios de producción de los medios de subsistencia, abarata también el valor de la fuerza de trabajo.<sup>74</sup>

De este modo, “se modifica toda la forma real del modo de producción y surge (incluso desde el punto de vista tecnológico) un *modo de producción específicamente capitalista*.”<sup>75</sup> Con la subsunción real del trabajo en el capital se cumple la verdadera esencia del capital que es producir valor, “ ‘*La producción por la producción*’ [...] esta tendencia *inmanente* de la relación capitalista no se realiza de *manera adecuada* [...] hasta tanto no se haya desarrollado el *modo de producción específicamente capitalista* y con él la *subsunción real del trabajo en el capital*.”<sup>76</sup> La subsunción real da cuenta de la entrada del capitalismo industrial y muestra la metamorfosis total que acontece en el modo de producción, en la productividad del trabajo, en la relación entre capitalista y obrero y, con ello, en la naturaleza del trabajo.

El análisis de la subsunción formal y real del trabajo en el capital nos permitió percibir con más detalle el modo mediante el cual el capital fue subordinando el proceso de trabajo al proceso de valorización. En el modo propiamente capitalista, el proceso de trabajo se vuelve un simple medio del proceso de valorización y, al mismo tiempo, se contraponen hostilmente al trabajador mismo. Marx muestra así una contradicción inherente al modo capitalista de producción: el desarrollo de la riqueza material está en contradicción y a

---

<sup>72</sup> K. Marx, *El capital*, capítulo X, p. 383.

<sup>73</sup> *Idem*.

<sup>74</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>75</sup> K. Marx, *El capital*, capítulo VI inédito, p. 59.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 75.

expensas del individuo humano, “El productor real como simple medio de producción; la riqueza material como fin en sí mismo. Y, por tanto, el desarrollo de esta riqueza material en contradicción con y a expensas del individuo humano.”<sup>77</sup> El capitalismo aparece ya no sólo como producción de mercancías, sino básicamente como producción de plusvalor.<sup>78</sup>

En este sentido, regresando al capítulo quinto de *El capital* en el cual Marx analiza primero el proceso de trabajo en general, haciendo abstracción de sus especificidades históricas, y luego, el proceso de valorización, se puede entender por qué Marx separa ambos procesos, que en los hechos (en el capitalismo) forman una unidad. Lo que pretende demostrar es el carácter histórico del capitalismo y criticar a los economistas que lo eternizan. Por ello, separa lo que sí es general, que persiste en cualquier modo de producción, el trabajo como *condición natural eterna de la existencia humana*<sup>79</sup> de lo que es particular –el capitalismo– y que es posible superar.

Podemos preguntarnos ahora qué sucede con la relación metabólica entre el trabajador y la naturaleza, qué sucede con la transformación de ésta por parte del trabajador y en qué medida éste se ve ahora transformado. Veíamos antes que el trabajo es condición de posibilidad de la existencia humana, más allá de las determinaciones históricas que conlleva. ¿Qué ocurre cuando ese proceso se ve subsumido a la dinámica capitalista? Ciertamente, en tanto que el trabajo es constitutivo de lo humano, el metabolismo entre el trabajador y la naturaleza no desaparece sino que se altera su carácter. La naturaleza es transformada por el ser humano pero la lógica que rige ahora es la creación de valor, ya no sólo se le transforma, pues, para producir valores de uso que le sean útiles, se le transforma para producir valor. Y en la medida en que esta dinámica es carente de término, necesariamente entra en contradicción con la dinámica de la naturaleza y del ser humano mismo, cuyas vidas sí tienen término. Por otro lado, si al transformar la naturaleza el ser humano se transforma a sí mismo, la transformación de éste acontece ahora no ya como desarrollo de las potencialidades latentes en su ser, sino como *tendencia a su aniquilamiento*. En el capitalismo, la explotación de la naturaleza y del ser humano es

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>78</sup> Cfr. K. Marx, *El capital*, p. 616.

<sup>79</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 53.

ilimitada. El ser humano ya no se ve realizado por medio de su trabajo, éste constituye su propia destrucción.

En conclusión, hemos visto en qué medida el proceso de trabajo es subsumido al proceso de valorización del valor. Se trata no sólo de crear valor de cambio sino plusvalor, se trata de la forma capitalista de la producción de mercancías. El trabajo se ve mermado en términos cualitativos al sobreponerse lo cuantitativo. Ya no importa la cualidad del trabajo, ni la particularidad del objeto producido, lo que importa es crear más y más mercancías, más y más valor: “El trabajo cuenta únicamente por su medida temporal”.<sup>80</sup> Poco importa el valor de uso y, con ello, el proceso de trabajo útil que lo crea. Lo que importa es el valor y, por tanto, el trabajo humano en abstracto. Pero esta abstracción del aspecto cualitativo del trabajo implica de suyo una abstracción del ser humano mismo, de su singularidad, de su especificidad. La dinámica del capital tiende a aniquilar el metabolismo entre el ser humano y la naturaleza. No importa ya la manera en que el ser humano se construye a sí mismo, el modo en que acontece su vida, lo que importa es simplemente que sobreviva para el capital, que mantenga encendidas sus funciones vitales para mantener activa una lógica que él no decidió sino que le fue impuesta, una lógica que atenta contra la vida de la naturaleza y contra su propia vida.

---

<sup>80</sup> K. Marx, *Ibid.*, p. 237. El tiempo para la producción de mercancías es determinado en términos sociales y no en términos individuales. Esto implica, entre otras cosas, que el productor que utiliza herramientas muy anticuadas, que encierran más valor que el grueso de las herramientas empleadas por productores del mismo ramo y que, por tanto, emplean más tiempo que el socialmente necesario, sale perdiendo pues pierde tiempo en el que no se genera valor.

## Conclusiones

### *1. La libertad como superación de la enajenación y explotación capitalistas por medio de la praxis política*

En el capítulo anterior, vimos, a partir de los *Manuscritos*, las consecuencias que tiene la enajenación sobre la praxis productiva, cómo le es arrebatado al trabajador el producto de su trabajo por el capitalista, cómo se ve mermada su relación con la naturaleza y con los otros –en tanto ser genérico–. Si el trabajo es potencialmente el espacio en el cual los seres humanos construyen el mundo y a sí mismos, el trabajo enajenado se vuelve el vehículo de fractura entre éstos y su entorno. Deja de ser el espacio de humanización y se convierte en el espacio de su degradación ontológica. En este sentido, en la medida en que el trabajo enajenado afecta profundamente a los humanos, en la medida en que tiene repercusiones vitales, se hace evidente que el trabajo –o praxis productiva– no se reduce a ser una cuestión económica, o contingente (de la que los sujetos puedan prescindir), sino por el contrario, es parte inherente de la condición humana. En *El capital*, a pesar de las diferencias con respecto a los *Manuscritos*, Marx caracteriza el trabajo concreto como *metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de vida humana*<sup>1</sup>. Sin embargo, nos muestra cómo el trabajo en tanto que dimensión transhistórica se ve subsumido en el capital a la lógica de valorización, a la insaciable sed de valor del capital. La fuerza de trabajo del trabajador constituye una mercancía *sui generis*, es la única que posibilita convertir el dinero en capital. En este sentido, su trabajo se convierte no en un medio para producir valores de uso que satisfagan sus necesidades, sino en un medio para generar valor, para satisfacer las necesidades del capital. Y en la medida en que la valorización del valor tiende a producirse abaratando la fuerza de trabajo y, con ello, al trabajador mismo, mediante el desarrollo de las fuerzas productivas, éste se ve cada vez más estrujado en sus aspectos más vitales.

En suma, podemos concluir que la dinámica capitalista, *esencialmente*, atenta contra la humanidad misma de los trabajadores, contra lo que les es más propio: su praxis.

---

<sup>1</sup> K. Marx, *El capital*, p. 223.

El problema al que nos vemos enfrentados ahora es: ¿es posible superar esta situación?, ¿cómo puede el ser humano recuperar su dimensión “práctica”, su capacidad creativa?, ¿cómo podría producir objetos que no se le enfrenten con hostilidad, sino como sus propias creaciones en las que pudiera reconocerse?, ¿cómo superar su fractura con la naturaleza y con los otros humanos?

Creemos que sí es posible superar esta situación, ya que aunque la dinámica capitalista tiende a ser totalizante, no es total. En su racionalidad es posible hallar espacios de fractura.

Por otro lado, si el ser humano pudiese realizar en acto lo que es en potencia, es decir, si pudiese llevar a cabo una actividad creadora, libre, no sometida a la lógica del valor, podría afirmarse como ser libre. Por ello, la libertad podría acontecer mediante la superación de la enajenación y de la explotación capitalista. Pero, en tanto que lo que provoca dichos fenómenos es la lógica capitalista misma, la libertad sólo sería posible con su superación. Y esta superación, al mismo tiempo, no sería posible sin la praxis política de los sujetos mismos que se ven afectados por la dinámica capitalista.

Tanto para Marx como para Sánchez Vázquez la mejor forma de transformar de raíz los problemas sociales que nos afectan es mediante la praxis revolucionaria, mediante la acción consciente de las mayorías que busque superar el capitalismo. De esta manera, la praxis revolucionaria se erige como el acto emancipador por excelencia. La praxis es la unión de la transformación subjetiva y de objetiva, es la unidad de la teoría y la práctica, de la conciencia y la acción. Se trata de una actividad material consciente transformadora adecuada a fines. La praxis es la bisagra que necesita el ser humano para transformar las condiciones subjetivas y objetivas en la construcción de la libertad. Ni Marx ni Sánchez Vázquez omiten la necesidad de las condiciones objetivas para la emancipación (en las que se encuentra el desarrollo de las fuerzas productivas). Sin embargo, ésta no es posible sin los agentes que luchen por ella.

La praxis política implica una conciencia de clase, que los explotados y oprimidos tengan conciencia de sus propios intereses. Pero estos elementos no son tanto presupuestos de la praxis política como resultados de la misma. Sólo en la práctica, en la lucha, la humanidad puede adquirir la conciencia de su interés de clase y de la necesidad de transformar radicalmente el mundo. La praxis política posibilita transformar de raíz la

sociedad y, con ello, conquistar los elementos indispensables para la libertad. Por ello decimos que la libertad acontece en y por la praxis.

## 2. *La libertad como praxis*

En el capítulo primero vimos cómo se construye la libertad mediante la transformación de determinadas condiciones subjetivas y objetivas, por tanto, por medio de la praxis, en el segundo capítulo, vimos con mayor detenimiento cómo es esa praxis y en qué medida posibilita una transformación del ser humano y del mundo. Con ello, en qué medida es libre el ser humano. Este trabajo fue un ir y venir entre la libertad y la praxis. Si en el primer capítulo pensamos *qué es la libertad y cómo construirla*, en el segundo reflexionamos *cómo es la praxis por medio de la cual se afirman los sujetos libres*. Finalmente, el tercer capítulo implicó problematizar la tesis de la libertad como praxis, al analizar cómo se da efectivamente esta praxis (y en qué medida es posible superarla).

Podemos finalmente confirmar la tesis de este trabajo: la libertad es praxis. Vimos a lo largo de los capítulos que es posible caracterizar la libertad como praxis desde dos ángulos diferentes que no son opuestos sino complementarios.

Por un lado, la perspectiva histórico-política de la libertad en Marx y Sánchez Vázquez que supone pensar en la libertad concreta, de seres humanos concretos, implica necesariamente analizar las condiciones históricas de emancipación del capitalismo. En este sentido, vimos que la libertad se construye mediante la praxis. La libertad como cuestión política conlleva a la transformación de determinadas condiciones subjetivas y objetivas, implica necesariamente poner en cuestión las estructuras del capitalismo.

Mostramos que la libertad no es algo inasequible, que es posible construirla aquí y ahora. Pero ello supone una transformación subjetiva y objetiva, hasta alcanzar el *reino de la libertad*. En este sentido, la libertad es perfectible, pasa por distintos grados. Implica que los sujetos se afirmen como seres prácticos por medio de la praxis productiva y la praxis política que les permite tener conciencia de sí mismos como clase. La libertad acontece como transformación subjetiva y objetiva, implica teoría y práctica. Supone, para Marx, ir más allá de las concepciones idealista y burguesa. La primera, como simple autoliberación, como simple transformación de las conciencias, deja intacto el mundo que, a fin de cuentas,

es al que se halla sometido el ser humano. La segunda, como mera libertad de compraventa, limita la libertad a una cuestión mercantil y formal que, en el fondo, encubre la condición de sometimiento en la que se halla el ser humano, encubre su condición de mercancía que sirve al acrecentamiento del capital. Por ello, a contrapelo de las propuestas aquí mencionadas, la libertad para Marx debe ir más allá de una transformación de las conciencias, debe cambiar la realidad y al sujeto mismo. Pero no en un plano puramente teórico sino práctico. La libertad implica la liberación real de las condiciones históricas del capitalismo que someten a los seres humanos. La libertad, como poder sobre las condiciones de vida, supone una participación activa del sujeto en cuestión así como un cambio del mundo, de sus condiciones objetivas. Y aquello que constituye este poder es la praxis misma. Es decir, el problema de la libertad en Marx y Sánchez Vázquez no puede plantearse en abstracto: como libertad del hombre en abstracto, en la sociedad en abstracto. Se plantea desde seres humanos concretos, sociales, históricos y prácticos. Asimismo, tras la crítica de Sánchez Vázquez a Marx, debe ser pensada en función de un sujeto plural, no desde un sujeto *a priori* o de una clase social en abstracto.

Por otro lado, hay una perspectiva ontológica de la libertad en ambos autores, en la que el ser humano en tanto que ser práctico, es *potencialmente* libre. Lo cual implica pensar en la libertad como rasgo propio de los seres humanos, sin caer en una metafísica del sujeto – pues ellos no afirman ninguna esencia inmutable–. Desde esta perspectiva, el ser humano construye su mundo y se construye a sí mismo mediante la praxis, ya sea en la forma productiva o en la política. Por tanto, construye su libertad por medio de su praxis. La libertad como supuesto ontológico es condición de posibilidad de la crítica al modo de producción capitalista. Dimensión que se ve limitada en dicho modo de producción.

Vimos que la praxis es el puente mediante el cual el ser humano incide sobre su entorno. Por ello, praxis y poder están íntimamente relacionados, el poder acontece como praxis. El ser humano domina las circunstancias de su vida en la medida en que puede incidir sobre el cauce de las mismas, en la medida en que puede transformarlas y, con ello, ser dueño de su propia existencia. Por tanto, la libertad es praxis.

La praxis productiva como actividad vital, libre y consciente, como creación de valores de uso para satisfacer las más diversas necesidades humanas, y la praxis política, actividad material que transforma la realidad social y a los sujetos mismos de la praxis, son dos

aspectos de un mismo proceso mediante el cual se constituyen los seres humanos mismos. Por ello, afirmamos una y otra vez que el ser humano se constituye en y por la praxis.

Asimismo, gracias al análisis de Sánchez Vázquez hemos detallado los diversos aspectos de la praxis. Ésta es una actividad subjetiva y objetiva, teórica y práctica. Además, existen niveles de la praxis que varían de acuerdo al grado de creatividad y al grado de conciencia en ella. En este sentido, la libertad de los seres prácticos pasa por estos distintos niveles. Entre más creativa sea su praxis –mayor objetivación, mayor unidad entre sujeto y objeto, entre conciencia y mundo– más libres serán los sujetos.

La lectura de Sánchez Vázquez nos permitió también subrayar la dimensión subjetiva y objetiva, práctica y teórica de la praxis política, la unidad de los aspectos instrumental y valorativo, la unidad de la moral y la política y, finalmente, la unidad entre teoría y práctica en relación a la conciencia de clase.

Para cuidarnos de no caer en una interpretación especulativa, que dejaría de lado el análisis de las condiciones concretas y pensaría en un ser humano en abstracto, analizamos cómo acontece el carácter propio de los seres humanos en el capitalismo, cómo se subsume el trabajo a la lógica de valorización del capital. Tras dicho análisis llegamos a la conclusión de que la libertad humana se ve limitada por esta lógica, en tanto que la praxis misma se halla coartada. Y no sólo eso, sino que su praxis es aquello mismo por lo que se ve sometido el ser humano. El trabajo deja de fungir como proceso de autoproducción humana, para servir como proceso de autoaniquilamiento, ya que gracias a su trabajo, el ser humano produce el capital. Pero también concluimos que es posible superar la enajenación y explotación propias del capitalismo por medio de la praxis política.

Por tanto, las dos perspectivas expuestas son complementarias, para que el ser humano realice efectivamente aquello que es potencialmente, es necesario un cambio de las condiciones propias del capitalismo. Al mismo tiempo, la perspectiva ontológica del ser humano como ser práctico es el supuesto con el que Marx realiza su crítica al capitalismo, supuesto a partir del cual construye la caracterización de la liberación en términos objetivos y subjetivos.

Desde ambas perspectivas la libertad acontece como praxis: por un lado, como transformación del ser humano que mediante su práctica política adquiere conciencia de su interés de clase y de la necesidad de transformar radicalmente la sociedad, así como



transformación de las condiciones materiales de la existencia humana –de sus relaciones de producción–. Por otro lado, la libertad es praxis en la medida en que ésta constituye lo más propio del ser humano: éste transforma la naturaleza, sus relaciones con los otros y desde ahí se constituye a sí mismo. Por ello, en tanto que ser práctico, el ser humano es potencialmente libre. En otras palabras, la libertad se realizaría en el cumplimiento de los caracteres propios del ser humano. Pero, al mismo tiempo, esta libertad no podría realizarse sólo individualmente, tendría que ser colectiva en la medida en que los seres humanos son seres sociales.

Hemos visto que la pregunta por saber qué es la libertad para Marx y Sánchez Vázquez nos llevó necesariamente a la cuestión de la praxis y, por tanto, a la pregunta por saber qué es ésta. A su vez, el análisis de la praxis conduce necesariamente a la caracterización del ser humano como ser práctico y al problema de la transformación de las condiciones materiales, de la sociedad y del propio agente de transformación y, con ello, al problema de la construcción de una sociedad libre, emancipada.

La praxis política como una actividad específica del ser humano es el medio que posibilita formas alternativas de sociabilidad que no se rijan por la lógica del valor.

La praxis es el lugar de mediación entre seres humanos y entre éstos y la naturaleza. Y, en tanto que espacio de mediación, es el espacio de su propia libertad.

### *3. Reflexiones finales*

Este trabajo deja abiertas varias interrogantes sobre algunos temas que mencionamos pero que no pudimos responder en aras de no romper con la argumentación principal. Una de ellas tiene que ver con la idea marxiana sobre la necesidad del desarrollo de las fuerzas productivas en la perspectiva de una sociedad libre. Tesis acertadamente criticada por Sánchez Vázquez, quien comprendió que en las condiciones actuales tal desarrollo no sólo ya no es premisa indispensable para una sociedad emancipada sino que implica necesariamente la devastación de la naturaleza, pues en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas sometido a la lógica de valorización carece de límite, entra en contradicción con la vida de la naturaleza que sí tiene un límite. Creemos que el propio Marx muestra la contradicción en torno al tema. Por un lado, demuestra que bajo la lógica

desenfrenada de valorización del capital, el desarrollo de las fuerzas productivas no sólo no permitió una sociedad emancipada sino que, por el contrario, trajo consigo males mayores tanto para los seres humanos como para la naturaleza. Pero por otro lado, afirma la necesidad de un desarrollo de las fuerzas productivas en la construcción de una sociedad emancipada. Con esto evidencia que el desarrollo de las fuerzas productivas no es bueno o malo en sí, el problema es la lógica que subyace detrás. Es decir, bajo el modo de producción capitalista el desarrollo de las fuerzas productivas acarrea mayores males en la medida en que sirve únicamente para generar más valor. Pero es concebible teóricamente que, bajo una lógica que no se rigiera por el valor sino por el valor de uso, este desarrollo posibilitaría satisfacer las necesidades de la humanidad y el tiempo libre.

No obstante, la pregunta sigue siendo hoy día si la posibilidad de sociedades emancipadas pasa necesariamente por el desarrollo de las fuerzas productivas. Sin ánimos de dar una respuesta acabada, pues ello sería objeto de otro trabajo, sólo señalaremos algunas consideraciones. Creemos que las posibilidades actuales de sociedades emancipadas, con el desarrollo alcanzado hasta ahora sobre las fuerzas productivas, pasa más por activar el *freno de emergencia*<sup>2</sup> a la lógica progresista capitalista. En pocas palabras: todo proyecto emancipatorio tendría que salirse de la lógica del progreso que puede ser enajenante. Asimismo, las posibilidades de sociedades emancipadas pasa hoy menos por desarrollar más tecnología y carreteras, y más por una defensa de la tierra que en muchas partes del globo se enfrenta a procesos de acumulación por despojo. Frente a los cuales se erigen múltiples luchas de resistencia y defensa de la tierra. Por ello, creemos también que las posibilidades de sociedades emancipadas pasan por la reconstrucción de los vínculos comunitarios –propios de los seres humanos– que transgredan la lógica del valor.

Por otro lado, el análisis de Adolfo Sánchez Vázquez en torno a tres formas de praxis que considera fundamentales (la productiva, la artística y la política) nos hicieron plantearnos las preguntas siguientes: ¿qué tienen en común estas formas de praxis?, ¿en qué medida *nos constituimos* en el trabajo, creando arte y transformando nuestras relaciones sociales? ¿y en qué medida *transformamos el mundo* mediante ellas?, ¿son equiparable estos tipos de praxis?, ¿el ser humano se afirma trabajando en la misma medida que

---

<sup>2</sup> “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren.” Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia*. México, Ítaca, 2008, p. 70.

creando arte o haciendo la revolución?, ¿la realidad es transformada de igual manera a través de ellas?, ¿crear arte y hacer política son realmente dimensiones constitutivas del ser humano?

Otra reflexión que suscitó este trabajo tiene que ver con la caracterización de la praxis por parte de Sánchez Vázquez. Comprendemos la importancia política que tiene su aportación en la medida en que fundamenta filosóficamente la necesidad de la participación política de los seres humanos. Contra todo inmediatismo o infantilismo político, su filosofía se erige como un llamado a la acción política consciente de hombres y mujeres que busquen transformar sus condiciones de vida. Sin embargo, nos preocupa el énfasis que hace de la dimensión consciente de los seres humanos, no porque no estemos de acuerdo sino porque podría estar basándose en una metafísica del sujeto, es decir, que esté partiendo de suposiciones *a priori* de lo que es el ser humano sin tomar en cuenta sus características reales dentro de las cuales está la dimensión inconsciente. Es decir, tras el descubrimiento del inconsciente, cómo fundamentar una praxis política que tome en cuenta esta dimensión del ser humano, no para reivindicar una praxis política inconsciente sino para fundamentar una praxis política que no omita las contradicciones propias del ser humano. La izquierda no debería plantearse transformaciones sin tomar en cuenta las condiciones reales con todas las contradicciones que implica.

Otro de los temas sobre el que no pudimos profundizar es el del poder. El levantamiento zapatista de 1994, como ejemplo paradigmático, fue un parteaguas en la historia que puso en cuestión la noción misma de poder y del sujeto de la historia. Resultó que el poder no es algo que se conquista mediante la toma del Estado, sino que es una capacidad de hacer, se construye desde abajo, y no únicamente por el proletariado sino por los sectores más olvidados de los países dependientes: los indígenas. Sería interesante reflexionar sobre la libertad con base en estos paradigmas del poder.

Finalmente, otra preocupación que suscitó este trabajo tiene que ver con el carácter de género de la praxis. A lo largo de estas páginas hemos hablado del ser humano en general omitiendo las diferencias de género. En este sentido, nos preguntamos, ¿tanto hombres como mujeres nos afirmamos de igual manera transformando el mundo y nuestras relaciones sociales?, ¿qué pasa cuando las mujeres se hallan relegadas al espacio privado?, ¿o cuando tienen doble jornada laboral?, ¿sus relaciones con la naturaleza y con los otros y

otras se hallan doblemente fracturadas?, ¿su fuerza de trabajo vale menos? Marx y Sánchez Vázquez reflexionan principalmente en la producción y reproducción del capital pero olvidan algo fundamental: la reproducción de la fuerza de trabajo como condición fundamental del surgimiento y consolidación del capitalismo. En este sentido, olvidan el papel primordial que han jugado –y juegan todavía– las mujeres en la reproducción del capitalismo.

Reivindicar un marxismo crítico hoy día, exige repensar las categorías con las cuales aproximarnos a la realidad con base en un *análisis concreto de las situaciones concretas*. Lo que implica necesariamente repensar el papel que han jugado las mujeres en la construcción de la lógica del capital. Sólo dicho análisis permitirá fundamentar una reflexión con base en seres concretos –pues seguir hablando del “ser humano” en abstracto no hace más que velar la opresión de género– y, sólo de esta manera, será posible transformar de raíz nuestras sociedades.

## Bibliografía final

## Bibliografía básica

Marx, Karl, *El capital. Crítica a la economía política*. Tomo I/ Vol. 1 y 2. Libro primero, el proceso de producción del capital. México, Siglo XXI, 2010.

\_\_\_\_\_, *El capital*, Libro I, capítulo VI inédito. México, Siglo XXI, 1978.

\_\_\_\_\_, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Barcelona, Crítica Grijalbo, 1978.

\_\_\_\_\_, *Introducción general a la crítica de la Economía Política de 1857*. México, Siglo XXI, 1996.

\_\_\_\_\_, *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid, Alianza, 2009.

\_\_\_\_\_, *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*. México, Siglo XXI, 1996.

\_\_\_\_\_, *Tesis sobre Feuerbach* en Bolívar Echeverría, *El materialismo de Marx. Discurso crítico y revolución*. México D. F., Ítaca, 2011.

Marx, K. y F. Engels, *El Manifiesto Comunista*. Caracas, Biblioteca básica del pensamiento revolucionario, 2007.

\_\_\_\_\_, *La ideología alemana*. México D. F., Cultura Popular, 1974.

Sánchez Vázquez, Adolfo, “Actualidad e inactualidad del Manifiesto comunista” en *De Marx al marxismo en América Latina*. México D. F., Ítaca, 2011.

\_\_\_\_\_, *Ética*. México D. F., Grijalbo, 1969.

\_\_\_\_\_, *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*. México, UNAM/Ítaca.

\_\_\_\_\_, “Estudio previo” a Marx, Karl *Cuadernos de París*. México, Era, 1980.

\_\_\_\_\_, *Filosofía de la praxis*. México, Siglo XXI, 2003.

\_\_\_\_\_, “La filosofía de la praxis” en *De Marx al marxismo en América Latina*. México D. F., Ítaca, 2011.

- \_\_\_\_\_, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía” en *Filosofía y circunstancias*. México, Anthropos-UNAM, 1997.
- \_\_\_\_\_, “La filosofía de la praxis (balance personal y general)” *Filosofía y circunstancias*. México, Anthropos-UNAM, 1997.
- \_\_\_\_\_, “La crítica de la ideología en Luis Villoro” en *Epistemología y cultura*. E. Garzón Valdés y F. Salmerón eds. México, UNAM, 1993.
- \_\_\_\_\_, “Primera conferencia: Moral y política (I)” en *Ética y política*. México D. F., FCE, FFyL UNAM, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Por qué ser marxista hoy” en *Ética y política*. México D. F., FCE, FFyL UNAM, 2007.
- \_\_\_\_\_, “¡Praxis a la vista!” en *Ética y política*. México D. F., FCE, FFyL UNAM, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Quinta conferencia: Ética y marxismo” en *Ética y política*. México D. F., FCE, FFyL UNAM, 2007.
- \_\_\_\_\_, “Radiografía del posmodernismo” en *Filosofía y circunstancias*. México, Anthropos-UNAM, 1997.
- \_\_\_\_\_, “Racionalidad y emancipación en Marx” en *De Marx al marxismo en América Latina*. México D. F., Ítaca, 2011.
- \_\_\_\_\_, “Segunda conferencia: Moral y política (II)” en *Ética y política*. México D. F., FCE, FFyL UNAM, 2007.

### **Bibliografía complementaria**

- Benjamin, Walter, *Tesis sobre la historia*. México, Ítaca, 2008.
- Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad*. Madrid, Alianza, 2010.
- Gandler, Stefan, *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México D. F., FCE, FFyL UNAM, 2008.
- Javier Amadeo y Sergio Morresi, “Republicanismo y marxismo” en Boron, Atilio A. (comp.) *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires, CLACSO, 2003.

- Juárez Guimarães, “Marxismo y democracia: un nuevo campo analítico normativo para el siglo XXI” en Boron, Atilio A. (comp.) *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires, CLACSO, 2003.
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*. México D. F., Grijalbo, 1967.
- Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo, 1969.
- Marcuse, Herbert “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo” en *Ética de la revolución*. Salamanca, Taurus, 1970.
- Prior Olmos, Ángel, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Murcia, Biblioteca Nueva, 2004.
- Spinoza, Baruch, *Ética demostrada según el orden geométrico*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.