



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

## FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA FILOSOFÍA EN MARX Y SU IMPORTANCIA PARA EL ANÁLISIS  
*DE EL CAPITAL*

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

ALAN SALVADOR LUNA MOJICA



ASESORA:  
MAESTRA DIANA GRISEL FUENTES DE  
FUENTES

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2020



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.



## Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer a mi asesora, Diana Fuentes: es notable la forma en la que le dedica tiempo a cada uno de sus asesorados y estoy seguro de que todos los miembros del seminario le guardamos gran cariño; también a ellos agradezco sus valiosas aportaciones y su tiempo para leer mi trabajo.

También agradezco a mis compañeros del Cemees y al plenito, porque antes de caer en sus manos no me deparaba nada bueno.

Al Maestro, por sus enseñanzas y su inagotable fuerza para educar al pueblo.

A mis hermanos, quienes siempre me han apoyado moralmente en lo que hago. Quiero destacar a dos de ellos, Maximino y Lucy, por dedicar sus vidas a trabajar por los demás, siempre les guardaré un cariño especial por ello.

A Jenny, sabemos que nadie puede asegurar lo que va a pasar en el futuro, pero sabes que hay gran parte de tu propio esfuerzo en este trabajo, muchas gracias.

A mi padre, el hombre más humilde, sencillo y trabajador que he conocido.

A mi madre, la mujer más fuerte e inteligente que conocí.

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I: SOBRE EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA.....	13
1.1    EL PROBLEMA DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA EN MARX .....	14
1.2    LA CRÍTICA DE MARX A LA FILOSOFÍA.....	33
1.3    LO QUE MARX EXIGE DE LA FILOSOFÍA .....	47
CAPÍTULO II: SOBRE LA FILOSOFÍA EN <i>EL CAPITAL</i> DE MARX.....	61
2.1 LA MERCANCÍA Y LA TOTALIDAD CONCRETA.....	64
2.2 LA ENAJENACIÓN COMO PILAR PARA ENTENDER LA CRÍTICA DE MARX AL CAPITALISMO. .....	80
2.3 EL MATERIALISMO DE MARX: RELACIÓN SUJETO- OBJETO EN EL PROCESO DE PRODUCCIÓN.....	94
2.4 SOBRE LA PERSPECTIVA DE TOTALIDAD.....	107
CONCLUSIÓN .....	111
BIBLIOGRAFÍA .....	117

## Introducción

La relación de Marx con la filosofía no es nada fácil. A partir de la crítica que este pensador hace de la filosofía anterior a él, se suele deducir que lo que pretende es acabar con el pensamiento filosófico por considerarlo especulativo y avanzar cada vez más a una forma científica de estudiar el mundo. Esto tiene sus bases, pues no es que no estén en la crítica de Marx a la especulación filosófica, los elementos que pueden hacer pensar de este modo. La propuesta de Marx de analizar de un modo distinto a la sociedad para lograr el cambio efectivo de ésta, parecía negar todos los avances del pensamiento anterior por dedicarse a la sola interpretación del mundo y dejar de lado la transformación de la realidad, que es como se trata en la *Tesis once sobre Feuerbach*.

Las críticas a la filosofía tradicional desde los llamados textos de juventud hacen que nos preguntemos cuál es la correcta relación entre los textos de Marx y el pensamiento filosófico. Podemos decir que gran parte del marxismo ha estado interesado en esta relación y que dependiendo de cómo hayan resuelto este problema han orientado su práctica política, su acción o inacción dentro del movimiento revolucionario. Por este motivo sostenemos que no es menor la discusión de la relación entre Marx y el pensamiento filosófico en general, pues interpretar de una forma u otra las bases del marxismo puede definir la práctica política de una organización que haya adoptado los planteamientos de Marx de manera general como su guía para la acción.

Con todo, las frases contra del pensamiento filosófico no pueden ser tomadas a la ligera, es necesario reflexionar sobre ellas y ver qué es lo que se desprende como consecuencia del pensamiento marxista.

Una razón más para pensar sobre el tema: es problemático para un pensamiento dialéctico negar todo lo existente hasta ese momento, el filósofo dialéctico no busca la destrucción sin más, busca la superación a través de la síntesis de las contradicciones,<sup>1</sup> por lo que la “destrucción de toda filosofía” debe tener sus implicaciones dialécticas, es decir, debemos poder pensar la relación de la forma superior de pensamiento que propone Marx con el pensamiento filosófico: ¿cuál es su actualidad?, ¿en qué medida sigue actuando en el análisis marxista?, ¿qué es lo insalvable de lo que se critica de las posturas filosóficas anteriores a Marx? Discutir en torno a estos problemas es, en parte, la inspiración de esta tesis.

Para lograr lo planteado anteriormente, la tesis se divide en dos capítulos, cada uno con tres apartados. El primero gira en torno al problema de juntar sin más a Marx con los filósofos tradicionales. Creemos que, haciendo caso a las advertencias que Marx hace en sus textos sobre no caer en el error de la filosofía especulativa anterior, lo primero a analizar es el porqué no es posible reconocer a Marx como un filósofo puro, de esos que desde su punto de vista se han dedicado a otras tareas que, por lo menos bajo las condiciones históricas nuevas, se revelan como insuficientes.

El apartado primero del primer capítulo, que lleva por título *El problema del concepto de filosofía en Marx*, trata de ver las características de la filosofía a través de algunos de sus representantes más mencionados, se toma en cuenta lo que ellos entienden por filosofía y, a partir de allí, se hace notar el porqué Marx no encaja con esta descripción

---

<sup>1</sup> Es complejo pensar en el progreso partiendo de la nada, es decir, si cada vez que queremos construir algo nuevo necesitamos destruir todo lo anterior, no podríamos avanzar, tendríamos que construir todo de nuevo. Esta relación queda detallada en la parte que le dedicamos al *materialismo de Marx*, pues para explicarlo nos valemos de *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, donde explica Marx porque la historia, aunque la hacen los hombres, la hace partiendo de una historia anterior a él, son precisamente las condiciones históricas las que determinan las posibilidades de cambio de la sociedad, no se parte de la nada cuando se quiere transformar la sociedad.

de la filosofía general, y de igual manera, se va vislumbrando la diferencia específica de Marx con los pensadores anteriores. A través de distintos intérpretes del marxismo, vamos notando cómo toda teoría absolutizante, toda teoría que tienda a hacer un sistema de ideas completo, que se dedique a interpretar al mundo a través de este sistema cerrado, va en contra de los planteamientos de Marx, quien creía que dicho sistema filosófico no podía estar nunca cerrado, pues los conceptos no son los que imponen su lógica a la realidad, sino la realidad misma la que impone la utilidad y veracidad de los conceptos surgidos de ella.

A partir de esto último, siguiendo siempre a autores como Lukács o Karl Korsh que nos ayudan a ver la importancia de este debate, vemos cómo caer en los opuestos es riesgoso para el marxismo: expliquemos esto último. A partir del rechazo de la filosofía especulativa no podemos deducir que el camino sea uno opuesto, uno en el que ya no juegue ningún papel la filosofía, uno en que, por ejemplo, todo nos lo digan nuestros sentidos y donde no ocupemos el razonamiento para deducir cosas que no sean alcanzadas por lo que vemos, sentimos u olemos; diferentes variaciones del positivismo pueden discutir que, con intención de acabar con la especulación filosófica, este método “científico” es el mejor a tener en cuenta. Pues bien, en realidad no existe tal cosa como el estudio del objeto “puro”, es necesaria la intervención de la subjetividad en el proceso de transformación. Tratar de absolutizar tanto a la idea que interpreta al objeto como al objeto interpretado, es caer en el mismo error, se intercambia la idea por materia y se crea alrededor de estos conceptos un sistema completo y cerrado donde la teoría absolutiza sus capacidades. Para el pensador dialéctico, esto no es posible, ya que parte del principio de que la realidad está en constante movimiento y en constante transformación, y la teoría debe adaptarse a esta transformación de la realidad. Marx tiene su punto al no confiar esta tarea interpretativa a un pensamiento que tiende a la estaticidad.

Pero, si no podemos olvidar la historia del pensamiento y la importancia de la subjetividad en la transformación social, entonces ¿cuál es el sentido de la crítica hacia la filosofía tradicional hecha por Marx? No debemos caer en el error de buscar la respuesta en alguno de los dos polos sin tomar en cuenta la influencia del uno al otro, es por esto que en el apartado dos, *La crítica de Marx a la filosofía*, se muestran de manera más detallada las partes en las que Marx critica directamente al pensamiento filosófico. Se toman como base las *Tesis sobre Feuerbach*, la *Miseria de la filosofía*, *La ideología alemana*, entre otros textos tempranos de Marx en donde se puede ver el carácter de dicha crítica. Vemos en este apartado cómo la crítica específica es a la filosofía especulativa, a una forma de pensamiento que se *quede* en la interpretación sin pasar a la acción. En las *Tesis sobre Feuerbach*, descubrimos la crítica tanto al materialismo vulgar como al subjetivismo, y se nos revela también la importancia de un *nuevo materialismo* que deberá constituir las bases de la teoría de la revolución.

Apoyándonos en las *Tesis sobre Feuerbach*, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, así como en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*, vemos algunos aspectos que conformarían esta nueva teoría, éstos son: 1) La totalidad concreta, 2) La teoría de la enajenación y 3) El materialismo propio de Marx. En el apartado tres de este capítulo uno, se indaga más acerca del significado y la importancia de estos tres problemas filosóficos en los textos de Marx. Una vez mencionados en los textos de Marx correspondientes, vemos cómo algunos marxistas los han interpretado y utilizado para poner énfasis en un Marx que no se olvida de los problemas y planteamientos filosóficos. También en esta parte, tratamos de mencionar el porqué estos temas son propios de la filosofía.

Es de esta manera como quedan asentadas las base para nuestro estudio posterior. Una vez que consideramos suficientemente debatido el tema de la relación de Marx con la filosofía, nos interesó entrar a la relación de los temas filosóficos en los llamados textos de juventud con *El capital*. Como se sabe, el texto de *El capital* es la obra de Marx que se considera la más acabada, es por esto que, para captar con mayor precisión la relación de Marx con el pensamiento filosófico, era tarea obligada ver esa relación con el texto que se muestran de manera más completa sus concepciones del mundo y donde pone en práctica su teoría y su método de análisis.

De esta manera, el segundo capítulo de la presente tesis, *Sobre la filosofía en El capital de Marx*, se dedica a analizar los tres temas filosóficos antes enumerados y ver su relación con aquel libro que aparenta no tener nada de filosófico, pues muchas de las veces se le considera como un texto de análisis económico solamente.

En *La mercancía y la totalidad concreta*, se ve la utilidad del concepto de la totalidad concreta como herramienta para entender el ser de la sociedad actual. Para Marx, la realidad es una totalidad concreta y sólo se le puede conocer por medio de investigar cuáles son las determinaciones específicas que hacen que una totalidad social se presente como lo hace históricamente. Entender el papel de la mercancía en la totalidad nos ayudará a saber cómo estudiando el desarrollo histórico y su necesario devenir histórico<sup>2</sup> podemos encontrar la legalidad, las leyes del desarrollo histórico de una sociedad productora de mercancías, y por qué la manifestación concreta de las mercancías corresponde a la lógica general de todo el sistema actual, a la totalidad concreta llamada *sistema de producción capitalista*. La perspectiva de la totalidad concreta se diferencia de la perspectiva de la

---

<sup>2</sup> No nos referimos aquí a una manifestación predeterminada de la mercancía, como se especifica en este apartado, se trata de entender la historia del proceso que hace que la mercancía, en este ejemplo, se manifieste como de hecho se ha manifestado.

totalidad como sistema filosófico absolutizante, en que no es una preconcepción del mundo, pues se trata de analizar el todo a partir de la forma histórica que se nos presenta, y así analizar su legalidad interna y entender las tendencias de su desarrollo. Las leyes internas del desarrollo del proceso determinan la forma en las que se manifiestan sus partes integrantes, de tal manera que se puede entender por qué la mercancía, en el sistema de producción capitalista, se manifiesta bajo una legalidad concordante con la totalidad social.

En el apartado dos del capítulo dos tratamos *La enajenación como pilar para entender la crítica de Marx al capitalismo*. Ya en el primer capítulo, analizando los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, veíamos la preocupación de Marx en torno al problema de la enajenación. En este apartado vemos la relación de la enajenación de los *Manuscritos* con el análisis del fetichismo de las mercancías. Dentro del análisis de la totalidad concreta que Marx hace, se ve cómo el capitalismo perjudica en gran medida al desarrollo de las potencialidades del hombre —precisamente el énfasis en la transformación de la sociedad que vemos en la *Tesis once sobre Feuerbach*, tiene como sustento la crítica hacia una sociedad que Marx no considera permanente y que debe ser cambiada por otra más equitativa y sin la lógica económica que hace que el hombre explote a sus semejantes—. En el fetichismo de las mercancías se ve cómo las relaciones entre las personas se presentan como relaciones entre cosas y esto hace que la lógica social se nos manifieste como fuera de nuestro alcance, como si no la pudiéramos transformar con nuestras propias manos, pues es una necesidad interna de la realidad la que nos impone la forma de actuar y de convivir con los demás seres humanos. Pero vemos, a través de los lentes de Marx, cómo es que esta apariencia es posible por el trabajo enajenado. Las mercancías se nos presentan fetichizadas porque la relación social se da entre objetos, pero a la vez los productores de mercancías no son capaces de entender que esas mercancías las

crean ellos porque desde el proceso de trabajo hay una serie de enajenaciones que no permiten que la relación de la mercancía con su creador se dé de manera directa. El estudio que nos muestra que en la sociedad las relaciones aparecen como las relaciones entre cosas y que no se vean las relaciones entre humanos, tiene su origen histórico en el desarrollo de las formas de la enajenación de los *Manuscritos del 44*. Al desenmascarar todo esto, Marx nos propone como la tarea inmediata de la teoría la crítica de lo existente, la crítica de la sociedad enajenada y fetichizada para poner de relieve su verdadero carácter y poder proponer la forma correcta de su transformación.

En *El materialismo de Marx: relación sujeto-objeto en el proceso de producción*, se analiza la postura materialista de Marx. Esto también es analizado a la luz de los conceptos anteriores. La forma concreta en la que se manifiestan los hombres, la sociedad que los determina, está organizada de acuerdo a un modo de producción; en ese proceso de producción se ponen en juego tanto la subjetividad transformadora de lo real como el objeto que es transformado. Es en el proceso de producción donde podemos entender la especificidad de esta relación, y para poder entender dicha especificidad, Marx despliega su propia concepción del mundo. Vemos que, aunque en el proceso de producción pareciera que el hombre transforma al mundo a su conveniencia y que el mundo, la materia, la naturaleza, es cada vez más humanizada, los límites de esta transformación vienen de la naturaleza misma, es decir que dentro de la relación objeto-sujeto quien determina en última instancia el desarrollo del proceso, las condiciones de posibilidad de la transformación, son las condiciones del objeto mismo, es aquí en donde podemos ver el materialismo de Marx aplicado no ya a una concepción filosófica abstracta, sino al desarrollo concreto de la sociedad, explicado a través de la teoría el proceso histórico real de los fenómenos.

Por último, no podemos dejar de mencionar en esta introducción las fuentes más importantes para esta tesis, además del germen básico que son los textos del mismo Marx: *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács, *Marxismo y filosofía* de Karl Korsh y *Dialéctica de lo concreto* de Karel Kosik, que fueron parte importante de este estudio y en gran medida el análisis de las partes filosóficas que aquí se mencionan tiene su origen en el debate contenido en estos textos. Se espera destacar la importancia de seguir volviendo sobre estos temas en el cuerpo de este trabajo.

**Capítulo I:  
Sobre el concepto de filosofía**

## 1.1 El problema del concepto de filosofía en Marx

Si queremos sumergirnos en el estudio de la filosofía, nos encontramos con un primer y gran problema: ¿qué es la filosofía? Siempre que queramos estudiar la filosofía de algún pensador damos por hecho que lo que hace es lo propio de la filosofía, pero definir a la filosofía en sí es un trabajo de colosales magnitudes. Es por esto que para poder decir qué cosa es la filosofía no hay, probablemente, más que ir a los escritos de los propios filósofos y ver qué es lo que proponen como la forma correcta del ejercicio filosófico. Para ello ponemos algunos casos representativos.

Como se ve por lo dicho hasta aquí, no se trata de una decisión arbitraria, sino de ver aquello que los grandes pensadores de la filosofía han pensado como la esencia de su ejercicio, pues es ésta la manera más acertada de aproximarnos a una definición de la filosofía, ya que son ellos los que han labrado su propio camino y, generalmente, no toman las definiciones de pensadores pasados y mucho menos tratan de ceñirse sólo al campo de estudio de éstos, o, incluso, la forma de atacar los problemas de la filosofía es distinta en los distintos pensadores.

Al ser la filosofía de Marx la que nos preocupa, es claro, entonces, que para saber cuál es la singularidad de ésta, primero debemos analizar si no es una repetición de las otras, es decir, si, en efecto, es distinta. Para esto también nos servirá analizar brevemente algunas de las filosofías más importantes antes de Marx, pues podremos ver la naturaleza de esta actividad en los pensadores que consideramos como canónicos, y que son, por lo tanto, los que podrían darnos luz sobre este problema.

El primer filósofo, importante en nuestra breve ejemplificación, que nos dice cómo debe ser la labor de la actividad filosófica, es Platón. En su diálogo de la *República*, nos

hace ver su teoría dualista sobre las cosas del mundo; para clarificar esto, se vale de su famosa alegoría de la caverna, que reza:

Representátese hombres de una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar solo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se haya la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de un lado a otro, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos. [...]. Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos de piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan.<sup>3</sup>

Para Platón, pues, la condición natural de los hombres es tal que no pueden conocer las cosas en sí, la esencia de éstas, la Verdad de las cosas, el Ser. Vive el hombre en un estado de desventaja, pues a través de este estado natural, no puede darse cuenta de cómo es el mundo fuera de la caverna, es decir, el que no muestra las simples representaciones de aquel.

En este caso, es importante que nos demos cuenta de cuál es el papel del filósofo en todo esto; él es esencial para poder superar el problema que se ha planteado. ¿Por qué? Porque es el único de los hombres que se da cuenta de su condición de desventaja, se sabe preso y privado del conocimiento verdadero de las cosas y, por lo tanto, es quien busca la manera de transformar esta condición. Para poder acercarse al entendimiento de las cosas hay que buscar aquello del fenómeno que sea más cercano a su Idea, es decir, hay que buscar por medio de algún estudio riguroso lo que hace que cierto fenómeno participe de la Idea, quitando todo lo que hay de accidental para poder contemplar lo más que se pueda a la esencia de lo que queremos conocer. Este estudio del que hablamos es la filosofía.

Ahora, ¿qué es lo particular de este estudio?, ¿por qué preferirlo sobre otros que podrían aportarnos también verdades sobre las cosas? Una primera respuesta sería que el

---

<sup>3</sup> República 514a

estudio de la filosofía nos aproxima precisamente a la cosa en sí, es decir, no estudia lo accidental de ella como sucede con las ciencias exactas con probable excepción, dentro del sistema platónico, de la geometría. Platón lo expone de la siguiente manera:

... comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección de Ideas, hasta concluir en Ideas.<sup>4</sup>

Hay varias cosas que rescatar de esta parte de la explicación del filósofo. La más importante de ellas es que, aunque la “facultad dialéctica” de la que habla, parte de los supuestos sensitivos, se va deshaciendo de ellos en la medida en la que va descubriendo la esencia de las cosas hasta poder ver cuáles son las propiedades de las cosas exclusivas de las Ideas y, una vez descubierta la Idea o a la esencia de ésta, puede el filósofo analizar ya la totalidad de las cosas, pues la Idea lo abarca todo por formar parte esencial de la cosa.

De este modo, llegamos a uno de los puntos que más nos interesaba recalcar de la teoría platónica. La filosofía, con su método más poderoso, que Platón desarrolla en la *República* (la facultad dialéctica), analiza los fenómenos desde la totalidad de las cosas, trata de explicarnos el todo: el Ser. No es, pues, una teoría de la parte, sino que tiende<sup>5</sup> a crear sistemas que puedan explicar todos los fenómenos de la realidad y, por ende, debemos buscar que esta forma de conocer la verdad sea un sistema cerrado, sin ninguna laguna que pueda permitir encontrar fallas en su interpretación. También de aquí podemos deducir que la filosofía es superior a todas las demás formas del conocimiento que estudian momentos o

---

<sup>4</sup> *República* 511b-c

<sup>5</sup> Hay que poner especial énfasis en esta parte del análisis, pues la redacción no dice que de hecho Platón haya conseguido crear su sistema cerrado de ideas que explican al ser, pero esta tendencia es lo que marca su ejercicio filosófico. La teoría de las Ideas implica que hay un lugar de las esencias en donde está el Ser de todas las cosas y el Ser sin más. Que Platón no haya alcanzado la perfección de su método para poder conocer ese Ser, o que el método implicara siempre solamente una aproximación a éste, no quita que las aspiraciones de la filosofía platónica siempre estuvieran encaminadas a este único propósito: el correcto conocimiento de las esencias, en otras palabras, del Ser.

partes del conjunto, pues nos mostraría el conocimiento desde un punto de vista más cercano a la Idea, es decir, a la Verdad.

Aunque el pensamiento de Aristóteles, otro de los grandes de la filosofía, difiera del de Platón en muchos aspectos, podemos ver una similitud entre alumno y maestro a la hora de explicar a la filosofía y su función. Este pensador trata de exponer a la filosofía desde un punto de vista según el cual ésta es una ciencia superior que, de igual manera, debe regir el estudio de todos los demás saberes desde su aparato teórico infalible. Para Aristóteles “...la sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas.”<sup>6</sup>. Pero, la filosofía es la encargada no sólo de investigar algunas causas cualesquiera o algunos principios cualesquiera: la filosofía debe versar sobre los primeros principios y las primeras causas, es decir, sobre los fundamentos de todas las cosas.

Refiriéndose al estudio de las ciencias<sup>7</sup>, nos dice el estagirita que “... aquella que se escoge por sí misma y por amor al conocimiento es sabiduría en mayor grado que la que se escoge por sus efectos.”<sup>8</sup>. En esta forma de ver la ciencia Aristóteles nos lleva a la conclusión lógica que ya anunciábamos más arriba, a saber, que lo mejor para la sabiduría es encontrar las primeras causas y los primeros principios, aquellos que sean el sustento de todas las cosas que conocemos, es decir, un saber que se busca a sí mismo, como menciona Aristóteles en la cita anterior.

Esta ciencia suprema es, evidentemente, la filosofía. En otra parte del mismo escrito menciona: “Por lo demás, es correcto que la filosofía se denomine ‘ciencia de la verdad’”. En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad mientras que el de la práctica es la

---

<sup>6</sup> *Metafísica* 982a

<sup>7</sup> Hay que entender aquí ciencia como filosofía. En la época no existían criterios para separar las dos actividades del conocimiento, pero es claro que para Aristóteles la “ciencia primera” es la metafísica y ésta, a su vez, es la esencia de la actividad filosófica.

<sup>8</sup> *Metafísica* 982a-15

obra.”<sup>9</sup>, aquí se revela el paralelismo que mencionamos con su maestro Platón. En efecto, ¿cuál es el fin de la filosofía? Resumido, como dice Aristóteles, es la ciencia de la verdad que busca las primeras causas y los primeros principios de todas las cosas. Pero, al ser la filosofía un estudio que ve la esencia de las cosas, que muestra la Verdad en sí, pretende encontrar leyes universales que expliquen el fenómeno total de la realidad, es decir, se conforma de este modo un sistema filosófico cerrado y completo que no permite muchas modificaciones, con el cual se pretende explicar la totalidad del Ser.

Este tipo de filosofía, como la que hemos descrito de Platón y Aristóteles, es la que estamos acostumbrados a identificar como correcta, pero cuando tratamos de encontrar en Marx una filosofía de este tipo, nos topamos con el problema de que su planteamiento filosófico no es así, de que el sistema de pensamiento que Marx propone para analizar la realidad es distinto. Entonces, nos preguntamos ¿cuál es la relación de la filosofía y el método de Marx? Mientras esos dos pensadores, representativos, sin duda, de la filosofía clásica griega, estaban interesados por alcanzar el conocimiento del Ser, hubo otro movimiento filosófico muy distinto a éste, y es el que desencadena la filosofía moderna. Todos sabemos que quien inaugura esta nueva forma de ver la filosofía fue René Descartes, pero es Kant el pensador que nos interesa por la naturaleza de nuestro trabajo.

Debemos primero clarificar un punto: el de la diferencia según Kant entre la filosofía antigua y la moderna. Lukács nos dice que “Kant formuló claramente esta diferencia en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, empleando la célebre expresión ‘revolución copernicana’, revolución que debe realizarse en el problema

---

<sup>9</sup> *Metafísica* 993b-20

del conocimiento...”<sup>10</sup>. Hay que ver primero que la revolución que se menciona aquí es en el plano del conocimiento, y, en efecto, hay un giro al problema, pues dice Kant que

Se ha supuesto hasta ahora que todo nuestro conocer debe regirse por los objetos [...] Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre estos antes de que nos sean dados.<sup>11</sup>

La revolución copernicana a la que se aludió más arriba, supone que el conocimiento no es el intento del conocer el objeto exterior, sino de encontrar los mecanismos internos, el aparato conceptual que hace que, dentro de nuestra subjetividad, se haga posible o se manifieste claramente la incapacidad de ese conocimiento. Lukács lo resume de la siguiente manera: “... la evolución sigue una línea directa cuyo motivo decisivo y rico en variaciones es la idea de que el objeto del conocimiento puede ser conocido por nosotros sólo por el hecho de que, y en la medida, en que es creado por nosotros mismos.”<sup>12</sup>. En este giro de la teoría del conocimiento, se puede ver cómo la filosofía ya no trata de encontrar el sustento del Ser en los objetos exteriores, ya no vale la investigación de Platón tratando de ver qué del objeto exterior te recuerda a la Idea, o tratando de ver qué cosa tienen en común los objetos para tratar de conocer la esencia de aquéllas, sino que trata de unificar todas las cosas, todos los fenómenos a través de la percepción individual. Todo lo que podemos conocer, lo podemos hacer desde nuestra percepción, por lo tanto, no es posible conocer las cosas sino reconociendo que éstas ya están atravesadas por nuestra subjetividad.

Según Lukács, “Lo que hay de nuevo en el racionalismo moderno, es que reivindica para sí –y esta reivindicación se acrecienta en el curso de la evolución– el haber descubierto el *principio* del nexo entre todos los fenómenos que se enfrentan a la vida del hombre en la

---

<sup>10</sup> Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Instituto del libro, La Habana, 1970, p. 137

<sup>11</sup> Kant, Immanuel, *CRP*, BXVI.

<sup>12</sup> Lukács, Georg, ob. cit., p. 137

naturaleza y en la sociedad.”<sup>13</sup>. Es este “nexo entre todos los fenómenos” lo que hace decir a Lukács que es aquí, en el pensamiento moderno, donde empieza la filosofía como sistema que intenta entender el todo; el nexo del que habla es la razón humana, es, a través de ésta, que se puede conocer el mundo, o por lo menos podemos decir en dónde se puede conocer y de qué modo. Este racionalismo es distinto a la filosofía de Platón y Aristóteles, en tanto que la esencia de las cosas solamente puede ser supuesta por nosotros, es decir, no podemos conocerlas en sí, como pretendían estos filósofos de la antigüedad, pero sabemos que ahí están, pues si no fuera así, no habría contenido en lo que nosotros pensamos; pero lo que realmente podemos conocer no es la esencia de las cosas, sino la forma en cómo se nos aparecen. Dicho de otro modo, no es el Ser lo que conocemos, ni podremos conocerlo, sino el cómo nosotros ordenamos los objetos dados del exterior y cómo le damos un sentido a las cosas para poder conocerlas, es decir, como dice Lukács, no conocemos los objetos en sí, sino solamente la forma en la que nosotros creamos o recreamos los fenómenos del mundo.

Ahora bien, vemos que ninguna de las posturas que hemos mencionado acerca de lo que es la filosofía se puede aplicar al pensamiento filosófico de Marx. Esto hace que la pregunta base de este trabajo cobre más fuerza: ¿de qué naturaleza es la filosofía de Marx?, dado que ésta no pretende descubrir el Ser de las cosas y mucho menos apela a entender un Ser supremo (como en el caso de la filosofía de Platón y Aristóteles), ni cree que nuestra razón sea la forma única ni absoluta de unificar y de dar cuenta de la realidad existente, como en el caso de la filosofía moderna.

En realidad, la forma que hemos adoptado para tratar de ver lo que es la filosofía nos ha servido para dos cosas fundamentales. La primera nos ha hecho notar que la

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 139

concepción de la filosofía que han hecho manifiesta algunos de los grandes pensadores en esta rama, ha ido transformándose a lo largo del tiempo, cada quién tiene su visión propia de la filosofía y opina de manera distinta acerca de lo que debe ser ésta. La segunda nos ha permitido ver una posible salida al problema de definir el concepto de filosofía; al observar las formas particulares de los ejercicios filosóficos nos damos cuenta de que todos son en cierta medida distintos, que no están de acuerdo entre sí pero, por otro lado, vemos que tienen algo en común, que las aspiraciones de estas filosofías, por lo menos las que hemos utilizado de ejemplo, tienden a querer explicar todas las cosas, a explicar la totalidad de los fenómenos. Pero, vimos también que esto no aplica en toda su amplitud para toda la filosofía; seguramente es amplia la gama de filosofías que se inspiran en el conocimiento de la totalidad, pero hay filósofos que no creen que ésta deba ser la función de su actividad. Este es el caso de Kant, que más que creer que podemos conocer todo lo existente y sus esencias, nos dice que en realidad todo lo que nosotros sabemos está atravesado por una subjetividad que de alguna manera condiciona nuestro contacto con el mundo y que, por lo tanto, no nos es posible más que filosofar acerca de esta relación sujeto-objeto, sin tener certeza absoluta de las cosas que escapan a nuestras capacidades cognoscitivas.

Vista la problemática hasta aquí, cabe preguntarnos si existe algo más general que sea del interés de la filosofía, es decir, una forma más amplia de categorizar al pensamiento filosófico de modo que encontremos un interés común, puesto que, si decimos que para que la filosofía sea tal, debe tener interés en buscar la explicación de la totalidad de las cosas, dejaríamos afuera las formas de pensamiento que argumentan en contra de esta concepción filosófica de la filosofía.

Es por esto que hemos optado por una definición más amplia de la filosofía, siempre debatible, como es costumbre en el pensamiento filosófico. Nos dice Adolfo Sánchez

Vázquez que “La filosofía aborda, pues, por la vía racional, problemas que plantea a los hombres su relación con el mundo y entre sí.”<sup>14</sup>, y, más adelante, “... la filosofía es asunto de la razón como actividad teórica o interpretación con la que el hombre responde a la necesidad vital de entender el mundo para orientar su comportamiento en él.”<sup>15</sup>. En cierto sentido, volvemos aquí al sentido original de la filosofía, es decir, a la búsqueda del hombre por hacerse de una concepción racional de los fenómenos que observa, el hombre necesita respuestas, aunque sean debatibles, para poder guiar su comportamiento y su actividad en este mundo. De no ser por alguna interpretación del mundo, el hombre no podría desenvolverse como hombre, ¿hacia donde iría si no tuviera una idea del camino que debe seguir?

Hay dos cosas sobre las que se filosofa constantemente y que son guía para el resto del pensamiento de algún filósofo. El ser humano ve que está en constante contacto con la naturaleza y con sus semejantes, es decir, hay dos planos en los que se desenvuelve: el de la naturaleza “exterior” y el de la sociedad; para poder desenvolverse de alguna forma en este mundo, necesita desentrañar la esencia de las relaciones que debe entablar con lo que le rodea.

Que en parte de la historia de la filosofía se creyera que para poder actuar de manera correcta en la cotidianidad era necesario tener un sistema armado de ideas que explicaran de alguna forma la esencia de la realidad, puede ser por una cosmogonía propia de la época de la que se trate, pero esto no excluye la posibilidad de otras formas de hacer filosofía, tal y como se manifiesta en la época del pensamiento moderno. Lo que tienen en común las distintas filosofías es que todas son un intento de analizar el mundo de manera racional con

---

<sup>14</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y destiempo*, Fondo de cultura económica, México, 2003, p. 242.

<sup>15</sup> *Ídem*.

el fin de orientar el camino de los hombres. Es verdad que esto exige de alguna forma una visión de conjunto, de unión entre los distintos fenómenos, pero esto no implica, necesariamente, como lo veremos después, que esta visión de conjunto sea un sistema cerrado e incuestionable. La presente tesis es en este sentido un esfuerzo por ver si en Marx se encuentra esta visión de conjunto que oriente filosóficamente la actividad del hombre.

Aún queda un problema por resolver: la filosofía es fundamentalmente teoría, no práctica, se le da mucha importancia a la parte subjetiva de la realidad ¿Cómo podemos fundamentar la importancia de la filosofía en un pensador que parecía darle más importancia a la actividad práctica-objetiva? Incitados por este problema, y convencidos de que el problema está en dejar de una vez por todas las supuestas limitantes subjetivas del análisis filosófico, algunos pensadores marxistas han caído en el error de considerar a Marx exclusivamente como un científico y a sus textos, como un aporte de esta índole.

Karl Korsch desarrolla el problema antes planteado cuando analiza las desviaciones del marxismo en manos de la Segunda Internacional. Cuando los seguidores del marxismo creen que de hecho no es una filosofía, ya que no se parece a la filosofía tradicional, empiezan a buscar la especificidad de esta teoría en otra parte, dicen que lo que Marx hizo es una ciencia. Buscan en cierto positivismo la única expresión teórica de los textos marxistas.

A este marxismo científico-positivista Korsch les hace la crítica de que

... han interpretado posteriormente el socialismo científico cada vez más como una suma de conocimientos puramente científicos, sin relación *inmediata* con la práctica política o de otra índole de la lucha de clases, cuando, según la concepción materialista de la historia bien entendida, es decir, concebida revolucionariamente como teoría, dialéctica y práctica, no puede haber ciencias parciales, aisladas, independientes unas de otras; como no puede haber una investigación puramente teórica, científica, sin supuestos y al margen de la praxis revolucionaria.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971, p. 31

Para estos marxistas científico-positivistas, como los califica Korsch, hay que olvidarse de la filosofía, pues ésta trae consigo problemas metafísicos que no ayudan en nada a analizar los fenómenos particulares que interesan al hombre.

Que los textos de Marx tienen esta desviación en la Segunda Internacional, lo demuestra Korsch cuando analiza el prefacio del libro *Capital financiero* de Rudolf Hilferding. Ahí podemos encontrar afirmaciones como: “Las páginas siguientes son el intento de comprender científicamente las manifestaciones económicas de la evolución reciente del capitalismo.”<sup>17</sup>, y sigue más adelante:

El conocimiento de las leyes que rigen la sociedad productora de mercancías muestra, al mismo tiempo, los factores que determinan la voluntad de las clases de esta sociedad. Poner de manifiesto la determinación de la voluntad de las clases es, en la concepción marxista, tarea de una política científica, es decir, una política que sepa describir relaciones causales. La política del marxismo, al igual que la teoría, está libre de juicios de valor.<sup>18</sup>

Es claro que para este representante teórico de la Segunda Internacional, el pensamiento de Marx debe ser interpretado como una serie de hechos causales que intenten explicar los fenómenos desde una perspectiva científica, pero olvidando la filosofía que Marx pueda tener en sus escritos, negando incluso que éstos puedan tener “juicios de valor”, considerando que éstos escapan al interés puramente científico del análisis de Marx, tratando de sacudirse toda remembranza de la metafísica propia de la filosofía. Así, pensarían los marxistas que quieren rescatar a un Marx científico.

Ver las cosas desde este punto de vista científicista<sup>19</sup> hace que tomemos a la realidad como un objeto que puede ser plenamente analizado por la ciencia, se crea el mismo problema del que intentamos salir con la metafísica, pues la ciencia se convierte en

---

<sup>17</sup> Hilferding, Rudolf, *El capital financiero*, Traducción de V. Romano García, Tecnos, Madrid, 1963, p. 9.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>19</sup> Hay que aclarar que es esta perspectiva científicista la que se critica en el texto, y no que se pretenda buscar la ciencia que pueda haber en los textos de Marx. Partimos de la postura de que de hecho hay ciencia y no solamente ciencia, sino historia o sociología, pero en este caso nos interesa analizar el daño que se le hace a los textos de Marx si se le sustrae la parte filosófica que tienen.

un método de estudio que no admite ser modificado por las aspiraciones filosóficas de ninguna índole. Pero, esto trae el problema de que la ciencia misma se aleje de la experiencia y de la constante transformación de la concepción del mundo, como ya decía Korsch.

Ya otros filósofos de la talla de Sartre ven este problema. Para él, la filosofía de este tipo “Es *a priori*. Y sus conceptos no los deduce de la experiencia –o por lo menos de la nueva experiencia que trata de descifrar–, sino que ya los ha formado, está seguro de su verdad, les dará la función de los esquemas constitutivos: su único fin es que los acontecimientos, las personas o los actos considerados entren en los moldes prefabricados”<sup>20</sup>. La ciencia, el método científicista así presentado, hace que se considere a ésta en su estado de positivismo, como último peldaño del conocimiento del mundo, y hace que se quiera analizar todo desde este método, ya sin supuestas cargas ideológicas y sin preocupaciones filosóficas que llevarían, según los partidarios de este científicismo, a no aceptar las ventajas que tiene este método poseedor del correcto análisis de la verdad.

Lo que vemos aquí es la desventaja de tratar a Marx sin su carga filosófica. Los marxistas de la Segunda Internacional creen, como dice Sartre, que el pensamiento filosófico implica siempre un tipo de teoría *a priori*, sin tomar en cuenta el conocimiento a través de la experiencia, terminan, entonces, por deducir que no es en este tipo de análisis que hay que buscar lo importante en los textos de Marx, sino en el análisis científico que éste hace de la realidad. Es por esto que Korsch caracteriza a estos como “... marxistas [que] han interpretado posteriormente el socialismo científico cada vez más como una suma de conocimientos puramente científicos...”. Vemos aquí un problema interesante, pues queriendo quitarle toda base metafísica a la teoría de Marx, en realidad le dan otra base

---

<sup>20</sup> Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1963, p. 42-43

igualmente metafísica, pues el método científico se eleva como un ente al que no se puede cuestionar; hacer las cosas de acuerdo con la práctica científica es síntoma de certeza absoluta, es decir, que el marxismo científicista termina creando un marxismo que va en contra de lo que ya analizamos, a saber, que la teoría marxista trata de crear un tipo distinto de análisis de la realidad que implica no caer en intentos de una explicación por medio de una teoría absoluta y que abarque el todo.

Incluso un filósofo como Louis Althusser, en quien podríamos encontrar una tendencia a interpretar a Marx como científico, se da cuenta de los problemas de tomar a la teoría científica como la única capaz de aportar verdades a nuestro conocimiento de la realidad. Analizando el empirismo, dice este pensador que: “Sin gran esfuerzo, uno podría descubrir igualmente detrás de las tesis del empirismo un formalismo ontológico. Pero lo que nos interesa en estos dos casos es una exigencia común que insta a lo que podemos llamar *la garantía filosófica* de los resultados de la práctica científica”<sup>21</sup>. Lo que pone de manifiesto aquí Althusser es el intento desesperado de algunas prácticas filosóficas por asegurarse de que la teoría que ellos están desarrollando esté acorde con el método científico, creyendo que este es el método por excelencia para analizar de manera correcta cualquier fenómeno. En realidad, lo que sucede es que este propósito no se cumple. Más adelante nos dice que

Lo que estas filosofías no consiguen ganar (sin embargo, las ganan) en adhesiones entre los científicos, lo ganan, sirviéndose del ejemplo de la ciencia y de su prestigio, *entre los agentes de otras prácticas*, a quienes intimidan así, evocando y *explotando* el modelo de la ciencia que tiene la inmensa ventaja de que no puede ser discutido, *porque la ciencia es la ciencia*, la cual, por definición, conoce la verdad y no se discute.<sup>22</sup>

Por lo tanto, lo que quiere este tipo de pensar filosófico es solamente la credencial de la ciencia, busca la intimidación hacia los que pregunten acerca de sus bases, ya que siempre

---

<sup>21</sup> Althusser, Louis, *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Paidós, Buenos Aires, 2015, p. 118

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 119

podrá argumentar que, al seguir a las ciencias en su método, e incluso aplicando sus herramientas, no es posible que esté equivocado. Esto a la vez nos muestra cómo en realidad no es que la ciencia se aparte del pensamiento filosófico, muy por el contrario, las prácticas filosóficas que insisten en la ciencia como método infalible, lo que quieren es reforzar sus propios principios, quieren, pues, sujetarse de la rama que les parece más fuerte e infalible en el árbol del conocimiento.

Con una postura similar y de manera más clara, Georg Lukács explica que el método que cree que la ciencia debe ser la referencia de conocimiento por ser el método más objetivo e imparcial que tenemos “No ve que la más simple enumeración de ‘hechos’, la catalogación más desprovista de comentario es ya una ‘interpretación’.”<sup>23</sup>. De esta manera resulta imposible tratar de negar el análisis teórico a la manera del filósofo tradicional, observando al fenómeno desde el punto de vista de la contemplación pasiva. El sueño de una ciencia sin posición filosófica queda, de este modo, truncado.

Conviene hacer una acotación importante acerca de la discusión filosofía-ciencia. Desde los debates impulsados por la segunda internacional, representada en este trabajo por Hilferding, se ha tratado de oponer ambos conceptos como irreconciliables y como opuestos uno del otro. En realidad, aplicar un concepto moderno de ciencia a la relación ciencia-filosofía que se mantenía en tiempos de Marx, es anacrónico. Sería interesante rastrear la evolución de lo que se ha denominado ciencia a lo largo de la historia del pensamiento, pero este problema sería tema de otro trabajo. Lo que puede mencionarse aquí es que, por lo menos en los primeros escritos de Marx, se nota un apego a la herencia de la filosofía clásica alemana, especialmente a Hegel, y esto es interesante en lo tocante al concepto de ciencia. En el texto publicado como *Contribución a la crítica de la filosofía del*

---

<sup>23</sup> Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, ob. cit., p. 39

*derecho de Hegel*, en donde se ocupa de temas muy importantes, aunque muchos de ellos no desarrollados posteriormente, dice:

*La crítica de la filosofía alemana del derecho y del estado* que ha encontrado en Hegel su expresión última, la más consecuente y la más rica es ambas cosas a la vez: tanto el análisis crítico del Estado moderno y de la realidad que a él se refiere, como la resuelta negación de todo el modo anterior de la *conciencia política y jurídica alemana*, cuya expresión más noble, más universal, elevada a *ciencia*, es precisamente la misma filosofía especulativa del derecho.<sup>24</sup>

Marx pretende analizar la filosofía del derecho desde un punto de vista distinto a las especulaciones puramente abstractas de gran parte de la filosofía tradicional, y ve que Hegel, aunque necesita también su respectivo análisis crítico, ha elevado a nivel de ciencia este estudio del derecho y el estado. Por lo tanto, cuando Marx utiliza en sus reflexiones la palabra ciencia para mostrar la distinción de su análisis en comparación con los otros estudios sobre el tema, no hay que cometer el error de obviar, como se ha hecho tradición entre los que estudian la presunta científicidad en los textos de Marx, el sentido en el que se utiliza el concepto de ciencia en el marxismo, y también, por qué no, hasta dónde el estudio de Marx es científico de acuerdo con lo que en la actualidad se considera ciencia y hasta donde esto ya no es posible. De cualquier manera, la oposición entre los opuestos filosofía-ciencia, es decir, tratadas estas formas del estudio de los fenómenos como opuestos, nos ayuda a ver la complejidad a la hora de tratar de encasillar a Marx en los esquemas expuestos para saber la naturaleza de la profesión de algún autor.

Se han analizado varios problemas que surgen al querer hablar de una filosofía en Marx. En primer lugar, se vio cómo es que tradicionalmente se comprende al pensamiento filosófico como un conjunto de ideas sistemático que debe aspirar a la verdad o a conocer el Ser, y cómo es que este tipo de investigación se compromete con que la filosofía debe ser

---

<sup>24</sup> Marx, Karl y Ruge, Arnold, *Los anales franco-alemanes*, Traducción de J. M. Bravo, Ediciones Martínez Roca, S. A., Barcelona, 1973, pp. 108-109.

capaz de explicar absolutamente todos los fenómenos que ocurran en cualquier tiempo, es decir, que la teoría de hecho se separa de la realidad para poder explicar desde un plano más abstracto lo que ocurre con los fenómenos terrenales. De este modo, la teoría se posiciona fuera de la práctica, es perfecta en sí misma y, por lo tanto, todo tendrá su explicación a partir de la teoría que nosotros expliquemos como verdadera. Así, por ejemplo, si se es platónico, todo lo que pase en este mundo será explicable por la teoría de las Ideas, o, si se es aristotélico, debe encontrarse la explicación a la existencia de las cosas y del movimiento de éstas a partir de las primeras causas y primeros principios. Pareciera, pues, que la teoría es absoluta y que, si algo parece no concordar con ésta es, seguramente, porque la realidad se equivoca. Ahora bien, este tipo de razonamiento no es el que se encuentra en Marx.

Se expuso después cómo es que Kant evade este problema diciendo que la base de todo nuestro conocimiento, aunque tenga un sustento en el mundo objetivo, tiene su sistematización y su unificación en la razón humana. Consideradas así las cosas, los textos de Marx no pretenden este tipo de análisis teórico, no se parte del objeto exterior del sujeto ni de la razón interior de éste. Por lo tanto, hay también una complicación en esta forma de ver el papel de la filosofía, pues Marx mismo critica estas posturas.

Después de exponer esta complicación, se trató cómo algunos pensadores opinan que lo que hace Marx no es filosofía sino ciencia, cosa que también trae problemas, pues intentar absolutizar el análisis científico es otra forma de absolutizar un tipo de teoría. En realidad, lo que pasa es que el cientificismo propio de estos tergiversadores del marxismo cae en una teoría absolutizante, que es lo mismo que criticamos de la metafísica de la filosofía. Crean otro tipo de metafísica, pues, así como para Platón todo tenía su explicación en la Idea, para Aristóteles todo tenía su explicación en las causas y principios

primeros, y para Kant todo había que buscarlo en el análisis de las capacidades de conocimiento individuales, en la razón; para los científico-positivistas, todo tiene su explicación en la palabra de la ciencia.

Es por esto que se llega a una contradicción: si la razón por la que Marx rechaza al pensamiento filosófico tradicional es porque no cree en que se deba hacer un sistema teórico que sujete a la realidad para que ésta se amolde a aquél, no podemos aceptar que la ciencia sea el método por excelencia en Marx, pues la ciencia jugaría el papel de sistema teórico que lo que hace es decir qué es lo correcto para todos los fenómenos de la realidad. En este caso es la ciencia la que se ubica en el trono de la verdad para poder decirle al mundo cómo es que se debe comportar para poder ser real. Y, esto no es lo que vemos en la teoría de Marx.

Aún con todas estas complicaciones, es necesario que se busque y problematice acerca de la relación Marx-filosofía, pues pareciera que es importante para analizar de manera correcta cuál es la forma en la que Marx piensa y estudia la realidad.

Debe mencionarse, por ejemplo, que parece imposible que un marxista no tenga una concepción filosófica, o que esta concepción filosófica no tenga nada que ver con su práctica revolucionaria. Cuando Karl Korsch analiza algunos de los problemas de la Segunda Internacional, menciona que “Los teóricos marxistas competentes de la época consideraban como un derroche de tiempo y esfuerzo sumamente inútil el ocuparse de problemas que en el fondo no eran filosóficos en un sentido estricto, sino que se referían a las bases metodológicas y gnoseológicas de la teoría marxista.”<sup>25</sup>. Aunque tolerantes, puede verse cómo es que en realidad a la Segunda Internacional no le importaba ver cuál era el

---

<sup>25</sup> Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, ob. cit., p. 15

método de Marx para el análisis de la sociedad, ni le importaba el debate acerca de cómo es que se puede conocer desde un punto de vista marxista. Karl Korsch agrega enseguida:

Tal concepción, desde luego, solo se justifica lógicamente si el marxismo como tal fuese una teoría y una práctica cuya sustancia esencial e irremplazable no incluyera ninguna actitud determinada frente a cualquier cuestión filosófica; de manera que no se hubiera considerado como un imposible el que, por ejemplo, un importante teórico marxista en su vida privada filosófica hubiera sido un discípulo de Arthur Schopenhauer.<sup>26</sup>

Es interesantísimo lo que Korsch explica aquí, pues lo que de hecho pasa es que no creemos que un marxista pueda ser seguidor de cualquier idea, por medio de esta contradicción nos demuestra que, de hecho, Marx considera que sí se debe tener una actitud filosófica. Un teórico marxista no puede ser platónico, por lo menos, no solamente, habrá filosofías que necesariamente tenga que desechar, por ejemplo, todas aquellas que nieguen la posibilidad de un cambio y, por ende, una transformación, y al no ser esto posible, al no poder el teórico marxista adherirse a cualquier actitud filosófica, nos hace pensar que, en efecto, hay una visión filosófica propia del marxismo.

De otra forma, Lukács, tratando de darle más justificación filosófica a la importancia de la teoría o del momento teórico de los escritos de Marx, menciona: “En la medida en que la teoría no es sino la fijación y la conciencia de un paso necesario, se transforma al mismo tiempo en premisa necesaria para el paso siguiente.”<sup>27</sup>. La teoría es elemental para poder esclarecer el fenómeno, es decir, para poder comprenderlo mejor, y esta comprensión es paso necesario a su vez para la posibilidad de la transformación real. Ahora bien, si lo que busca Marx es la transformación real o la posibilidad de esta transformación, se convertirá el momento teórico en una parte fundamental de este fin último. Esto nos lleva a la siguiente pregunta, ¿qué características debe tener la teoría para un análisis más correcto de la realidad? Para poder contestar esta cuestión, primero veamos

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 15-16

<sup>27</sup> Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, ob. cit., p. 37

de qué tipo es la crítica que Marx le hace a la filosofía anterior a él, porque en esta crítica es donde podremos identificar los puntos débiles de las distintas formas de hacer filosofía.

## 1.2 La crítica de Marx a la filosofía

A lo largo de los primeros textos importantes de Marx, parece que la pretensión de buscar una nueva forma de hacer filosofía está anulada. En algunos de estos textos incluso se llega a mofar de las opiniones de los filósofos, de tal manera que estaríamos tentados a creer que Marx no considera que la filosofía en general pueda jugar absolutamente ningún papel de interés para la transformación real de la sociedad, para lo que le interesa analizar. Para poder ver con más claridad el problema, lo que corresponde hacer en este apartado es analizar esta crítica de Marx a la filosofía, y ver si de ésta se desprende una posición de rechazo a toda filosofía, o si se le ve alguna utilidad para el propósito de Marx.

En uno de los textos donde podemos rastrear la actitud negativa de Marx hacia la filosofía, es en la *Miseria de la filosofía*; texto dedicado a darle una respuesta a Joseph Proudhon, quien había escrito un libro titulado *Filosofía de la miseria*. En el texto de Marx, se intenta dialogar y debatir con las posturas de Proudhon acerca de su análisis de la sociedad capitalista. Aquí solamente nos detendremos en las partes correspondientes al problema que nos preocupa.

Queriendo explicar la sociedad y las contradicciones de ésta, Proudhon se vale de las categorías de la economía que en ese tiempo se habían desarrollado. Nos dice Marx que “El señor Proudhon que tiene ante sí estas categorías completamente formadas, quiere explicarnos el acto de formación, la generación de estas categorías, principios, leyes, ideas, pensamientos.”<sup>28</sup>, y, más adelante:

A fuerza de abstraer así de todo sujeto los pretendidos accidentes, animados o inanimados, hombres o cosas, tenemos razón en decir que, en último grado de abstracción, se llega a obtener como sustancias las categorías lógicas. Así, los metafísicos, que al hacer estas abstracciones se imaginan hacer análisis y que, a medida que se separan más y más de los objetos imaginan aproximarse a ellos hasta el punto de penetrarlos...<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Marx, Karl, *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI editores, México, 1981, p. 85

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 86-87

Al leer estas líneas de la *Miseria de la filosofía*, nos damos cuenta de que a Marx no le parecía correcto un método filosófico que buscara abstraer el objeto particular hasta el punto de no reconocer nada de éste, es decir, creer que lo real es lo que hemos abstraído y no de donde ha partido nuestra abstracción. Las leyes que se observan por parte de los metafísicos son las leyes de esas abstracciones; no hay concreción, no hay referencia al objeto material, sino que parece que la idea funciona por sí sola, con principios que aplican al desarrollo o al funcionamiento de esta idea y donde la materia concreta se va alejando cada vez más del análisis general de este tipo de filosofía.

No solamente hacia Proudhon se puede ver esta crítica. Dice Marx que “... para Hegel, todo lo que ha acaecido y sigue acaeciendo corresponde a lo que acaece en su propio pensamiento.”<sup>30</sup> La crítica es –se puede ver– hacia las abstracciones fuera de su relación con lo la materia. La filosofía abstrae las particularidades de los fenómenos que se pueden observar y, no regresando esta abstracción al plano de lo concreto, se aleja cada vez más de estos fenómenos; las leyes del movimiento no corresponden en este caso al movimiento real de la materia, sino al movimiento del propio pensamiento, cosa que Marx reprocha de la filosofía.

Aún no es claro que de las opiniones de Marx se deduzca una actitud de rechazo hacia toda filosofía, para poder ver con más claridad esta postura es necesario ver cómo sintetizan los filósofos el análisis de las categorías de la economía y las relaciones sociales de producción de donde salen dichas categorías: “Las categorías económicas no son más que expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción. El señor Proudhon, tomando las cosas al revés como buen filósofo, no ve en las relaciones

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 90

reales más que las encarnaciones de estos principios, de estas categorías...”<sup>31</sup>. Pareciera que, en el análisis filosófico, tal y como Marx lo dice, se ve todo al revés. Las abstracciones con las que trabaja la filosofía se imponen como causa de la realidad y no se analiza, como debería ser, a las abstracciones e ideas como consecuencia de las relaciones concretas que se fundan en la realidad. Es por esto que Hegel, según Marx, analizando las leyes de su pensamiento cree que analiza la realidad.

Explicar así la realidad tiene como consecuencia que distintas posiciones filosóficas sean rechazadas por Marx. Por ejemplo, si se quiere construir una filosofía de la historia lo que se hace es ver las leyes que propician el movimiento de la historia, el sentido de ésta y el sustento de su desarrollo. El problema es que abstrayendo “como buen filósofo” las propiedades de lo real y desapegando esas ideas de lo material, lo que obtenemos es una serie de leyes para las ideas que nos hemos hecho en la cabeza. De esta forma las leyes de desarrollo que encontramos no son sino principios que poco tienen que ver con la materia que decimos analizar. Creemos que hemos encontrado el principio eterno que rige la historia de la sociedad y que de esta manera el principio es la realidad misma. Dice Marx:

Supongamos con el señor Proudhon que la historia real, la historia según el orden cronológico, es la sucesión histórica en la que se han manifestado las ideas, las categorías, los principios. Cada Principio ha tenido su siglo para manifestarse: el principio de autoridad, por ejemplo, corresponde al siglo XI; el principio del individualismo, al siglo XVIII. De consecuencia en consecuencia, tendríamos que decir que el siglo pertenece al principio, y no el principio al siglo.<sup>32</sup>

Abstracciones separadas de lo real, ideas eternas (ahistóricas), concatenaciones de hechos que corresponden solamente a la cabeza; todo esto es lo que parece que Marx ve en la filosofía y critica como una forma poco rigurosa de analizar los fenómenos concretos.

---

<sup>31</sup> *Ídem.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 97

Otro texto igualmente clave para nuestro análisis es *La ideología alemana*, donde se ven claramente las razones de las críticas hacia la filosofía alemana, muchas veces extrapolada a toda filosofía. Marx se expresa en este libro de manera siguiente: “Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir.”<sup>33</sup>. Hay que tener presente que este libro firmado por Marx y Engels, entabla una discusión con las formas de la filosofía especulativa que habían derivado de la interpretación de la doctrina de Hegel. La idea central del texto –por lo menos de la primera parte que lleva el subtítulo de “Feuerbach”– es exponer por qué la filosofía está equivocada al tratar de trabajar con ideas puras y abstractas alejadas de todo análisis de los objetos reales. Es así como Marx y Engels exponen que los conceptos son extraídos de las cosas reales y que no tienen sentido, razón de ser, si no es con estrecha interdependencia con las cosas materiales; misma preocupación que vimos en el texto de *Miseria de la filosofía*. Al ser la filosofía identificada con esta forma de pensar, abstracta y sin sustento con lo real, con la materia, se la descalifica como una forma de pensamiento que necesita ser superada, ya que no cumple con el propósito de generar conocimiento verdadero acerca de las cosas. En la cita antes expuesta, se puede ver cómo el reclamo de Marx pareciera apostar en un primer momento por las ciencias positivas, alejadas de estas quimeras abstractas que no sirven para nada. Sin embargo, hay que hacer dos cosas para poder hacer un juicio correcto de lo que Marx expone. En primer lugar, hay que hacer todo lo posible por poner en contexto el debate de los textos a los que hacemos referencia; en segundo lugar, hacer lo

---

<sup>33</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Akal, España, 2014, p. 22.

posible también por entender el sentido completo de la idea que se quiere transmitir. Es por eso que hay que tener presente que la discusión era contra una teoría específica, la de la filosofía alemana, especialmente después de Hegel, cosa que ya mencionamos; por otro lado, si leemos bien el párrafo citado, vemos que no es que se anule toda posibilidad de teoría, sino que se critica a la “filosofía independiente”, es decir, al concepto de filosofía que hemos visto que es criticado por los dos textos de Marx en este apartado.

Más adelante en el mismo texto se explica que:

La división del trabajo solo se convierte en verdad en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. Desde ese instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde ese instante, la conciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría ‘pura’, de la teología ‘pura’, la filosofía y la moral ‘puras’, etc.<sup>34</sup>

De nuevo aparece aquí a la filosofía en su desapego con las condiciones materiales que hacen posible su existencia, pero la atención a las palabras del texto debe ir en otra dirección no tan evidente. Marx quiere que nos esforcemos aquí por entender por qué la filosofía es naturalmente limitada como filosofía “pura”, y, principalmente, nos da la razón de por qué las formas de pensamiento se van separando de los fenómenos concretos. La forma en la que se constituye la sociedad, es decir, la forma en que se va creando constantemente la sociedad, está determinada por la forma en la que los hombres crean los medios que necesitan para poder sobrevivir, cosa que ya tratamos en el apartado anterior, y es por esto que para poder entender bien la función y las limitantes de las formas de pensamiento que se desprenden de esta base económica sobre la que gira nuestra sociedad, debemos entender las condiciones materiales sobre las que pensamos y, por ende, en que hacemos filosofía.

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 26.

Feuerbach es un buen ejemplo para ver la crítica de Marx a la filosofía. Así, dice de él que:

...en lo tocante a las relaciones entre los hombres tiende simplemente a demostrar que los hombres se necesitan los unos a los otros y *siempre se han necesitado*. De lo que trata es de establecer la conciencia en torno a este hecho; Feuerbach aspira, pues, como los demás teóricos, a crear una conciencia exacta acerca de un hecho *existente*, mientras que lo que al verdadero comunista le importa es derrocar lo que existe. Reconocemos plenamente, por lo demás, que Feuerbach, al esforzarse por crear precisamente la conciencia de *este* hecho, llega todo lo lejos a que puede llegar un teórico sin dejar de ser un teórico y un filósofo<sup>35</sup>,

varias cosas que resaltar de estas observaciones de la filosofía.

Primero: las posiciones de Feuerbach con respecto al hombre son de un filósofo que utiliza la filosofía como si efectivamente pudiera ver las esencias de las cosas; en este caso la esencia del hombre que “siempre” ha necesitado de los demás. Segundo: lo que está mal de esto es que se intenta explicar al hombre desde conceptos abstractos, es el concepto abstracto del hombre lo que critica Marx; hombre al que no se le llena de concreción, no se toman en cuenta particularidades que son necesarias para poder explicarlo en su historia, en su movimiento y contradicción. Tercero: Feuerbach se contenta con explicar el fenómeno hombre, en describirlo, cosa que ya vimos no era del agrado de Marx y es una de las principales críticas a la filosofía especulativa. Cuarto: aun con todo esto, Marx reconoce que hay cierto aporte en las posiciones filosóficas, aunque sean limitadas. El tomar conciencia de un hecho es algo útil, aunque insuficiente para los objetivos de un comunista.

En estos breves puntos se resume la crítica a la filosofía y también se identifican sus limitantes, lo curioso aquí es que estas características son aplicadas a toda la filosofía y no solamente a la filosofía especulativa, pero esto solamente es así si tomamos a la teoría de Marx aisladamente, como si quisiéramos con base en citas argumentar todo el sentido del marxismo. Lo que más bien se aprecia del estudio de *La ideología alemana* es que la teoría

---

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

pura, la filosofía pura y, en realidad, todas las formas puras del pensamiento no son herramientas que nos puedan servir para el estudio de lo real; pero, póngase atención a que no pueden servir en su estado puro, es decir, únicamente como análisis abstracto, sino que debe tenerse en cuenta que las formas de pensamiento –entre éstas, la filosofía– son expresiones de lo material concreto, esto es, en última instancia de las condiciones económicas. Entonces, para que sea útil la filosofía es necesario que se vea la correcta relación entre los conceptos filosóficos y las condiciones materiales que los crean.

Las consecuencias de separar a las ideas de las condiciones que las generan son significativas. En primer lugar, como en el caso de Proudhon que ya analizábamos, pareciera que las ideas cobran existencia independiente y que ellas solas explican la verdadera naturaleza de los fenómenos reales, el siguiente paso es “Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como ‘autodeterminación del concepto’...”<sup>36</sup>. Se introduce un orden en las ideas, que ya no es encontrado en el mundo material porque las ideas se han independizado de éste. Se crea también un orden que explica cómo todo lo importante es producto de las ideas, y a este orden que explica a través de las ideas se le pone el nombre de filosofía y, de esta manera, la filosofía se presenta como el pensamiento de las cosas que escapan a nuestros sentidos, así, vamos poniendo una barrera entre nosotros mismos, como individuos materiales y la filosofía como abstracción inmaterial.

Probablemente, no haya una frase de Marx que sea más repetida con el propósito de alejar al marxismo de las especulaciones teóricas y dejar en pie únicamente una ciencia positiva que sustituya toda la labor de reflexión. Nos referimos aquí a la Tesis once sobre

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 41.

Feuerbach “Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*.”<sup>37</sup> De nuevo vemos cómo el descontextualizar a Marx, nos puede llevar a lugares contradictorios entre sí. La conclusión obligada de estas dos líneas es que la labor filosófica ha errado el camino al dedicarse a la contemplación de los fenómenos, cuando la verdadera tarea, de lo que se trata, es de transformarlo.

Volveremos más adelante sobre el sentido de esta tesis, la más famosa. Por lo pronto, pondremos el ojo en otra de las tesis sobre Feuerbach que ayuda a entender la crítica de Marx a la filosofía, nos referimos a la tesis dos. Ésta dice: “La cuestión de si al pensamiento humano le corresponde una verdad objetiva no es una cuestión de la teoría sino una cuestión *práctica*. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa sobre la realidad o irrealdad del pensamiento –que está aislado de la praxis– es una cuestión puramente *escolástica*.”<sup>38</sup>. Lo que aquí se plantea es que la teoría no tiene validez por sí misma, todas esas construcciones teóricas de los filósofos tradicionales que ya mencionamos, es lo que aquí se critica. Pero, aquí Marx aporta profundidad en el análisis, pues nos da la razón de la verdadera relación del pensamiento con la práctica. Rechaza categóricamente el pensamiento puro una vez más. Muchos pensadores han intentado darle una verdad objetiva a su pensamiento independientemente de su relación con la práctica, todas las aspiraciones de encontrar la verdad en sí; en el fondo, se trata de separar lo que realmente son las cosas, su esencia, de la forma en cómo se nos presentan los fenómenos. Ya veíamos también cómo esta teoría separada de la práctica crea leyes que rigen a las ideas sin tener en cuenta a su relación con las condiciones materiales. Esto era posible, según nuestro análisis

---

<sup>37</sup> Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach* en, Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, Ítaca editores, México, 2013, p. 121

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 112

anterior, porque se tiende a pensar que las cuestiones teóricas hablan de cosas que están alejadas del mundo terrenal, como si fueran dos planos de la realidad distintos: el mundo de abajo y el mundo de arriba, de lo suprasensible, de las esencias. Pues bien, esta realidad exterior a lo que nosotros podemos ver con nuestros sentidos, no solamente crea leyes que rigen su dinámica propia, sino que intenta justificar en muchas ocasiones cómo es que hace referencia a las cosas que nosotros vemos; se justifica el pensamiento *a priori* e intenta cobrar materialidad antes de tiempo, esperando que se acepte a la teoría como concordante con la realidad misma sin tomar en cuenta a esta realidad. Es por esto que Marx nos dice que, a pesar de todas las aspiraciones de estos teóricos puros, representantes de las ideas puras, de querer sustentar sus teorías en la realidad de manera apriorística, la realidad es que la práctica es el criterio último de verdad; todo el pensamiento está sometido a la práctica, y es en última instancia ésta la que juzga que tan cercanos o no están de la realidad los análisis teóricos. Si ponemos atención, es también aquí contra un tipo específico de teoría la que critica Marx, aquella que está separada de la praxis. Pero, si nos ponemos estrictos en el plano contrario, podemos decir que aquí se ve también cómo Marx desdeña la actividad teórica, pues pone el acento en la práctica, y podríamos decir incluso que, aunque sean muchas las teorías que se estructuran en torno a la realidad, todas son falsas excepto una, la que se corresponda con la realidad material y la que ésta diga que es correcta. Toda la actividad teórica que esté separada de la praxis, no tiene razón de ser, no merece nuestra atención, pues, para Marx, se trata de puras especulaciones escolásticas.

La última de las tesis sobre Feuerbach que trataremos para argumentar cómo es que Marx está discutiendo con la filosofía, es la tesis número uno. Dice aquí:

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach) es que [, en él] el objeto I, la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del *objeto II* o de la *intuición sensible*; y no como *actividad humana material*, [como] *praxis*; no

subjetivamente. De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto *activo* [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo –el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material en cuanto tal–.<sup>39</sup>

Como vemos, se critica tanto al materialismo como al idealismo anterior, aunque se rescaten algunas cosas positivas de ambas partes de la historia de la filosofía. Marx no cree que ni el materialismo tradicional ni el idealismo hayan analizado de manera correcta la totalidad de la realidad; son visiones más bien parciales que desarrollan parcialmente algún aspecto importante de lo real, pero que por limitantes propias no llegan a construir un conocimiento de la actividad real. ¿Será entonces que la filosofía anterior a Marx no sirve para nada? ¿O deberemos aceptar que como método de conocimiento es insuficiente y que por lo tanto hay que buscar otros medios de conocer que se ajusten más a las necesidades humanas?

Hay un razonamiento que ayuda a identificar a la filosofía como un aspecto negativo o por lo menos insuficiente del conocimiento humano y es el siguiente. Marx critica tanto al idealismo como al materialismo, ahora bien, según Engels, en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin la da filosofía clásica alemana*, toda la historia de la filosofía se ha reducido prácticamente a estas dos posturas

Los filósofos se dividían en dos grandes campos [...]. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma [...], formaban el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las escuelas del materialismo.<sup>40</sup>

Por lo tanto; debemos decir que la crítica de Marx vale para toda la historia de la filosofía; que no hay ninguna expresión particular que se salve de la sanción de Marx. Si a esto añadimos las opiniones negativas que acerca de la filosofía hizo Marx en otros textos que ya mencionamos en este trabajo, la conclusión que se antoja es que deberíamos buscar otro

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 111

<sup>40</sup> Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México, 1970, pp. 32-33.

método de estudio que superara las limitaciones de la filosofía, ya que ésta es siempre susceptible de abstraer en grado sumo a sus objetos de estudio, más aún, ya decía Marx en una de las citas anteriores de *La ideología alemana* que la filosofía no puede ser más que contemplación y que en el momento en que Feuerbach intentara salirse de la sola contemplación, dejaría de ser filósofo.

Por esto último, es justificable que haya tendencias dentro del marxismo que defiendan una postura más bien cargada hacia la metodología de las ciencias naturales o exactas, como medio y mecanismo de estudio. Ya mencionábamos en el apartado anterior cómo es que uno de los representantes de la segunda internacional, Hilferding, argumentaba que ningún juicio moral se podía desprender de los textos de Marx y que solamente valía la pena analizar al capitalismo desde una postura científica. Todas las posturas semejantes a éstas son comprensibles pues quieren, en el mejor de los casos, serle fiel al estudio estricto de Marx, ven que esto solamente es posible si buscamos fuera de la filosofía algo que le es negado a esta por su propia naturaleza y creen que tal cosa es el método científico sin más.

Pero este tipo de lectura, aunque entendible, no es la que compartimos, muy por el contrario, creemos que separar a la filosofía del marxismo ha traído grandes desventajas a los movimientos proletarios y que, en parte, por este alejamiento, no se ha avanzado más profundamente en la transformación del mundo, fin último del hombre según Marx. Ver a la filosofía solamente en su aspecto malo es verla de manera parcializada; es negarle utilidad alguna y esto, visto a la luz de la dialéctica, nos parece incorrecto pues no existen fenómenos “puros”, es decir, que sean esencialmente una sola cosa. La filosofía es algo más que ese lado parcial; malo si se quiere. Nos parece que de la crítica de la filosofía anterior no se sigue que 1) deba ser rechazada toda la filosofía tradicional y 2) no sea necesaria una filosofía más capacitada para el análisis de lo real. Que ésta ya no pueda ser

como las anteriores formas, o, mejor dicho, que, para que la filosofía sea realmente útil al nivel que Marx quiere, deba de dejar de ser *solamente filosofía*, es otra cosa.

El mismo Engels, aunque en algunas partes parece que sustenta posiciones positivistas al poner a la ciencia como la encargada de solucionar prácticamente todos los problemas del hombre, en otras, muestra pistas para poder sustentar que existe una filosofía en Marx, aunque muy distinta de las filosofías especulativas tradicionales. En el mismo texto de él que hemos citado, menciona la necesidad de hacer un trabajo como este, donde se explique de forma más detallada de sus posiciones teóricas y aquellas de Marx. Engels nos dice que de acuerdo con el renacimiento de su tiempo de la filosofía alemana, y de la expansión del marxismo "... parecíame cada vez más necesario exponer, de modo conciso y sistemático, nuestra actitud ante la filosofía hegeliana, mostrar cómo nos había servido de punto de partida y como nos separamos de ella."<sup>41</sup> Menciona que prácticamente textos que se encargaran de aclarar su sustento propiamente teórico habían escrito muy pocos, uno de esos intentos fue precisamente *La ideología alemana*, donde, a decir de él, la forma que había adoptado el ejercicio era más bien una crítica de la filosofía alemana de ese tiempo, pero menciona que no cumplieron su cometido de aclarar sus posiciones filosóficas en ese texto, pues ni siquiera estaba completa la parte sobre Feuerbach<sup>42</sup>, ni se hacía una valoración de la crítica con su contraparte, es decir, la deuda que tenían ambos pensadores con las filosofía feuerbachiana. Hay una parte interesantísima en el texto de Engels que nos servirá de sustento para lo que viene del presente trabajo. Para poder acometer ahora esa enorme tarea que desde el punto de vista de Engels queda aún por hacerse, dice el autor "...

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>42</sup> Recordemos que esta parte sobre Feuerbach es la que precisamente ha sido tomada como referencia aquí para ver parte de las opiniones negativas de Marx sobre la filosofía, vemos como Engels nos da una razón más para leer el texto en su contexto.

he encontrado en un viejo cuaderno de Marx las once tesis sobre Feuerbach, que se insertan en el apéndice. Trátase de notas tomadas para desarrollarlas más tarde, notas escritas a vuelapluma y no destinadas en modo alguno a la publicación, pero de un valor inapreciable, por ser el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo.”<sup>43</sup> En cierto sentido, lo que trata de exponer Engels como la postura marxista del mundo, responde a esta necesidad de desarrollar la nueva concepción del mundo que él ve ya en las tesis sobre Feuerbach.

Que Engels haga referencia a esta nueva concepción del mundo es significativo por un par de razones. La primera es que por muy científicista que nos pueda parecer la forma en la que se apoya de la ciencia como fundamento de la dialéctica aplicada por Marx, admite que la filosofía tiene cabida en estas posturas y que alguna función juega. La segunda es que, de creerle a Engels, las tesis son fundamentales dentro de la teoría de Marx, tan importantes que, entendiendo el verdadero sentido de estas tesis, se puede abarcar el sentido total de los textos marxianos; esto por contener en germen a la mencionada nueva concepción del mundo. Ahora cobra otro sentido la crítica que se hacía a Feuerbach en *La ideología alemana*, pues vemos (y es algo en lo que ahondaremos más adelante) que hay otra salida posible a la incompetencia de la filosofía en el intento de explicar el mundo, es decir, el que la filosofía no pueda explicar los fenómenos reales, por su afán de querer explicarlos desde un plano exterior a la práctica, no implica que haya que echar por la ventana todo esfuerzo teórico interpretativo, sino que hay que modificarlo para que pueda servir a la transformación concreta. La invitación de Marx y Engels, en el texto mencionado, hacia Feuerbach no es a dejar de ser filósofo, sino a dejar de ser *solamente* filósofo, a la manera de los filósofos puros que ellos están criticando en esas líneas. Ver

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 17

cuál es la correcta relación entre la teoría y la práctica y ver cómo esto presupone una forma distinta de hacer filosofía es uno de los temas más urgentes para poder sustentar la utilidad del pensamiento filosófico en el pensamiento de Marx. Después de ver las críticas particulares que Marx hace a la filosofía y de qué carácter son estas, podemos arremeter con más claridad este punto.

### 1.3 Lo que Marx exige de la filosofía

Advertimos en el apartado anterior el peligro de ver en los textos de Marx solamente frases hechas a nuestra conveniencia. Si hacemos esto, lo más seguro es que no seamos fieles a las intenciones de Marx y a su forma de hacer teoría. Debemos profundizar un poco más para poder rescatar ese sentido teórico de Marx. Citábamos en el apartado anterior *La ideología alemana*, como uno de los textos donde Marx lanza frases fuertes en contra de la filosofía y donde aparentemente no está de acuerdo con su proceder, que se resume, para Marx, en un análisis que pretende ser puro y solamente especulativo. Pero, apuntábamos también en esa parte que la conclusión lógica no era echar por la borda todo el saber filosófico, sino que el sentido era el de complementarlo con lo que, a juicio de Marx, le faltaba a la filosofía. En este sentido podemos decir que los textos que hemos trabajado también nos dan pistas para poder entenderlos en otro sentido muy distinto al tratado hasta aquí, y que dicho sentido está más cercano, desde nuestro punto de vista, a la esencia del planteamiento de Marx.

Por ejemplo, podemos encontrar en *La ideología alemana* la forma en la que Marx propone que debe ser realmente analizada la historia:

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, presentándola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.<sup>44</sup>

Hay que leer esta parte con mucho cuidado, pues el autor no está rechazando a la filosofía tradicional solamente porque no le agrada, sino porque él cree que hay formas más cercanas a la realidad de analizar los fenómenos. Esta forma es, en primer lugar, reconociendo que todas las formas de pensamiento, todo lo que él llega a llamar la conciencia social, tienen una base material, no es que se nieguen las formas de pensamiento; no es que se niegue la

---

<sup>44</sup> Engels, Friedrich y Marx, Karl, *La ideología alemana*, ob. cit., p. 31.

filosofía y su utilidad; lo que se niega es una filosofía que pretenda existir independientemente de las condiciones materiales, que crea que ella existe por sí misma e, incluso, en casos más extremos, que pretenda que la realidad se ajuste a las construcciones mentales que descubren o intuyen los filósofos. Prueba de esto último es lo que Marx dice a continuación:

Y cuando la teoría se decide siquiera por una vez a tratar temas realmente históricos, por ejemplo, el siglo XVIII, se limita a ofrecernos la historia de las ideas, desconectada de los hechos y los desarrollos prácticos que les sirven de base, y también en esto los mueve el exclusivo propósito de presentar esta época como el preámbulo imperfecto, como el antecesor todavía incipiente de la verdadera época histórica, es decir, del periodo de la lucha entre filósofos alemanes...<sup>45</sup>

Cuando la filosofía se separa de lo que Marx llama su base real, no logra explicar de manera correcta el fenómeno, es decir, Marx sí quiere interpretar dicho fenómeno, pero lo quiere interpretar de una forma real, que tome en cuenta relaciones y construcciones que la filosofía tradicional no ha tomado en cuenta.

Muy cerca de una parte que citamos anteriormente para ver el lado negativo de la filosofía, nos encontramos con la siguiente crítica a Hegel: “Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado el que el factor dominante de la historia son siempre las ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas ‘la idea’ por antonomasia, el principio, etc.”<sup>46</sup>. Es decir que incluso la enajenación de la idea no es por maldad de algunos pensadores en específico, sino por condiciones materiales objetivas; cuando la historia exige que, para que una clase mantenga el poder político en sus manos las opiniones de la gente concuerden con las de esta clase, se hace todo lo posible por presentar el interés individual como el interés colectivo, es una

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 41.

cuestión objetiva que parte de situaciones concretas y que nos invitan a actuar de alguna u otra forma. Las formas de pensar tienen base material.

Marx explica la historia no ya desde esta base especulativa que considera falsa, sino desde otra que, como ya vimos, se le presenta como más real, y dice, por ejemplo: “Todas las colisiones de la historia nacen, pues, según nuestra concepción, de la contradicción entre fuerzas productivas y la forma de intercambio.”<sup>47</sup>. Es relevante que Marx diga aquí explícitamente que es su concepción la que lo hace pensar que la historia y las colisiones que ésta ha tenido tengan como base las fuerzas productivas y la forma de intercambio, o, mejor dicho, las contradicciones entre estas últimas. Según nuestra lectura, lo hace porque tiene presente los presupuestos teóricos y filosóficos que implican interpretar de esa forma, y no de otra, el movimiento de la historia. Podría argumentarse en nuestra contra que Marx lo dice porque la ciencia ha demostrado que de hecho así se ha dado el desarrollo histórico, y esto tiene parte de verdad. En efecto, Marx no quiere adentrarse en una simple especulación a la manera tradicional, se ha basado en datos concretos, pero necesita tener una manera, un método de interpretación filosófico que le permita decantarse por las formas correctas de hacer dicha interpretación. Marx, más que nadie, sabía que las cosas no son absolutas, esa fue en parte una de las críticas más fuertes a la filosofía pura, por lo tanto, la ciencia no es para Marx un método absoluto, tiene variantes, es incompleto, puede decir falsedades, entonces ¿por qué Marx, con todo y sus pretensiones de hacer el análisis lo más científicamente posible, ha decidido interpretar la historia así y no de otra manera? ¿Qué debería ser para él el verdadero análisis de la realidad? ¿hasta dónde filosófico? ¿hasta dónde científico?

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 64

Ya también citábamos algunas de las partes que, desde las *Tesis sobre Feuerbach* podrían indicarnos el interés filosófico de Marx. En el apartado anterior citamos algunas de estas tesis para ver cómo es que, a partir de un análisis incompleto de éstas, se podría deducir a un Marx enemigo de la filosofía. Ahora veremos cómo a partir del mismo texto, viendo el sentido completo de éste, se puede deducir todo lo contrario. En la tesis anterior a la famosa tesis once se dice que: “La posición del *viejo materialismo* es la sociedad civil [o burguesa], la posición del *nuevo* es la sociedad humana o la humanidad social.”<sup>48</sup>. Por el momento no nos interesa explicar a lo que se refiere aquí Marx con sociedad civil y sociedad humana. Lo revelador de este fragmento es que menciona, aunque brevemente, a un nuevo materialismo que dará en el clavo para el análisis de la sociedad y que buscará pulir las asperezas y fallas de la filosofía anterior. ¿Cuál es ese nuevo materialismo que Marx está proponiendo?

Es difícil la respuesta a esta pregunta. Como hemos visto, muy pocas veces Marx nos dice algo acerca de la nueva visión del mundo, nunca la constituyó como sistema, sin embargo, está allí, en cada uno de los textos de Marx, lo más que nos dejó son opiniones sueltas, muchas veces interpretables desde varios enfoques. Con todo, es posible ver los rasgos generales de este nuevo materialismo.

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. [...]. 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>49</sup>

La visión materialista de Marx ve la parte subjetiva de la realidad como algo importante, indispensable para que se vea a lo real como es objetivamente, es decir, en el mundo no

---

<sup>48</sup> Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach* en Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, ob. cit., p. 120. [El subrayado es mío. ASLM]

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 113

solamente existen objetos materiales sin actividad aparente, sino que los objetos, la materia, son transformados constantemente por un sujeto; hay acción y transformación en la realidad y esa acción es, por definición, lo contrario de la pasividad, de este modo, los objetos vistos en su pasividad, crítica de Marx al materialismo de Feuerbach, no son del todo compatibles con el nuevo materialismo. Hay una relación complicada entre las dos partes de la misma ecuación, la realidad exterior al hombre que se modifica y el agente modificador de esta realidad: el hombre. Es en el correcto enlace entre estos dos elementos en donde podemos encontrar la peculiaridad del materialismo de Marx. Ya vimos que no es un puro materialismo sin tomar en cuenta a la idea, es decir, a la parte subjetiva que transforma la realidad, y que tampoco es puro idealismo, pura actividad creadora y transformadora del hombre que actúe como si la materia no estuviera presente, sino que las dos formas deben ser consideradas para tener una visión completa de la realidad; entonces, ¿cuál es la correcta relación entre estas dos partes?

La tesis tres, antes citada, muestra que la parte subjetiva y la parte objetiva de la realidad nunca van separadas una de la otra y que ninguna está por encima de la otra, es decir, el materialismo de Marx no quiere decir que el objeto material tenga más importancia que la parte subjetiva, aun así, presupone que esta relación objeto-sujeto se da en una base material, que condiciona de alguna manera la forma en la que se establece la relación objeto-sujeto.

La filosofía de Marx es materialista, toma como punto de partida la materia. La materia, el mundo objetivo, es el medio en el cuál se establecen todas las relaciones entre las dos partes del conocimiento humano, la objetiva y la subjetiva. Marx rechaza la idea de la supremacía de alguna de éstas sobre la otra porque esto sería caer en el error de la filosofía tradicional; esto es suponer un poder exterior, una idea predeterminada que de

antemano nos dice hacia dónde va el sentido de la historia y hacia dónde se mueve la realidad. Decir que la materia determina a la idea en todas sus formas, es equivalente a decir que el principio rector, determinante, absoluto de la realidad, es la materia y nada más. El objeto pasivo, es decir, solamente cambiamos a la idea por la materia. El idealismo que solamente ve las ideas sin tomar en cuenta que éstas son abstracciones de la materia y de la realidad en general, no era aceptado por Marx porque, entre otras cosas, no era permitida la acción del hombre en esta determinación absoluta. Lo mismo sucede si lo que determina las leyes universales del desarrollo y el movimiento, o incluso de la existencia de las cosas, no es otra cosa que la materia; existe el mismo riesgo de caer en la pasividad del hombre, no hay libertad ahí en donde la realidad objetiva no te permite actuar fuera de lo estrictamente dado.

Esta relación dialéctica objeto-sujeto hace que no se repitan las contradicciones de la filosofía anterior, aunque se presuponga un mundo material que es tomado como el punto de partida desde el cual se entabla dicha relación. Bolívar Echeverría logra sintetizar esta idea de la siguiente manera:

En efecto, el discurso crítico del comunismo, plantea Marx, debe, en primer lugar, vencer la insuficiencia de la problematización materialista empirista de la objetividad mediante la adopción del carácter subjetivo o dialéctico en otros términos en los cuales el carácter subjetivo o dialéctico de la problematización idealista racionalista se sustenta en una noción de la objetividad como proceso fundante de toda relación sujeto-objeto y por tanto de toda presencia de sentido de lo real...<sup>50</sup>

De esta manera no es que Marx haya dejado de ser materialista para ponerse el lado de la “parte activa”, subjetiva, sino que ha replanteado la forma específica del análisis materialista desde una concepción propia del problema, una donde la parte subjetiva y la parte objetiva entablan una relación dialéctica, en la que es imposible que una se entienda sin la otra, pero se acepta que esta relación se da determinada por una base material.

---

<sup>50</sup> Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, ob. cit., p. 79

Entender las limitantes que impone esta base material para la acción del hombre, así como la capacidad de la parte activa, subjetiva, de romper con esas limitantes, constituye parte fundamental del materialismo de Marx.

Probablemente es la *Tesis XI* sobre Feuerbach la que nos dé más herramientas para ver la importancia de la filosofía en Marx. Contrario a lo que se ha dicho, al declarar que lo que tiene que hacer el hombre a partir de ahora es la transformación del mundo, esto no presupone que se deba dejar de filosofar. Bien, se quiere transformar el mundo, pero, ¿hacia dónde se va a transformar?, ¿por qué, por ejemplo, vamos a transformar a la sociedad hacia una sociedad socialista?, ¿qué nos dice que esta transformación puede ser hacia mejor o hacia algo peor? Para responder a esta serie de cuestionamientos y a preguntas parecidas, necesitamos, definitivamente una filosofía, es decir, una forma de interpretar el mundo; se necesitan supuestos ontológicos, epistemológicos, incluso éticos, que permitan sustentar una nueva visión del mundo, que orienten la realidad actual hacia el lugar deseado. La filosofía permite creer que ésta, y no otra, es la forma correcta de ver el mundo, la más justa, la más verdadera.

La crítica de Marx hacia la filosofía tradicional es porque cree que ésta ha falseado al mundo, lo ha malinterpretado, se ha creado ideas abstractas que no sirven para la transformación de éste, y así el hombre no puede conocerlo. La filosofía ha apostado por leyes externas al hombre, por filosofías de la historia que lo obliguen a actuar de cierta forma, por planes trazados por Ideas Absolutas o conceptos fuera de toda determinación material, fuera de toda historia. Por todo esto, Marx quiere devolverle a la teoría su función verdadera, su correcta relación con el objeto material; le quiere devolver su determinación y su historia para que, a través de esto, pueda la idea constituirse como un momento, no separado de la parte objetiva, de la transformación de lo real. La clave de todo esto está en

la Tesis III antes citada. En ésta, Marx nos invita a pensar que las circunstancias determinan al hombre y que, a la vez, el hombre es el que transforma sus circunstancias, entonces, ni el hombre actúa solamente por sus impulsos internos, ya que no puede obviar el mundo que le rodea, ni la naturaleza exterior determina unilateralmente las acciones del hombre, pues éste proyecta sus pasiones en la transformación del mundo y va cambiando continuamente la esencia de éste. Podemos ver aquí cómo el sujeto transformador que necesita interpretar la realidad para poder transformarla tiene la misma importancia que el objeto exterior, que la naturaleza, que el mundo fuera de la subjetividad que interpreta. Objeto transformable y sujeto transformador son dos partes de la realidad objetiva y ambas juegan un papel importante para la transformación de la realidad; si falta alguna de ellas en la ecuación, es imposible la transformación social y, sobre todo, es imposible conocer de manera efectiva la misma realidad. Por esto es importante la parte teórica, filosófica, de los textos de Marx, sólo de esta manera podemos entender la autotransformación de la realidad de la que habla Marx en la última parte de la Tesis III.

Vemos así que la crítica de Marx hacia la filosofía es en un sentido muy distinto al que se le ha querido dar por los marxistas partidarios de un Marx no filósofo. Por esto Karl Korsch, refiriéndose a Marx y Engels, dice que "... para estos dialécticos revolucionarios la oposición a la filosofía significaba algo totalmente distinto que para el marxismo vulgar ulterior."<sup>51</sup>. Despegándose de la teoría de Marx, le quitan la historia a las ideas por él expresadas e interpretan que la batalla contra la filosofía es contra toda filosofía, incluso contra todas las filosofías futuras que pudieran llegar a aparecer, sin detenerse a pensar si sería posible una filosofía que, desde el marxismo, pudiera cumplir con las exigencias que

---

<sup>51</sup> Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, ob. cit., p. 36

Marx le hace a la filosofía tradicional, o si la crítica no implica solo la crítica de lo que está mal en el análisis a la vez que la recuperación de lo que hay de certero.

Para Karl Korsch no hay contradicción entre la ciencia y la filosofía dentro del marxismo; hay manera de que convivan estas dos partes de la teoría revolucionaria que inaugura Marx. En el texto citado, Korsch afirma que “...también la teoría científica del marxismo debe volver a ser – no en el sentido de un simple retorno, sino en el de un *desarrollo progresivo dialéctico*– lo que fue para los autores del *Manifiesto comunista*: una teoría de la revolución social que abarque todos los dominios de la vida social en su totalidad.”<sup>52</sup>. Para Korsch, la transformación que trata de impulsar Marx, implica la teoría de la revolución social. Es una nueva teoría, que analiza la transformación real de la sociedad, que no está simplemente contemplando los fenómenos como la filosofía tradicional, pero es una teoría al fin, es una forma de pensar el mundo, es una filosofía. Una cosa más que debemos resaltar de esta cita: la teoría de la revolución social, que es teoría y a la vez práctica<sup>53</sup>, debe abarcar todos los aspectos de la vida social en su totalidad.

El concepto de totalidad, central para un filósofo como Lukács, es importante para clarificar la importancia de la filosofía en el marxismo. Dice Lukács que: “Esta concepción dialéctica de la totalidad, que tanto se aleja en apariencia de la realidad inmediata ‘no científica’, es, de hecho, el único método que puede captar la realidad en el plano del pensamiento. La totalidad concreta es, pues, la categoría auténtica de la realidad.”<sup>54</sup> Es en este concepto de *totalidad*, central para encontrar la relación marxismo-filosofía, que se muestra el análisis propio de Marx junto con los supuestos filosóficos que hay en su teoría.

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 37

<sup>53</sup> Piénsese en el concepto de *praxis*, el cual ha sido utilizado deliberadamente poco en este escrito por tratarse de un concepto aún no explicitado.

<sup>54</sup> Lukács, Georg, *Historia y conciencia*, ob. cit., p. 44

Esto lo clarifica Karel Kosik cuando dice: “En la filosofía materialista, la categoría de totalidad concreta es, ante todo y en primer lugar, la respuesta a la pregunta ¿Qué es la realidad?”<sup>55</sup>. De esta manera se tiene una concepción ontológica; se intenta resolver un cuestionamiento propio de esta parte de la filosofía sin mencionar las bases de la ontología que tiene Marx para defender tal punto de vista. Ahora bien, ¿qué significa el concepto de la totalidad concreta? Kosik nos ayuda a desentrañar el significado de esta idea: “... la totalidad no significa todos los hechos. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico.”<sup>56</sup>. Aún más nos ayuda Lukács nuevamente al explicarnos la totalidad concreta tomando como ejemplo el estudio de la historia, nos dice:

El problema de la comprensión unitaria del proceso histórico surge necesariamente con el estudio de toda época y de todo sector parcial, etc. Y aquí es en donde se revela la importancia de la concepción dialéctica de la totalidad, porque es completamente posible que alguien comprenda y describa de una manera esencialmente justa un acontecimiento histórico, sin ser por eso capaz de captar ese mismo acontecimiento en lo que es realmente, en su función real en el interior del todo histórico a que pertenece, es decir, sin captarlo en la unidad del proceso histórico.<sup>57</sup>

La totalidad concreta es, de esta manera, el supuesto de las interrelaciones de todos los fenómenos existentes en la realidad, todo está conectado entre sí, pero tenemos que aprender a conectar esas relaciones, se trata de explicar la unidad de la realidad en su concreción, es decir, a través de lo que realmente existe y de lo que realmente podemos decir acerca del mundo. La totalidad concreta también trata de ver las particularidades de los fenómenos, viendo cómo en esa particularidad, en esa concreción, se muestra la relación con la totalidad social.

El hombre no es solamente un ser determinado por la materialidad exterior del mundo, es decir, el hombre no es solamente alguien que funcione de acuerdo a la forma en

---

<sup>55</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, [Traducción de Adolfo Sánchez Vázquez], Ed. Grijalbo, México, 1982, p. 54.

<sup>56</sup> *Ídem*.

<sup>57</sup> Lukács, Georg, *Historia y conciencia*, ob. cit., p. 46

la que organiza su economía; ése es un aspecto de su vida, no su totalidad. La totalidad del hombre en sociedad implica relaciones sociales que muchas veces no pueden ser estudiadas sino con la filosofía; las opiniones estéticas, las ideas morales, la teoría básica del conocimiento de la que parte todo el hombre para conocer su al rededor, las ideas políticas que hacen que se quiera un modo de gobierno y no otro, la interpretación del curso de la historia que hace que los hombres actúen de cierta manera en la sociedad, todo esto es también parte de la totalidad de la sociedad pues forma parte de la totalidad del hombre. La filosofía es parte de la totalidad social que la teoría de la revolución requiere analizar para transformarla. Por ejemplo, Marx parte de la concepción del individuo como ser social, en una de las tesis sobre Feuerbach dice que "... la esencia humana no es un *abstractum* inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales."<sup>58</sup>. No es posible para Marx pensar en el ser human o en su individualidad sin tomar en cuenta que ésta está determinada por las distintas relaciones sociales, es decir, por la sociedad. En realidad, no existe el individuo sino en sociedad, el ser individual es en realidad el ser social. Ésta es una concepción ontológica acerca del hombre, es una postura filosófica de Marx que, aunque sustentada por un estudio riguroso y no por mera especulación, es muestra de que Marx modifica, complementa con otros estudios a la misma filosofía, pero no la abandona. Por eso se sostiene la afirmación de Korsch cuando dice que "... no parece tampoco justificado declarar que la teoría de Marx ya no es filosófica, únicamente porque ya no tiene que realizar sólo una tarea teórica, sino al mismo tiempo práctica revolucionaria."<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach* en Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, ob. cit., p. 116.

<sup>59</sup> Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, ob. cit., p. 40

Desde tiempos tempranos en los textos de Marx, la labor teórica que él desarrolló fue orientada hacia la crítica de todo lo existente, hacer teoría era principalmente hacer crítica. Esto nos permitirá aclarar este otro aspecto de la filosofía de Marx, por el momento es importante sostener junto con Korsch que “La ‘filosofía crítica’, que todavía era la tarea esencial para el Marx de los *Anales franco-alemanes*, se ha transformado en una crítica más radical de la sociedad, es decir, que toma las cosas por su raíz, y se basa en la ‘crítica de la economía política’.”<sup>60</sup>. Bien, ¿cómo entra esta parte crítica en la lógica que hemos seguido? De la siguiente manera: Marx quiere transformar el mundo, pero para poder transformarlo necesita interpretarlo, las formas tradicionales de interpretar el mundo no han sido suficientes, necesita retomar lo bueno de éstas y desechar lo malo, esto se logra a través de una crítica de la teoría anterior de una revisión crítica como diría de la filosofía de Hegel. A su vez, su interpretación del mundo, su filosofía, pone el énfasis en la transformación, por ende, en la praxis revolucionaria, porque interpreta que la realidad actual no es la mejor para el hombre. El análisis de la sociedad actual también adquiere el aspecto de una crítica tratando de exponer las contradicciones internas que hacen imposible que el hombre viva bien en esta sociedad que se define por su economía, esto es, por la forma en la que se producen los bienes necesarios para poder vivir, por lo tanto, lo principal será hacer una crítica a este sistema productivo, que se ha llamado desde esos tiempos y hasta ahora, capitalismo. Al análisis de este tipo, que intenta exponer la situación de la economía y cómo ésta se inserta en la política de la sociedad, es decir, que explica la forma en cómo se producen e intercambian los bienes materiales, se le denomina economía política. El texto más importante de Marx es *El Capital*, que lleva por subtítulo *Crítica de la economía política*, por lo tanto, el interés de Marx no es tanto explicar imparcialmente cómo funciona

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 45

el capitalismo, sino explicar, a través de la función crítica de su filosofía, cómo este sistema es dañino para el hombre y cómo se puede, a partir de una base real, construir uno mejor que corresponda a los ideales de lo que tiene que ser una vida buena, que corresponda a la mejor filosofía que el hombre pueda imaginar.

Karl Korsch dice refiriéndose a esto último: “Es un hecho generalmente reconocido que la crítica de la economía política, esto es, el elemento teórico y prácticamente más importante de la crítica marxista dialéctico-materialista de la sociedad, es tanto una crítica de ciertas formas de la conciencia social de la época capitalista como una crítica de sus relaciones materiales de producción.”<sup>61</sup>. Hay una relación entre la forma económica y las relaciones sociales de producción. En realidad hay un punto de vista filosófico que nos orienta para determinar que el lugar donde hay que buscar las bases de los males sociales es en la economía, pero esta visión es una de naturaleza crítica, dialéctica, que nos indica también que esta relación no es unilateral, que, como dice Marx, la base de la sociedad y de todos sus problemas superestructurales es solamente en última instancia originada en la economía, pero que las relaciones entre estas dos partes de la construcción social son mucho más complejas, dándose el caso de que, por ejemplo, la conciencia social influya en la base económica. Por lo tanto, el análisis de la economía encaja perfectamente con la función crítica de la filosofía de Marx, así como el método dialéctico por él usado.

Son tres los aspectos filosóficos que encontramos en este apartado y que son fundamentales para entender el aporte filosófico del análisis de Marx. 1) La concepción de la totalidad concreta, que nos sirve para ver cómo es que tenemos que entender el análisis social y saber integrar las partes históricas determinadas con el estudio general de todos los fenómenos existentes hasta este momento; 2) la filosofía como herramienta del análisis

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 46

crítico, es decir, como crítica social que analiza desde el método dialéctico la totalidad concreta y encuentra las contradicciones concretas de la sociedad para, con esta base, hacer surgir una sociedad mejor que la anterior, 3) el materialismo de Marx, concepción que se logra a través de la concepción dialéctica en la relación sujeto-objeto y del análisis de cómo es que la base de esta relación se da siempre en una base material independientemente de la subjetividad del hombre. Analizar cómo es que estos aportes filosóficos se utilizan en *El Capital* y cómo se entabla un diálogo permanente con textos “más filosóficos” de Marx, será tarea de la segunda parte de esta tesis. Cabe mencionar que lo expuesto hasta aquí no agota toda la fuerza y riqueza filosóficas de Marx; todo el tiempo, como también veremos más adelante, se están dando claves para entender la teoría del conocimiento propia del marxismo, la concepción de la ontología, opiniones estéticas que pueden servir para sustentar una estética propiamente marxista (como lo hace Adolfo Sánchez Vázquez), o una opinión muy particular a cerca del movimiento de la historia y de la construcción política, todo esto nos permite también ver cómo es que la antigua forma de hacer filosofía, aunque en una forma superior (materialista dialéctica), está presente en la filosofía de Marx.

**Capítulo II:**  
**Sobre la filosofía en *El Capital* de Marx**

Antes de pasar a la exposición de los tres conceptos de los que hablamos en el capítulo pasado, veremos brevemente cómo éstos no se alejan del concepto de filosofía mencionado en el primer apartado.

Mencionábamos, tomando como referencia a Adolfo Sánchez Vázquez, que la filosofía desde sus inicios ha servido para orientar la acción de los hombres, es decir, el hombre al encontrarse en un mundo que le ofrecía numerosos problemas a resolver, trató de encontrarle un sentido a las acciones que debería tomar. Siguiendo el razonamiento veíamos que la función que ASV le da a la filosofía es la de abordar por medio de la razón los problemas que plantea al hombre su relación con el mundo natural y las relaciones que se establecen entre los mismos hombres. Pues bien, los tres conceptos que desarrollaremos en este capítulo a partir de los problemas concretos tratados por Marx, son la respuesta que éste le da a los problemas esenciales del hombre. Por ejemplo, el concepto de *totalidad concreta* nos ayuda a responder la pregunta de qué es la realidad. De este modo, vemos que para Marx hay un concepto ontológico específico que le permite entender a la sociedad y al hombre en relación con esa totalidad concreta. Esta es a su vez la forma en la que Marx se sitúa frente de las demás filosofías, pues hay una diferencia entre la totalidad comprendida desde el marxismo y la totalidad de acuerdo a las opiniones de otros pensadores. Podemos ver que el análisis de los problemas sociales se hace, por muy concretos que sean, desde una concepción filosófica que define primero el contenido del objeto de estudio; antes de estudiar las especificidades de la realidad se define el Ser mismo de esta realidad.

El segundo concepto que trataremos es el de *crítica*. Marx, como ya vimos anteriormente, considera que la forma correcta de hacer filosofía en las circunstancias que le tocó vivir, es la de la crítica de todo lo existente. Decimos que este problema le compete a la filosofía porque Marx concluye, de acuerdo a su análisis de la sociedad capitalista, que

el hombre debe negar que el estado de cosas reinante sea el mejor de los mundos posibles. Las contradicciones propias del sistema hacen que el hombre no se desarrolle acorde a su ser, no puede desarrollar sus potencialidades de humano y, en este sentido, debe optar por transformar la sociedad hacia una que le convenga más.

El tercer y último problema filosófico que trataremos es el del *materialismo de Marx*. Este es de suma importancia, pues la postura materialista en filosofía se ha venido desarrollando a lo largo de toda la historia de la filosofía. Marx es un filósofo que parte del materialismo para poder interpretar la realidad y, de este modo, retoma esta gran tradición filosófica para el estudio que él realiza. Pero, no solamente retomó al materialismo anterior, sino que hizo su aporte en el desarrollo de esta filosofía, así que entender este desarrollo nos pondrá en posición de reafirmar la autenticidad filosófica que en este escrito hemos resaltado.

## 2.1 La mercancía y la totalidad concreta

Como ya adelantábamos en el capítulo anterior, para entender la filosofía de Marx el concepto de la totalidad es fundamental. Dice Lukács: “No es la preponderancia de los motivos económicos en la explicación de la historia lo que distingue de manera decisiva al marxismo de la ciencia burguesa; es el punto de vista de la totalidad.”<sup>62</sup>; y más adelante: “El método dialéctico en Marx apunta al conocimiento de la sociedad como totalidad.”<sup>63</sup>. Por esto, para poder entender el papel de la mercancía en la totalidad capitalista de la que habla Lukács, desarrollaremos primero detalladamente el concepto de totalidad en general.

Para comenzar diremos que este concepto, como la mayoría de los conceptos desarrollados por la dialéctica, tiene relación con otros que utilizaremos para la explicación del primero. Tal es el caso del concepto de concatenación. Para la dialéctica, todos los fenómenos existentes están unidos entre sí de alguna forma, y no es posible entender a cabalidad algún fenómeno cualquiera si no se entiende la necesidad de explicar las múltiples interacciones de este fenómeno que lo determinan; es decir, se debe ser capaz de explicar la determinación específica del fenómeno y esto sólo puede ser logrado si se analiza a su vez cuáles son los fenómenos externos que determinan en alguna medida el ser del objeto que nos proponemos estudiar.

Lukács logra explicar la totalidad marxista comparándola con el método de estudio de lo que él llama las ciencias burguesas. Explica, por ejemplo, que: “Para el marxismo, en último análisis, no existen ciencia jurídica, economía política, historia, etc., autónomas; solamente hay una ciencia, histórica y dialéctica, única y unitaria, del desarrollo de la

---

<sup>62</sup> Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, ob. cit., p. 50.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 60.

sociedad como totalidad.”<sup>64</sup>. La ciencia burguesa, fiel a los principios ideológicos del capitalismo, tiende siempre a atomizar todo, a ver las cosas desde el punto de vista del individuo como persona separada de la colectividad. Esta tendencia a la individualización se manifiesta en las ciencias a la tendencia de cada rama a no ver más allá de sus límites previamente limitados por las definiciones de su ciencia, esto ocurre así porque “La economía clásica, y todavía más sus vulgarizadores, han considerado siempre la evolución capitalista desde el punto de vista *del capitalista individual* y por eso se ha enredado en una serie de contradicciones insolubles y de falsos problemas.”<sup>65</sup>. Por el contrario, nos dice Lukács, el punto de vista del marxismo tiende a unificar en un mismo análisis los aspectos positivos de las ciencias exactas y a integrarlos en un solo estudio de la realidad, pues las partes separadas y herméticamente cerradas, aquellas que tienen sentido sin hacer referencia a los demás fenómenos que hacen que dicha cosa sea, no existen.

Pareciera que Marx contradice lo arriba expuesto pues, al pretender ser el teórico de los proletarios, debería tener un sesgo a la hora de dar sus puntos de vista, ya que estos siempre analizarían la parte correspondiente a ese lugar de enunciación, dejando fuera el punto de vista de las demás clases sociales existentes dentro del capitalismo. Nuevamente, arroja luz Lukács cuando al respecto nos dice que: “Más bien es que él [Marx] considera los problemas de toda la sociedad capitalista como problemas de las clases que la constituyen, la clase de los capitalistas y la de los proletarios, captadas *como conjuntos*.”<sup>66</sup>. La importancia de esta cita radica en que nos muestra cómo debe ser utilizado por el marxismo el concepto de totalidad. Cuando Marx pone en términos de clases sociales y de lucha de clases a los fenómenos sociales, no lo hace porque quiera reducir la complejidad

---

<sup>64</sup> *Ídem*.

<sup>65</sup> *Ídem*.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 61.

de la sociedad a un simple conflicto antagónico donde los protagonistas son dos bandos claramente diferenciados. Lo que Marx quiere explicar es la raíz de los problemas de *toda* la sociedad. Pero esa sociedad no es algo abstracto, en esto se diferencia de la filosofía especulativa que critica, sino una sociedad concreta, históricamente formada y determinada por características específicas. En el caso de la sociedad capitalista —que es la que Marx analiza— la sociedad y sus problemas se presentan como un conflicto entre clases sociales. No es que todos los problemas se reduzcan a esto, sino que en el conflicto de clases podemos encontrar sintetizada la totalidad de los otros problemas de esta sociedad. El proceso histórico, como totalidad, tiene manifestaciones concretas en las cuales se manifiesta esta totalidad, es lo que llama Lukács *totalidad concreta*.

Lo curioso con este concepto filosófico es que se puede aplicar a cualquier proceso que queramos analizar fuera del proceso concreto de la sociedad capitalista. Cualquier cosa, cualquier fenómeno, si se le quiere analizar bien, se debe hacerlo desde su totalidad concreta, es decir, se debe analizar su movimiento histórico de tal manera que se pueda decir qué cúmulo de determinaciones específicas hacen el ser de la cosa de la que se habla. Sólo así se podrá ver en qué medida está insertada dentro de otros fenómenos aparentemente alejados y podremos entender los problemas específicos, concretos, de esa totalidad. Podemos resumirlo de la siguiente manera: “Cualquiera que sea el tema que trata el método dialéctico, todo gira siempre en torno al mismo problema: el conocimiento de la totalidad del proceso histórico.”<sup>67</sup>.

Karel Kosik quien, como sabemos, ha jugado un papel importante para que podamos definir el concepto de totalidad como un concepto filosófico, trató de clarificar de manera profunda la totalidad concreta y su relación con la comprensión de la realidad que

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 66.

tenía Marx. Este pensador nos dice que “... la totalidad no significa todos los hechos. Totalidad significa: realidad como un todo estructurado y dialéctico.”<sup>68</sup>. Ahí tenemos que poner atención a las pistas dejadas por los intérpretes del marxismo, pues en este caso Kosik nos llama la atención sobre la diferencia entre la totalidad entendida tradicionalmente por la filosofía especulativa —como sinónimo de preconcepción del mundo— y la totalidad concreta como concepto clave del marxismo para entender la realidad como un todo estructurado. De esta manera “La concepción dialéctica de la sociedad no solo significa que las partes se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes, ya que el todo se crea a sí mismo en la interacción de estas.”<sup>69</sup> En la totalidad concreta no se prioriza la explicación de las partes por separado de la sociedad, ni la totalidad por encima de las partes que la constituyen (esto sería la preconcepción del mundo antes de que éste se constituyera), sino que se entabla una relación que explica la totalidad por medio de sus partes integrantes, de acuerdo a cómo se manifiestan históricamente estas partes. La realidad se manifiesta en determinado momento histórico determinada de cierta forma, estas formas son a su vez históricamente determinadas, y solamente estudiando estas determinaciones es que podemos entender la actualidad de cualquier cosa. Cuando, por el contrario, percibimos la totalidad como una totalidad abstracta, es decir, como un sistema que explica la totalidad desde la a-historicidad, como si la realidad se comportara de acuerdo a leyes eternas que nunca han cambiado y donde, por lo tanto, pareciera que la realidad se va transformando con dirección a esas leyes inmutables, entonces hablamos de

---

<sup>68</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, ob. cit., p. 54.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 63.

la filosofía entendida como sistema —descartada por Marx como método certero de análisis de la realidad—.

La diferencia entre la totalidad concreta y la totalidad abstracta sería que “La falsa totalización [totalidad abstracta] y síntesis se manifiesta en el método del principio abstracto, que deja a un lado la riqueza de la realidad, es decir, su contradictoriedad y multiplicidad de significados, para abarcar exclusivamente los hechos concordantes con el principio abstracto.”<sup>70</sup>.

Sintetizando lo expuesto hasta ahora en el presente apartado podemos decir que la totalidad concreta es: 1) la realidad entendida como un todo estructurado, unido por múltiples partes concretas; 2) de lo que se trata es cómo la totalidad se muestra en las partes de la misma, y no de explicar ni las partes por separado ni a la totalidad fuera de su determinación histórica concreta; 3) que la totalidad no es un intento de que el mundo cobre sentido a la manera de las filosofías tradicionales, sino el intento de Marx de darle a la filosofía la terrenalidad que le critica como faltante, y 4) que la totalidad se manifiesta bajo una forma específica y que, de esta manera, de lo que se trata es de explicar esa forma concreta y no a la totalidad en sí, es decir, a la totalidad abstracta.

Marx en la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857* manifiesta la importancia de entender a la sociedad como totalidad concreta para saber el método correcto de análisis del capitalismo y las diferencias que tendría con el estudio de la economía política burguesa. No se trata de estudiar a la producción en general, sino a la producción tal y como se manifiesta en el sistema capitalista, y aunque podemos apoyarnos de conceptos generales, en realidad “La *producción en general* es una abstracción, pero una abstracción que tiene sentido, en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 71.

ahorra así una repetición.”<sup>71</sup>. No se olvida Marx, como puede verse, de las abstracciones como formas del conocimiento del hombre, pero a la vez observamos que los conceptos no son conceptos vacíos, sino que tienen un contenido claramente determinado por el objeto que se abstrae; solamente utilizando así los conceptos —como abstracciones de fenómenos concretos— estos “tienen sentido”. Así, la abstracción del concepto de *producción en general* nos sirve de apoyo para analizar lo común a la totalidad de la producción, aunque no debemos olvidar tampoco las particularidades de la producción de la que hablamos. Continúa Marx con este análisis diciendo, “Si no existe producción en general, tampoco existe una producción general. La producción es siempre una rama *particular* de la producción —vg., la agricultura, la cría del ganado, la manufactura, etc.—, o bien una *totalidad*.”<sup>72</sup>. Dicho de otro modo, la producción en general que corresponde a todas las necesidades del hombre que son necesarias para la reproducción de su vida, se manifiesta como producción particular de cada uno de esos objetos necesarios, pero tampoco hay que olvidar que “... la producción tampoco es sólo particular. Por el contrario, es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en una totalidad más o menos grande, más o menos reducida, de ramas de producción.”<sup>73</sup>. Lo dicho, no hay manera de que podamos separar a la totalidad de la particularidad de los fenómenos. La totalidad, en este caso, la totalidad de la producción, es el conjunto de las partes que hacen funcionar a la producción de los bienes del hombre como un todo estructurado. De esta manera, se evita Marx la generalización de la totalidad como ley externa al movimiento intrínseco de cada

---

<sup>71</sup> Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI, México, 2017, p. 35.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>73</sup> *Ídem.*

fenómeno, además de un estudio parcial de cada rama de la producción a la manera de la ciencia aburguesa.

De lo expuesto hasta aquí, podemos concluir que la manera en la que se debe estudiar la realidad para no cometer los errores de la filosofía especulativa, como la llama Marx, es analizarla tal y como se nos presenta; ver cuáles han sido las determinaciones históricas por las que ha atravesado y estudiar cómo en esta realidad dada se conjuga el movimiento de la sociedad. Por esto es necesario insistir en que no hay una totalidad como sistema cerrado y abstracto.

La dialéctica no puede concebir la totalidad como un todo ya acabado y formalizado que determina a las partes, por cuanto a la propia determinación de la totalidad pertenecen la génesis y el desarrollo de la totalidad, lo que implica desde el punto de vista metodológico la indagación de cómo nace la totalidad, y cuáles son las fuentes internas de su desarrollo y movimiento.<sup>74</sup>

La totalidad es siendo, no hay manera de determinarla de una vez y para siempre, he aquí la importancia del aporte de Marx respecto a este concepto filosófico que nos permite entender la realidad fuera de los sistemas filosóficos tradicionales.

Sentadas estas bases podemos argumentar ahora cómo es que en *El Capital* Marx utiliza el concepto de *totalidad* para explicar cómo es que el mundo se determina de acuerdo a cierta estructura que corresponde al sistema de producción dominante.

El capital abre con la siguiente afirmación: “La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un ‘enorme cúmulo de mercancías’, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza.”<sup>75</sup>. La primera cosa que va a analizar Marx es a la mercancía. No es arbitraria esta decisión, pues va a describir el eslabón elemental de la riqueza en las sociedades capitalistas. Ahora bien, lo importante aquí es que la mercancía determina el ser de la sociedad capitalista, en ella se

---

<sup>74</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, ob. cit., p. 71.

<sup>75</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, Vol. I, [Traducción de Pedro Scaron], Siglo XXI, México, 2014, p. 43.

muestra la necesidad de que dicho sistema funcione tal y como funciona hasta nuestros días, a partir de ella se puede desentrañar el secreto del movimiento de esta sociedad. Así, el capitalismo como sistema general de producción, como totalidad, se manifiesta concretamente en una producción determinada por la forma en la que se crean las mercancías o, mejor dicho, por la existencia de las mercancías mismas.

Para poder justificar la afirmación anterior, debemos primero desarrollar cómo define Marx a la mercancía. Comienza diciendo: “La mercancía es, en primer lugar, un objeto exterior, una cosa que merced a sus propiedades satisface necesidades del tipo que fueran.”<sup>76</sup>. Es, pues, la mercancía un objeto útil para el hombre y que éste necesita para poder reproducirse como especie. A esta capacidad del objeto se le denomina *valor de uso*: “El *cuerpo mismo de la mercancía* tal como el hierro, trigo, diamante, etc., es pues un *valor de uso*.”<sup>77</sup>. Atendiendo a la cualidad de los objetos, a la materialidad, a las propiedades que constituyen el ser de las cosas, pueden fungir el papel de satisfactores de una necesidad del hombre, esto es poner de manifiesto el valor de uso de una mercancía.

Pero en la sociedad capitalista la mercancía no solamente se presenta bajo la forma de valor de uso, sino que atiende también a una segunda parte: “Los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la forma social de ésta. En la forma de sociedad que hemos de examinar, son a la vez los portadores materiales del *valor de cambio*.”<sup>78</sup>. Valor de uso y valor de cambio son las dos caras de la mercancía. Mientras una es la expresión de la utilidad de las cosas, la otra responde a otro aspecto encerrado en el mismo objeto. “En primer lugar, el valor de cambio se presenta como *relación cuantitativa*, proporción en la que se intercambian valores de uso de una clase por valores

---

<sup>76</sup> *Ídem*.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pp. 44-45.

de uso de otra clase, una relación que se modifica constantemente según el tiempo y el lugar.”<sup>79</sup>. La mercancía tiene la capacidad de ser intercambiable por otras mercancías; veremos más adelante cómo esto es elemental para entender el papel de la mercancía en la totalidad concreta denominada capitalismo.

Es importante recalcar que lo que constituye a la mercancía como tal no es solamente su utilidad, pues hay muchos valores de uso que no se intercambian por otros y que, por lo tanto, no pueden ser denominados como mercancías. Es necesario que se cumplan dos funciones del objeto para que sea una mercancía propiamente dicha: que sea un objeto útil, y que pueda ser intercambiable por otros valores de uso distintos de él.

La pregunta que toca responder es: ¿cómo es posible el intercambio entre dos cosas cualitativamente distintas? La capacidad de dos mercancías de intercambiarse entre sí lo que nos muestra es que “... existe algo común, de la misma magnitud, en dos cosas distintas, [...]. Ambas, por consiguiente, son iguales a una tercera que en sí y para sí no es ni la una ni la otra. Cada una de ellas, pues, en tanto valor de cambio, tiene que ser reducible a esa tercera.”<sup>80</sup>. Para poder descubrir la cosa que es común a las dos mercancías que se intercambian Marx hace un ejercicio de abstracción. Es imposible encontrar lo común en lo que claramente es diferente, esto es en su corporeidad. Necesitamos deshacernos de todo lo corpóreo, de toda la materialidad que constituye su valor de uso para poder dar con la sustancia que hace posible la comparación y el intercambio entre las mercancías. Es así como Marx saca la siguiente conclusión: “Ahora bien, si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restará una propiedad: la

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 46.

de ser productos del trabajo.”<sup>81</sup>. Todas las mercancías pueden ser intercambiables entre sí porque son producto del trabajo de los hombres, a esta cualidad de las mercancías Marx la denomina *valor*. De esta manera, el valor de cambio vendría a ser la forma en la que se manifiesta este valor.

A partir de aquí Marx emprende un análisis histórico para poder ver cómo las formas del valor, es decir, las formas en las que se manifiesta la transacción de las mercancías, se van transformando y, con esta transformación, se va construyendo también la forma de la mercancía propia de la sociedad capitalista, que define la esencia de la totalidad de la forma de producción del capital.

Empieza el estudio de la transformación histórica de las formas del valor de la siguiente manera: “La *más simple* relación de valor es, obviamente, la que existe entre una mercancía y otra mercancía determinada de especie diferente, sea cual fuere. La relación de valor entre dos mercancías, pues, proporciona la *expresión más simple del valor de una mercancía.*”<sup>82</sup>. A esta expresión del valor, dada por el simple intercambio de las dos mercancías, se le denomina *forma simple o singular de valor*.

Para poder explicar la importancia que tienen las formas del valor en nuestro análisis de la determinación de la mercancía en la totalidad concreta debemos ver que dentro de esta igualdad entre las mercancías —donde, como dice Marx,  $x$  mercancía A es igual a  $y$  mercancía B— las dos juegan un papel diferente. Las mercancías no miden su valor al mismo tiempo, aunque eso pareciera, sino que una de ellas mide siempre su valor en la segunda. Para poner el ejemplo que se utiliza en *El Capital*, diremos que en el caso de 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, quien mide su valor son las 20 varas de lienzo y lo hacen

---

<sup>81</sup> *Ídem.*

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 59.

según los términos de la chaqueta en la que se expresan. De esta manera, si la chaqueta quiere medir su valor, debe cambiar de lugar en la ecuación, pero en este caso las varas de lienzo ya no miden su valor y pasan a ser el cuerpo en donde la chaqueta expresa su valor. La parte que mide su valor en términos de la otra se denomina *forma relativa de valor*, pues la medida de su valor estará en relación con el valor que tenga la mercancía B; y a la parte que funge como medida de valor se le denomina *forma equivalente de valor*. El que se puedan intercambiar las varas de lienzo por la chaqueta es, como ya vimos, la muestra de que las dos mercancías tienen la misma cantidad de trabajo acumulado en ellas.

Pero, si  $x$  mercancía A puede intercambiarse por  $y$  mercancía B, esto lleva a la conclusión de que  $x$  mercancía puede ser intercambiable no únicamente por la mercancía  $y$ , sino por cualquier otra mercancía que tenga el mismo valor. A esta forma de manifestación del valor de las mercancías, donde el equivalente de la mercancía no es solamente una clase de éstas sino una cantidad variada, Marx la denomina *forma total o desplegada del valor*. Una determinada mercancía ya no solamente toma como equivalente de su valor a una determinada mercancía, sino que toma a un conjunto de ellas y va midiendo su valor en cada una de ellas.

El siguiente paso en el desarrollo histórico de las formas del valor es el siguiente. La ecuación donde una mercancía mide su valor en una cantidad variada de éstas puede ser sustituida por la forma inversa de la misma ecuación, en donde el papel de equivalente no lo tengan todas las mercancías sino una sola y quienes midan su valor en ésta sean las restantes: “Las mercancías representan ahora su valor 1) *de manera simple*, porque lo representan en *una sola mercancía*, y 2) *de manera unitaria*, porque lo representan en la misma mercancía. Su forma de valor es simple y común a todas y, por consiguiente,

*general.*”<sup>83</sup>. Aunque el desenvolvimiento de las formas históricas de las formas del valor pareciera una cuestión de capricho, es muy importante ver que no es así, sino que cuando se llega a la *forma general del valor*<sup>84</sup>, se obtienen ventajas sobre el intercambio de mercancías que no se obtenían de las formas anteriores. Al ser una sola mercancía la que tiene el papel de equivalente general del valor de las demás el intercambio de éstas se hace más fluido, pues todos los valores de uso tazan una sola vez su valor tomando como referencia al equivalente general y, de esta manera, se hace más efectiva la adquisición de las mercancías que interesan al que demanda otros valores de uso, pues sólo hará falta que se haga con el equivalente general y, de esa manera, podrá intercambiarlo por la mercancía que quiera. Es así como surge la forma dinero del valor. “La clase *específica* de mercancías con cuya *forma natural se fusiona socialmente la forma de equivalente, deviene mercancía dineraria* o funciona *como dinero.*”<sup>85</sup>. La historia demuestra que la mejor mercancía para ocupar el puesto de equivalente general es el oro, pues las propiedades materiales de éste (maleabilidad, divisible, durable...) hacen que cumpla bien la función que le es demandada al equivalente general.

Si se hizo necesaria la exposición del desarrollo de las formas de valor que a lo largo de la historia se van derivando una de otra, es porque esta historia y este desarrollo son a la vez la historia y el desarrollo del capitalismo como sistema de producción dominante. Marx analiza las condiciones históricas en las se presenta la necesidad del intercambio de mercancías y a través de este desarrollo se van explicando las distintas mutaciones de las formas del valor.

En primer lugar, es importante anotar que:

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>84</sup> Es así como Marx denomina a esta tercera manifestación histórica de la forma del valor.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 85.

El intercambio de mercancías comienza donde terminan las entidades comunitarias, en sus puntos de contacto con otras entidades comunitarias o miembros de éstas. [...]. La *proporción cuantitativa de su intercambio* es, en un principio, completamente *fortuita*. Si las cosas son intercambiables, ello se debe al acto de voluntad por el que sus poseedores resuelven *enajenarlas* recíprocamente<sup>86</sup>

Estas transacciones fortuitas corresponden a las primeras formas de manifestación del valor, pues solamente las transacciones esporádicas pueden dar como resultado un sistema de mediciones de valor en donde un producto del trabajo mida su valor en otro, cuyo propósito común es el ser objetos de intercambio creados por trabajo humano. En esos momentos los valores de uso destinados al intercambio son aún muy pocos, por lo tanto, hay que encontrar objetos que sean enajenables por decisión de sus propietarios que quieran, a su vez, el objeto que le pertenece al otro.

Pronto, y al aumentar la producción del excedente social que es el que se intercambia, se empieza a configurar un modo de producción distinto del dominante hasta ese momento predominantemente por la producción de bienes para la satisfacción inmediata. “Con el paso del tiempo es forzoso que se produzca por lo menos una parte de los productos del trabajo con la intención de volcarlos en el intercambio. A partir de ese momento se reafirma, por una parte, la escisión entre la utilidad de las cosas para las necesidades inmediatas y su utilidad con vistas al intercambio.”<sup>87</sup>. Cuando la sociedad empieza a producir más valores de uso para el intercambio, se hace necesaria una forma distinta del valor, es decir, una forma distinta de expresión del valor que cada objeto tiene, pues es fundamental hacer todas las transacciones que se deben hacer de la manera más rápida posible, es por esto que se crea la necesidad histórica del dinero.

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 108.

A través de la historia de las formas del valor y del desarrollo del intercambio vemos cómo se va constituyendo una sociedad donde lo que prima es la producción de mercancías, de productos no para el consumo inmediato sino para la adquisición del equivalente general que nos permita, a su vez, la adquisición de potenciales valores de uso. Mientras más producción de valores de uso hay, se crean más mercancías, esto es, más valores de uso destinadas al intercambio como principal motor en la lógica económica, y sobre estas bases se va asentando el sistema productivo capitalista.

La sociedad capitalista es definida, entonces, como el sistema de producción en el que prevalece la producción de valor cambio por encima del valor de uso; una sociedad en la que los objetos no son en principio producidos para su consumo inmediato sino para su intercambio. Esto es así porque lo que se busca es el equivalente universal que es en potencia cualquier valor de uso. Pero, esta lógica hace que lo que quiera el dueño capitalista, que es quien está a cargo de la producción de mercancías, sea incrementar cada vez más su capital, representado por la cantidad en dinero, y para esto tiene que someterse a una lógica que le asegure que el valor inicial de las mercancías que se producen con sus medios de producción, se incremente. De esta manera en el sistema capitalista

El valor, pues, se vuelve *valor en proceso, dinero en proceso* y en ese carácter, *capital*. Proviene de la circulación, retorna a ella, se conserva y multiplica en ella, regresa en ella acrecentado y reanuda una y otra vez, siempre, el mismo ciclo D – D', dinero que incuba dinero —*money which begets money*—, reza la definición del capital en boca de sus primeros intérpretes, los mercantilistas.<sup>88</sup>

Toda esta lógica del sistema de producción capitalista se puede explicar por medio del análisis de la mercancía, pues en la forma específica en que se presenta su doble carácter — esto es en su forma de valor de uso y valor de cambio— se puede explicar la totalidad del capital. Así vemos, por ejemplo, que la forma en la que se presentan las mercancías en el

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 189.

capitalismo es tratando de poner como principal objetivo no el consumo, sino la valorización de los productos que le dan al capitalista mayor ganancias, más capital con la ilusión de valorizar su valor. También el análisis de la mercancía nos dice el secreto de la adquisición de valor adicional aumentando el valor inicial, recordemos que las mercancías son comparables entre sí porque hay algo en común entre ellas y eso común es que están hechas con fuerza humana, con trabajo humano, esto hace que en un sistema en donde lo que se quiere es la valorización del capital inicial, se haga necesaria la extracción de trabajo de los obreros por encima de lo que se les paga, pues la única manera de incrementar el capital es extrayendo más fuerza humana al trabajador, desgastando más su trabajo abstracto, fuente de todo valor.

En la forma específica en que se presenta la mercancía, podemos ver la totalidad de la manifestación del sistema. Así, a los productos/mercancías —a pesar de su doble carácter— en el sistema de producción capitalista se le quiere en primera instancia como valor de cambio, como forma de incrementar el valor, el capital inicial. También el carácter de la producción general está determinado por la producción de valores de cambio para incrementar el capital; esto se ve en el papel específico que juega la mercancía en el capitalismo: “En realidad, pues, D - M - D’, tal como se presenta en la esfera de la circulación, es la forma general del capital”<sup>89</sup>. La fórmula general del capital que Marx presenta, dinero—mercancía—dinero incrementado, es decir, comprar para producir y vender con una ganancia sobre el capital inicial, define un papel de la mercancía que manifiesta la forma de producción específicamente capitalista, en la que el fin es el valor incrementado, esto es el capital. Pero estas posibilidades solamente se pueden concretar por las cualidades propias de las mercancías y, por lo tanto, en el desentrañamiento del ser de la mercancía se

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 190.

puede ver cuáles son los aspectos que resaltan más en ciertos momentos históricos y, a través de esa manifestación concreta, darle explicación a la totalidad de la formación social que se alza sobre la forma de producción económica particular. Es así como se muestra la capacidad de la mercancía de contener a la totalidad concreta de la sociedad, manifestada en las relaciones particulares establecidas en el conjunto social dominado por el sistema capitalista de producción.

## **2.2 La enajenación como pilar para entender la crítica de Marx al capitalismo.**

El concepto de la enajenación nos permitirá entender la función de la crítica como elemento fundamental en la filosofía de Marx.

Ya vimos en el apartado anterior que el modo en el que se configura la mercancía en el sistema de producción capitalista hace que, aunque tenga un doble carácter del valor, esto es valor de uso y valor de cambio, prevalezca el valor de cambio sobre el valor de uso, precisamente porque lo que se busca no es otra cosa sino la reproducción de capital, que es a su vez representado por el dinero, aunque no solamente.

El trabajo que crea estas mercancías es, como ya vimos también, parte de la esencia del hombre, pero bajo esta totalidad concreta, bajo estas condiciones históricas, el trabajo que se invierte en la producción de mercancías aparece enajenado, pues el hombre no se identifica con él, no ve en el producto el despliegue de su ser, sino que pareciera que la lógica de los valores de cambio se impusiera por sí misma, como si el mercado y las mercancías cobraran independencia del trabajador que las hace. Esto sucede así porque en esta sociedad quien posee las herramientas de producción no son sus productores, sino un tercero, el dueño del capital. De esta manera, lo que se hace con esos medios de producción no lo pueden reclamar los trabajadores, ya que lo prometido por su tiempo de trabajo, ya se los han pagado; lo que produzcan, pues, será propiedad del dueño de los medios de producción. De esta manera se va creando una lógica en donde el trabajador directo se va enajenando cada vez más de su trabajo. Veamos como lo explica Marx.

En este caso podemos remitirnos a los *Manuscritos del 44*, donde se trata explícitamente el tema de la enajenación, o más concretamente, del trabajo enajenado. Marx comienza el análisis de la siguiente manera:

El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento* enajenación.<sup>90</sup>

En primer lugar, cabe recalcar que el hombre a través del trabajo se objetiva, es decir, la forma en la que se desdobra el ser del hombre es en los objetos que éste produce. Es por esto que Marx cree que la posibilidad de la enajenación está en el trabajo mismo, pero éste no es enajenante sino solamente en ciertas circunstancias específicas, en las que el trabajo implica la completa separación del productor de la mercancía con ésta. Estas condiciones se dan en la sociedad capitalista.

Cuando, en el texto que citamos, se intenta responder a la pregunta directa de ¿en qué consiste el trabajo enajenado? Marx responde que “Primeramente en que el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que 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>91</sup>. Todo esto es consecuencia, según Marx, de lo que empezamos explicando, es decir, de la propiedad privada de los medios de producción. El obrero no se siente identificado con su trabajo porque dentro del proceso de producción él solamente es una herramienta más del capitalista con la que éste último puede incrementar su riqueza, pero donde el trabajador no puede reclamar más que el salario por el que fue contratado.

Esta separación entre el trabajador y su producto hace que éste último se le manifieste en el capitalismo como “... un objeto ajeno y que lo domina.”<sup>92</sup>. En una primera instancia el trabajador no puede entender la lógica de la producción porque no reconoce a

---

<sup>90</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía* [Traducción de Francisco Rubio Llorente], Alianza Editorial, España, 2016, p. 135.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 138-139.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 140.

las mercancías como productos de su voluntad, como cosas en las que se manifiestan las potencias del hombre, y esto hace que todo el sistema en su conjunto no pueda ser explicado como lo que es —es decir, como un sistema creado por los hombres, históricamente determinado, y en el que él puede fungir un papel determinante para transformarlo si es que no se ajusta a sus necesidades—, sino que la razón de ser, la lógica de la producción parece tener una influencia exterior al hombre, las mercancías mismas parecen dominar al hombre.

Esto último tiene especial referencia en *El Capital*, en la exposición de “El fetichismo de la mercancía y su secreto”. Se nos explica ahí que “A primera vista, la *mercancía* parece ser una cosa trivial, de comprensión inmediata. Su análisis demuestra que es un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas. En cuanto *valor de uso*, nada de misterioso se oculta en ella, [...]. Pero no bien entra en escena *como mercancía*, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible.”<sup>93</sup>. Esto es, en esencia, el mismo problema que con la contradicción entre el valor de uso y el valor de cambio, en este caso la mercancía en el sistema capitalista se muestra no en su carácter de simple valor de uso, sino que parece que es algo más.

Los hombres individuales no pueden crear todas las cosas que necesitan para reproducir su vida, necesitan de las creaciones de los demás, de su sociedad y “...tan pronto como los hombres trabajan unos para otros, su trabajo adquiere también una forma *social*.”<sup>94</sup>. Este carácter social del trabajo es el que ayuda a entender la suprasensibilidad de la mercancía como tal ya que:

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes

---

<sup>93</sup> Marx, Karl, *El Capital*, ob. cit., p. 87.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 88.

a los productos del trabajo, como propiedades naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.<sup>95</sup>

Hay una contradicción en el trabajo que nos permite entender por qué la mercancía se nos presenta fetichizada. En primer lugar, el trabajo es un trabajo social porque se crea por interés y demanda de la sociedad y porque todos necesitan del trabajo de los demás para poder vivir, pero la forma en la que se presentan estos trabajos, esto es la forma en la que se intercambian, es en el mercado.

Así, las relaciones sociales de los hombres se presentan bajo una forma muy específica, es decir, como relación entre mercancías, “Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por la otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales”<sup>96</sup>, así, el “... carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías.”<sup>97</sup>. En esta parte del análisis de Marx, se nos explica cómo al no tener contacto con el conjunto social de los productores de las mercancías sino hasta el intercambio de éstas, se crea la ilusión de que todas las relaciones del hombre se rigen por las mercancías mismas.

La peculiaridad de esta forma para la que el intercambio de las mercancías es el eje rector de las relaciones sociales de los hombres, es histórica: “Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en

---

<sup>95</sup> *Ídem.*

<sup>96</sup> *Ídem.*

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 89.

cuenta el carácter de valor de las cosas”<sup>98</sup>. Solamente en una sociedad donde lo principal sea producir cosas destinadas al intercambio, característica de la sociedad capitalista, es posible que se dé esta forma específica de enajenación. La cita anterior también nos explica que, aunque el fetichismo de la mercancía se da porque las relaciones sociales entre las personas se presentan como relaciones sociales entre cosas, esta relación en realidad está determinada por el modo en el que se producen las mercancías. El que la producción esté destinada al intercambio se explica por la lógica de reproducción del sistema en donde prima el valor de cambio y no el valor de uso. Ésta, a su vez, se explica porque lo que le interesa al capitalista es la reproducción de su capital, es decir, solamente le interesan las mercancías como valores y no en su faceta de objetos útiles.

La relación entre la forma de distribución de la riqueza, la producción e incluso el consumo de los bienes materiales la explica Marx en el texto, ya tratado por nosotros, de la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857*. La producción, la distribución y el consumo son partes integrantes de la totalidad del proceso productivo. Son distintos momentos unidos entre sí, aunque no idénticos:

La producción aparece así como el punto de partida, el consumo como el punto terminal, la distribución y el cambio como el término medio, término que a su vez es doble, ya que la distribución está determinada como momento que parte de la sociedad, y el cambio como momento que parte de los individuos. En la producción, la persona se objetiviza, en el consumo la cosa se subjetiviza.<sup>99</sup>

Es imposible pues, separar la forma de producción y la forma de distribución, de alguna manera están conectadas una forma con la otra, se determinan entre sí:

En consecuencia, los modos y relaciones de distribución aparecen sólo como el reverso de los agentes de producción. Un individuo que participa en la producción bajo la forma de trabajo asalariado, participa bajo la forma de salario en los productos, en los resultados de la producción. La organización de la distribución está totalmente determinada por la organización de la producción.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 89-90.

<sup>99</sup> Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, ob. cit., p. 39.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 45.

Ahora podemos empezar a entablar la relación, que a simple vista no es demasiado clara, entre el trabajo enajenado y el fetichismo de la mercancía como una forma en la que se manifiesta este trabajo.

Cuando analizábamos el trabajo enajenado, veíamos que se presentaba como enajenación del objeto del trabajo y de la actividad misma, es decir, del trabajo mismo. Por el contrario, el fetichismo de la mercancía parece que se da en otro aspecto de la producción, en el intercambio, y que está separada por tanto de la enajenación del trabajo. Esto es así porque el que la mercancía se presente como fetiche significa que, como ya mencionamos, las relaciones sociales entre hombres se manifiesten como relaciones entre cosas y, de esta manera, pareciera que la lógica que impera en la sociedad es la lógica del mercado, que las mercancías le imponen su ley a los hombres y que éstos no pueden hacer nada ante ello. Pareciera que en el momento en que se intercambian las mercancías es cuando los hombres hacen sociedad, por tanto, sólo se importan mutuamente como poseedores de valores de cambio, como poseedores de mercancías. Podríamos incluso decir que no se importan como hombres o mujeres creadoras de valores de uso, o como productoras de un bien común sino simplemente como poseedoras de objetos. Pero esto se da en el intercambio, no en la producción. La unión que Marx propone en la *Introducción del 57* nos arroja pistas de cómo tratar la cuestión de correcta manera. La producción en el capitalismo se da en condiciones específicas:

El dinero y la mercancía no son capital desde un primer momento, como tampoco lo son los medios de producción y de subsistencia. Requieren ser *transformados en capital*. Pero esta transformación misma sólo se puede operar bajo determinadas circunstancias coincidentes: es necesario que se enfrenten y entren en contacto dos clases muy diferentes de poseedores de mercancías; a un lado los *propietarios de dinero, de medios de producción y de subsistencia*, a quienes les toca *valorizar*, mediante la adquisición de fuerza de trabajo ajena, la suma de valor de la que se han apropiado; al otro lado *trabajadores libres*, vendedores de la fuerza de trabajo propia y por tanto vendedores de trabajo. *Trabajadores libres* en el doble sentido de que ni están incluidos directamente entre los medios de producción —como sí lo

están los esclavos, siervos de la gleba, etcétera—, ni tampoco les pertenecen a ellos los medios de producción —a la inversa de lo que ocurre con el campesino que trabaja su propia tierra, etcétera—, hallándose, por el contrario, libres y desembarazados de esos medios de producción.<sup>101</sup>

Como se explica en los *Manuscritos del 44*, el trabajo enajenado se da porque la propiedad privada de los medios de producción no permite que el producto del trabajo se vea como el resultado en que el hombre objetiva su ser, sino como una cosa separada de sus intereses. Marx trabaja sobre el concepto de enajenación en *El capital* porque le interesa explicar cómo estas condiciones en las que el trabajo enajenado se muestra como la constante, le permiten al dueño de los medios de producción adueñarse de la actividad del trabajo del obrero. Esto condiciona la forma en la que se muestra el intercambio de las mercancías para sus productores, así como el que la relación de producción sea una relación de salario entre el obrero y el capitalista condiciona que la forma de intercambio de aquellas sea también una relación por medio del salario.

En el intercambio se muestran las relaciones entre cosas, mercancías, como las que rigen la sociedad del hombre porque de hecho la producción está enajenada. La producción es esencialmente de valores de cambio, no le interesan al productor directo más que como salario porque a través de la mercancía, o de trabajar en ella, es que él gasta su fuerza de trabajo, fuerza que ya vendió y por la cual recibió, y recibirá después, un salario. Al capitalista también le interesan las mercancías como valores de cambio; no le interesa realmente la manera en la que se consuman, sino que se vendan para que se consume la recuperación del capital que invirtió y así poder incrementarlo, es decir que le interesa el consumo en la medida de que este es fundamental para que la circulación de la mercancía se complete. Todo esto tiene como consecuencia que ni el trabajo, ni la distribución del

---

<sup>101</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, Vol. 3, ob. cit., p. 893.

producto del trabajo, se presenten como la esencia del hombre en el primero caso, ni como el medio por el cual el hombre pone de manifiesto esa esencia en segundo.

Lo hombres no pueden ver en el intercambio de las mercancías la sociedad creada por ellos porque de hecho ellos están separados desde antes de esa sociedad, no la ven, no la organizan, se someten a una lógica que les aparece como absoluta a la cual tienen que ajustarse si es que quieren sobrevivir. En estricto sentido lo que se intercambia no es propiedad del trabajador sino del no trabajador —quien tiene el mérito solamente de poseer los medios de producción, pero que no se desgasta físicamente para moldear con sus propias manos al objeto de intercambio—, por eso no se alcanza a ver todo lo que implica la socialización que se manifiesta en un simple intercambio de mercancías.

A medida que se desarrolla el capitalismo, se puede ver también otro aspecto que ayuda más a entender el carácter fetichista de la mercancía. Conforme se desarrolla la industria se va agudizando la división del trabajo de tal manera que los obreros ya no participan del proceso total que implica hacer un producto, y en muchas ocasiones no saben cuál es el fin de éste ni les interesa. Es así como el trabajo enajenado sienta las bases para que en la forma de intercambio se manifieste otra forma de enajenación: el fetichismo de las mercancías que es, en última instancia, la incapacidad de reconocer que esas relaciones que se manifiestan como relaciones entre cosas son, en realidad, las relaciones sociales del hombre bajo un modo de producción específico. Esta enajenación es posible solamente porque desde que el hombre trabaja en la producción, el trabajo mismo y su relación con su producto, que debieran darle la clave para entender el mercado como relación social entre hombres, ya se le presentan enajenados.

Esto nos puede permitir hacer una valoración de la enajenación en su conjunto bajo el sistema de producción capitalista. Vemos, por ejemplo, que Kosic dice de este último:

“El capitalismo es el sistema de la total cosificación y enajenación, sistema dinámico, cíclico, que se dilata y reproduce en la crisis; sistema en el que los hombres se presentan bajo las máscaras características de funcionarios o agentes de este mecanismo, es decir, como partes o elementos suyos”<sup>102</sup>. Al tiempo que hacemos esta valoración podemos ir introduciendo la importancia del concepto de enajenación para la crítica de Marx al capitalismo.

En efecto, para Marx en el capitalismo es como si las cosas se presentaran como fenómenos que no muestran la realidad de las cosas. Esto no quiere decir que vivamos en un mundo de fantasía, puesto que el capitalismo es real y material, pero se nos presenta intentando esconder parte importante de la realidad del hombre con el propósito de que no se dé cuenta de que puede transformar las condiciones en las que está viviendo. He aquí la importancia de una nueva teoría que explique desde las raíces cuál es la esencia que se está perdiendo en las condiciones capitalistas de producción. Y, ya sea al capitalismo como sujeto, o incluso al hombre mismo, lo cierto es que debemos analizar de forma diferente a los sujetos que actúan en la realidad, debemos estudiarlos de distinta manera a como lo ha propuesto la ciencia burguesa —parcializada como mencionamos— y la filosofía tradicional, tendiente a tomar cosas relativas como absolutas. “Analizar el movimiento real de este sujeto significa: 1) fijar las leyes que rigen su movimiento; 2) analizar las distintas apariencias reales o formas que el sujeto crea en el curso de sus movimientos o al final de su movimiento; 3) ofrecer un cuadro del movimiento mismo en su conjunto.”<sup>103</sup>.

En el apartado del fetichismo de la mercancía Marx también ve la importancia de plantear las cosas desde un punto de vista distinto al sentido común, diferente a lo que nos

---

<sup>102</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, ob. cit., p. 199.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 206.

pareciera como lo natural, para notar que de lo que se trata es de criticar lo establecido para poder analizar la esencia del fenómeno. En una sociedad donde la cosificación del hombre se manifiesta por medio de la enajenación de su trabajo, y donde éste toma la forma de fetichismo de las mercancías,

La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. [...]. Las formas que ponen la impronta de mercancías a los productos del trabajo y por tanto están presupuestas a la circulación de mercancías, poseen ya la fijeza propia de formas naturales de la vida social, antes de que los hombres procuren dilucidar no el carácter histórico de esas formas —que, más bien, ya cuentan para ellos como algo inmutable— sino su contenido. De esta suerte, fue solo el análisis de los precios de las mercancías lo que llevó a la determinación de las magnitudes del valor. Pero es precisamente esa forma acabada del mundo de las mercancías —la forma de dinero— la que vela el hecho, en vez de revelar, el carácter social de los trabajos privados, y por tanto las relaciones sociales entre los trabajadores individuales.<sup>104</sup>

Esta cita nos muestra la importancia del estudio crítico de Marx. Una vez que el modo de producción capitalista se estabiliza aparece como si así fuera la naturaleza de la sociedad, como si las leyes impuestas por este sistema fueran leyes naturales y eternas; la conciencia se modifica de acuerdo a las nuevas condiciones de vida. Pero, un análisis crítico, partiendo de las condiciones dadas, nos tiene que mostrar la verdad que se esconde detrás del fenómeno. La forma dinero del valor oculta el carácter social de los hombres y su producción, que son suplidos por el carácter social de las cosas. Pero un análisis detallado de estas relaciones entre cosas nos puede llevar a la verdad sobre las relaciones sociales, a ver que la esencia de las mercancías es la de ser productos del trabajo humano, y que en realidad son las relaciones sociales las que hacen posible la creación de mercancías. Es decir, la sociedad capitalista se nos presenta como una relación entre cosas, pero a través de esta forma, de este fenómeno, podemos ver que ésta es solamente una forma histórica determinada por condiciones particulares, y, por lo tanto, transitoria y no eterna. Podemos utilizar este análisis para poder descubrir otras formas más reales, que muestren más

---

<sup>104</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, Vol. I, ob. cit., pp. 92-93.

directamente la esencia del hombre y en las que éste pueda desenvolverse de la forma más universal posible, ya que una sociedad regida por el engaño de que las relaciones sociales son simplemente relaciones entre cosas, no permite que el hombre juegue un papel activo en la transformación de su sociedad, pues no se ve capaz de luchar contra las leyes que se le presentan más allá de sus capacidades limitadas.

La crítica de Marx al capitalismo tiene que ver con recuperar el movimiento real de las cosas, en condiciones donde la producción se concreta como un sistema en el que dominan las cosas por encima de los humanos, aparece oculto. Dice Juan Garzón Bates: “La diferencia entre el hombre y la cosa es que aquél actúa sobre la naturaleza imponiéndole una forma, dándole una finalidad, imponiéndole un destino de los que, antes de esta acción, ella carecía”<sup>105</sup>. Esta forma de actuar del hombre, que define su naturaleza, no puede cambiar en esencia, a menos que renuncie a su especificidad como hombre, pues forzosamente necesita transformar constantemente a la naturaleza para poder sobrevivir como especie, y esta transformación, este trabajo directo con el medio que lo rodea, lo ha constituido en su determinación específica.

Es importante mencionar que esto último no demuestra a un Marx esencialista, a la manera de las filosofías tradicionales que criticó. Las formas en las que el hombre modifica a la naturaleza no son eternas, se transforman y, en este mismo sentido, podríamos decir que la esencia del hombre se va transformando. Aunque parezca una contradicción hablar de esencia cambiante, podemos hacerlo en tanto que las formas específicas del trabajo — que crea la condición de posibilidad de existencia del hombre y, por lo tanto, su esencia humana— son múltiples, y conforme éstas se van desarrollando y con ello se va desarrollando también el hombre mismo. Pero, en condiciones donde el capital predomina

---

<sup>105</sup> Garzón Bates, Juan, *Carlos Marx: Ontología y revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1974, p. 18.

en la producción de la vida humana, las cosas se empiezan a poner de cabeza. No es el hombre el que con toda libertad de creatividad va acomodando el mundo a su imagen y semejanza, sino que las leyes del mercado lo van moldeando para que se convierta en un agente cada vez más capaz de acuerdo a las nuevas necesidades y, por lo tanto, va perdiendo su esencia como ser creador.

El ser humano “Arrojado por una situación de miseria y buscando sustento, *vende* su capacidad productiva, su modo de ser como transformador, en el mismo mercado en el que se cotizan los objetos producidos; es una mercancía, independientemente de que, sin su participación, no pueda, en lo absoluto, haber mercancías.”<sup>106</sup>. Las bases en las que se sustenta el modo de producción denominado como capitalismo —la propiedad privada de los medios de producción, las relaciones sociales que la propiedad así dividida implican y la consecuente producción mercantil dedicada al intercambio y a la valorización de las mercancías y no, por lo menos no en primera instancia, a la satisfacción real de las necesidades humanas— hacen que “El trabajador, pues, por su situación en la que se despliega su modo de ser como hombre —la propiedad privada— [esté] enajenado, perdido como hombre, reducido a objeto.”<sup>107</sup>.

Por último, debemos ver la forma en la que George Lukács trata el problema de la enajenación en la producción capitalista. Igualmente, él ve cómo la “... dislocación del objeto de la producción es también, necesariamente, la dislocación de su sujeto.”<sup>108</sup>. Lo que aquí se hace manifiesto de manera más clara es la relación entre la enajenación material (de los objetos productos y de la actividad misma del trabajo) y la enajenación subjetiva

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>107</sup> *Ídem.*

<sup>108</sup> Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, ob. cit., p. 116.

(manifestada no ya en la producción sino en el intercambio), misma que se puede ver en el fetichismo de la mercancía y la ilusión que ésta crea en la mente del hombre.

Otra cosa que Lukács manifiesta son las repercusiones que esta enajenación tiene para la actividad práctica del hombre: “El hombre no figura, ni objetivamente, ni en su comportamiento ante el proceso de su trabajo, como el verdadero portador de ese proceso, sino que queda incorporado como parte mecanizada a un sistema mecánico que él encuentra ante sí, acabando y funcionando con total independencia, y a cuyas leyes debe someterse.”<sup>109</sup>. Recordemos aquí una parte importante de las *Tesis sobre Feuerbach*, escrito que en el primer capítulo nos sirvió para detectar la vena filosófica de Marx. Una de las cosas que le crítica a Feuerbach es que su materialismo no logra superar las trabas del materialismo anterior al considerar al sujeto como pasivo frente a las leyes de la materia. Vemos aquí cómo la enajenación del capitalismo crea ese sujeto que Marx considera alejado de su esencia. Las leyes de la materia se suplantán ahora por las leyes del capital, pero, realmente, nos estamos enfrentando al mismo fenómeno: es un ser exterior al hombre quien determina la forma en la que el hombre vive. Esto no es lo que Marx considera como lo propio del hombre; éste necesita crear, transformar la naturaleza, formar parte activa de su historia. ¿Cómo se hará realidad la Tesis 11 si le quitamos al hombre la capacidad y el deseo de cambiar al mundo?

Por todo esto es que una de las tareas que Marx se ha propuesto para desarrollar el movimiento revolucionario es la clarificación de las contradicciones del sistema capitalista y la forma en la que éste perjudica la vida de los que viven bajo su dominio. No se trata de un simple análisis explicativo del funcionamiento real de la economía de los tiempos de

---

<sup>109</sup> *Ídem.*

Marx, sino de una crítica a un sistema productivo que, según su parecer, no es digno de los hombres que pudieran vivir mejor bajo otras condiciones, bajo otros principios.

Las condiciones que les son impuestas al trabajador son de completa explotación: al no poseer prácticamente ningún medio de producción que le permita competir con las grandes producciones y, de esta manera, hacerse de los bienes materiales necesarios para su subsistencia, lo que hace es vender lo único que le queda en propiedad, su fuerza de trabajo.

Como ya hemos repetido, el trabajador tiene necesariamente que verse a sí mismo como el "propietario" de su fuerza de trabajo considerada como mercancía. Su posición específica reside en que la fuerza de trabajo es su única propiedad. Lo que es típico de la estructura de toda la sociedad, es que una función del hombre al objetivarse y volverse mercancía, manifiesta con vigor extremo el carácter deshumanizado y deshumanizante de la relación mercantil.<sup>110</sup>

La clarificación de la enajenación del hombre y la manifestación del fetichismo de las mercancías sirven, por tanto, para construir la crítica por medio de la cual el hombre debe cimentar la sociedad futura. Como plantea Lukács, a Marx le interesa poner al descubierto la deshumanización del capitalismo para devolverle al hombre lo que debe ser su razón de existencia, esto es, la libertad de poder transformar su entorno en uno que le dé mayores satisfacciones, donde no esté explotado por la mano de otros hombres, donde se asuma como elemento activo de dicha transformación y, por lo tanto, se sienta identificado con el mundo que él crea, se sienta de alguna forma reflejado en el trabajo que él hace.

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 119

### **2.3 El materialismo de Marx: relación sujeto-objeto en el proceso de producción.**

A partir de las *Tesis sobre Feuerbach*, en el capítulo planteamos que parte importante de la nueva teoría que Marx propone tiene que tener un nuevo punto de vista acerca del materialismo. Según la crítica que se hacía al materialismo, dedujimos que para Marx el complemento de una buena teoría materialista tenía que ser el ubicar en su correcto lugar a la relación del ser con el pensar, de la naturaleza con el hombre, de la materia con la conciencia. La parte activa de la transformación de la naturaleza había sido desarrollada por el idealismo, mientras el materialismo se había dedicado a postular a una materia independiente de la acción del hombre, pensando que así, con este materialismo extremista y en algún sentido metafísico, se era fiel a la visión materialista del mundo. Es por esto que para Marx era importante darle a la interpretación materialista el aspecto activo de la transformación del hombre. Para poder decir con exactitud en qué consiste el materialismo de Marx, debemos explicar primero el concepto de *praxis*, que es en realidad el que logra hacer esta síntesis en la relación entre el ser y el pensar.

Hay que recordar que, complementando la Tesis uno sobre Feuerbach —que es en la Marx hace la crítica tanto al idealismo contemplativo como al materialismo vulgar—, hacíamos referencia a Bolívar Echeverría, quien explicaba la especificidad del materialismo de Marx como una dialéctica entre el sujeto y el objeto en donde el sujeto determinaba el desarrollo del objeto y viceversa, pero esta relación se da en un mundo material que determina, en última instancia, el cambio que se quiere hacer. El materialismo en Marx precisamente estaría en aceptar las condiciones de la materia y de la naturaleza exterior al hombre y, en este sentido, una limitante para la creatividad y deseos de la actividad humana. Pero, la mente del hombre ha alcanzado un nivel de conciencia en el que es

imposible simplemente quedarse pasivo ante la naturaleza exterior, él la moldea, la transforma, como dice Marx en los *Manuscritos del 44*, la humaniza; la naturaleza se va convirtiendo de naturaleza en sí en naturaleza para sí, para utilizar los conceptos de la filosofía alemana, esto es, de naturaleza tal y como se le presenta al hombre, a naturaleza para el hombre, intervenida por las manos del hombre y moldeada a las necesidades de éste. Todo esto se entiende mejor, como adelantamos, con el concepto de *praxis*.

Una de las mayores referencias que tenemos para desarrollar el problema de la praxis es el filósofo Adolfo Sánchez Vázquez, quien dedicó parte importante de su obra filosófica a clarificar la importancia de este concepto para el entendimiento de los textos de Marx. Desde su punto de vista

... la filosofía de la praxis considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformarla. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente. El problema teórico (filosófico) fundamental es, por tanto, el problema práctico de la transformación del mundo humano, social; o sea, el de la autoproducción o cumplimiento del hombre, en un contexto histórico social dado en y por la praxis.<sup>111</sup>

La filosofía como filosofía de la praxis significa, en primera instancia, poner la transformación del mundo en el centro de la actividad teórica, se intenta superar la limitante de la filosofía tradicional ejemplificada por Marx en la Tesis once sobre Feuerbach, la de la sola observación e interpretación de los fenómenos. Para Adolfo Sánchez Vázquez, la revolución que Marx viene a darle a la filosofía tiene que ver con la superación de esta actividad contemplativa para mostrar el significado que debe tener una teoría para la revolución, haciéndola partícipe o parte importante de la transformación del mundo que busca el revolucionario alemán.

---

<sup>111</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y destiempo*, ob. cit., pp. 320-321.

El que la praxis sea la teorización de la práctica y, por otro lado, con la práctica misma ir construyendo la teoría, nos lleva a la conclusión de que hay una unión indisoluble entre dos aspectos de la realidad que tanto materialistas como idealistas habían considerado como irreconciliables; hablamos del pensamiento, la subjetividad, y el ser, la materialidad. Esta compleja relación entre sujeto y objeto es lo que puede definir el que se interprete de manera correcta o no la filosofía de Marx.

Como en el tema de la enajenación, también aquí podemos rastrear el materialismo y la forma concreta que toma éste en la teoría marxista. Primero debemos notar que “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 y con la que produce.”<sup>112</sup>. Si el trabajo es la actividad que define al hombre como tal, esto supone que hay una naturaleza exterior al hombre y que es el objeto transformado por la parte activa, por la fuerza de trabajo de los miembros de una sociedad. Por eso se tiene que suponer, como dice Marx en la cita anterior, la existencia de la naturaleza, esto es de la materia, sin la cual el hombre no existiría, hay un algo que se transforma que determina el movimiento y las limitaciones, incluso, de las condiciones de posibilidad de este movimiento.

En los *Manuscritos* vemos cómo la naturaleza no se puede entender en abstracto, suponiéndola como ser metafísico más allá de la experiencia del hombre. Solamente si vemos la relación, aunque compleja, entre estas dos partes, hombre y naturaleza, es que podemos entender tanto a uno como a otra. Debemos entender, en primer lugar, la relación hombre-naturaleza como sigue: el hombre parte de la naturaleza, pero a su vez no se conforma con lo que le es dado por ésta, sino que la modifica para vivir, de esta manera se van desarrollando tanto el hombre como la naturaleza; en la medida en que se modifica el

---

<sup>112</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, ob. cit., p. 136.

entorno del hombre éste se va modificando también de tal manera que se van determinando históricamente.

Este primer aspecto (unidad entre naturaleza y hombre, entre la materia y el portador material también, ciertamente, de la conciencia, del pensamiento, que le hace formar juicios acerca de cómo es que hay que moldear el mundo para hacerlo más habitable para él), es característico de lo que algunos marxistas llamaron filosofía de la praxis.

Según otro filósofo representante de la misma interpretación filosófica, Mihailo Markovic, “La novedad esencial de la filosofía marxista consistió en no tomar como punto de partida ni el objeto abstracto ni el sujeto abstracto, sino la actividad práctica social de los individuos concretos e históricamente dados.”<sup>113</sup>. La filosofía de la praxis nos muestra, siendo consecuente con la dialéctica, que los contrarios mientras más separados estén de sí, más se tocan. Ambas posturas, las del materialismo sin tomar en cuenta la actividad del hombre y sus capacidades para conocer la realidad, y las del idealismo sin tomar en cuenta la realidad existente independientemente de nuestra conciencia, se parecen en la postulación de entidades metafísicas, irreales, o que en todo caso no podemos conocer, no sabemos lo que son, originando que no tenga sentido la discusión porque no se toma en cuenta a ambos aspectos de la realidad.

También en Markovic podemos encontrar la definición de la praxis como “Actividad orientada a un fin”<sup>114</sup>. Esta definición muestra cómo se juntan la teoría y la práctica en la praxis, pues la actividad que transforma el mundo real se hace suponiendo filosóficamente la existencia del mundo exterior, de la materia. Pero, cuando ponemos en juego las capacidades cognoscitivas del hombre para esa transformación, hablamos no

---

<sup>113</sup> Markovic, Mihailo, *Dialéctica de la praxis*, Amorrortu editores, Argentina, 1968, p. 17.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 24.

solamente de conocimientos específicos, técnicos, sino de una visión del mundo que oriente la práctica del hombre de acuerdo con lo que éste interprete acerca de su papel en el mundo, de sus ideas y sus pasiones.

Uno de los puntos más complejos del tema que estamos tratando probablemente sea que, a pesar de que la relación entre las ideas del hombre y la materia que hace posible o limita esas ideas, son de aparente igualdad, es decir que ninguna de las dos es absoluta y se impone totalmente ante la otra, no estamos hablando de un eclecticismo en la teoría de Marx, el materialismo de este pensador precisamente implica que “La naturaleza y, sobre todo, el mundo material existieron antes de la aparición del hombre, y existen independientemente de nuestra conciencia. Todos nuestros conocimientos, sin embargo, conciernen a la naturaleza humanizada, a aquella proporción de nuestro mundo (humano) sobre la cual hemos logrado ejercitar un control práctico.”<sup>115</sup>.

Para que podamos trabajar con el materialismo de Marx hay que aclarar lo siguiente: de lo que dice Marx acerca de la relación del hombre con la naturaleza y podemos sacar la conclusión de que hay que especificar que el materialismo de Marx se trabaja a dos niveles, el nivel epistemológico y el nivel ontológico. En el nivel epistemológico debemos aceptar que lo que el hombre puede conocer está determinado por las capacidades de los sentidos, el hombre cuando transforma su medio va conociendo cómo es que funciona éste. Pero que el conocimiento del hombre esté limitado por sus sentidos y por su experiencia, puede suponer ontológicamente la existencia de un ser que está afuera de su cabeza, el ser que conoce y en el cual no hay conocimiento pues no habría objeto que se confrontara con los sentidos, además, por la misma experiencia va conociendo que la naturaleza exterior a él tiene más tiempo de existencia y se le presenta

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 30.

como inconmensurable, se da cuenta de que es ella el principio de todos los fenómenos que él observa.

El que ontológicamente se suponga la existencia del ser de la naturaleza —que es el medio en el cual el hombre se desarrolla y la condición de posibilidad de sus proyectos— no quiere decir que no se pueda trastocar el sentido del desarrollo histórico de los fenómenos en pro de las metas humanas. Pero para poder cambiar las cosas de acuerdo con el plan que se tiene en mente, lo que tenemos que hacer es conocer bien el terreno sobre el que estamos parados, no se puede cambiar nada sólo con el plan por muy fuerte que sea la idea que tengamos. De ahí que Marx exponga en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* que “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado.”<sup>116</sup>. Las circunstancias históricas, aunque moldeadas por la mano del hombre, son un punto de partida para otros que inicien un nuevo proyecto; es prácticamente imposible salirse de lo dado como establecido cuando alguien quiere transformar la realidad, así, la historia, las circunstancias históricas, determinan el campo de acción y los posibles proyectos que el hombre se imagina, a la manera del entorno material fuera del cual no se puede hacer cambio posible.

En resumidas cuentas, podemos decir que la praxis es “... entre otras cosas, un proceso de totalización: creamos un nuevo objeto como parte de un proyecto más amplio, como medio para alcanzar un fin futuro, a cuya luz generalmente el objeto, por primera vez, cobra su sentido.”<sup>117</sup>. Al ser la praxis teoría sobre la práctica misma, y la práctica como

---

<sup>116</sup> Marx, Karl y Engels, Federico, *Obras escogidas I*, Editorial Progreso, URSSS, 1977, p. 231.

<sup>117</sup> Markovic, Mihailo, *Dialéctica de la praxis*, ob. cit., p. 40.

medio para hacer teoría, debemos hacer énfasis en que para los filósofos que toman este concepto como referencia para entender a Marx, cuando se habla de filosofía al estilo marxista se habla de una visión del mundo orientada hacia un fin sin perder de vista la práctica concreta que va construyendo a la misma teoría. De esta manera la teoría no es metafísica y abstracta, y es por el contrario concreta e histórica.

El marxista Mihailo Markovic, importante referente de la filosofía de la praxis yugoslava, al tratar de resolver esta contradicción entre la necesidad y la libertad, es decir, qué tanto juega su papel la libre determinación del hombre con respecto a las condiciones naturales y sus leyes que no pueden ser ignoradas, dice que: “La existencia de los objetos [materia] preceden a nuestra praxis. Nuestro conocimiento de ellos es, sin embargo, resultado de nuestra experiencia práctica, de la descripción y explicación de esta experiencia que hemos alcanzado.”<sup>118</sup> Lo dicho. La existencia, el ser de la materia es independiente de nuestra conciencia, la materia es supuesta ontológicamente; el conocimiento, la parte epistemológica de la relación del hombre con la naturaleza, sólo se da en la praxis del hombre.

Para el hombre, el mundo tiene importancia en relación con él, pero puede tomar básicamente dos posturas acerca de su relación con la realidad: o es él y su conciencia lo más importante en la relación, o es la naturaleza material, es decir, la realidad independiente de la conciencia del hombre, lo que determina lo que el hombre piensa. Marx pensaba que la materia era en última instancia lo que determinaba la relación dialéctica, a pesar de que para el conocimiento del hombre no podamos ver directamente sino la relación dialéctica entre el pensamiento y el ser.

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 46.

Pero no vale de nada encajonar a Marx como materialista sin decir la especificidad de su materialismo. Ya vimos que una de las particularidades en el materialismo de Marx es que no se olvida el papel que juega la conciencia y práctica humanas en la transformación real de la naturaleza y de la sociedad.

Acercándonos un poco más al razonamiento de Marx vemos cómo es en la praxis en donde más se puede ver la relación entre el hombre y la naturaleza. La forma en la que el hombre se crea es por medio de la praxis, por medio de la transformación efectiva de la realidad de acuerdo a un fin. El medio por el cual se manifiesta la praxis es el trabajo, y la forma específica que el trabajo toma de acuerdo a su época histórica nos dice cuál es la concreción en que debe entenderse al hombre históricamente, esto es de acuerdo con las condiciones específicas en que aquél se desarrolla: “El trabajo como actividad objetiva del hombre en la que se crea la realidad humano-social, es el trabajo en sentido filosófico. Por el contrario, el trabajo en un sentido económico es el creador de la forma específica, histórico social, de la riqueza.”<sup>119</sup> Todo el conocimiento técnico y científico como ahora los conocemos también tienen una parte filosófica que les sirve como orientación para su actividad, pero a su vez, es en la forma concreta de manifestación de los fenómenos, en el conocimiento técnico concreto, en donde se ve la potencialidad de la teoría que tiene detrás cierto método de análisis. Es entonces en la forma específica de manifestación, y no en la generalidad abstracta, en donde para debemos encontrar la utilidad del pensamiento filosófico según Marx. Éste cobra materialidad y toma sentido no en la abstracción vacía de la antigua filosofía, sino en problemas prácticos, reales, de acuerdo con la totalidad del mundo que se esté viviendo en la historia de cada momento.

---

<sup>119</sup> Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, ob. cit., p. 230.

¿En dónde se puede ver el materialismo de Marx y su concepción filosófica del trabajo? En su forma más concreta. La forma material de la vida humana se manifiesta en el proceso de producción de los valores de uso del hombre, por eso en la *Introducción del 57*, a pesar de que Marx reconoce el valor de las abstracciones en el proceso del pensamiento, advierte que no se puede analizar la producción del hombre como producción en general, sino que siempre esa abstracción cobra forma en una existencia específica de la producción, en las ramas concretas en las que el hombre divide los valores de uso.

En un texto posterior Marx dice: “En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales.”<sup>120</sup>. La forma específica en que el hombre produce materialmente su vida va determinando las formas de la conciencia social, es por esto que analizando la forma de la producción de cada estadio histórico podemos ver la forma en que se concretiza el hombre. No se puede hacer, para Marx, una filosofía del hombre en abstracto, sino una que analice la forma concreta en que éste aparece. Se debe recordar que para Sánchez Vázquez la filosofía explicaba el ser del hombre y la razón de su desenvolvimiento como hombre en sociedad y como sujeto que transforma la naturaleza, pero esta explicación no puede constituir una filosofía de principios vacíos que expliquen sólo teóricamente esas relaciones, eso es filosofía abstracta, tradicional. Lo que debemos hacer, si queremos transformar la realidad verdaderamente<sup>121</sup>, es ver las formas específicas en que el hombre entabla esas relaciones, con la naturaleza y con los otros hombres, y esta

---

<sup>120</sup> Marx, Karl, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, ob. cit., p. 66.

<sup>121</sup> Esto es, como ya se vio, eje central en la filosofía de Marx.

forma específica es el modo de producción social que el hombre como especie va adoptando de acuerdo con su desarrollo histórico.

Regresando a los *Manuscritos del 44*, es claro que el dedo se pone en el mismo renglón.

Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como 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 solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él.<sup>122</sup>

Podemos decir entonces que el proceso de producción es la forma en que el hombre concretamente se objetiva y en donde pone a prueba su concepción del mundo; al mismo tiempo va reformulando su filosofía, la va perfeccionando de acuerdo con su práctica concreta, se va construyendo el pensamiento del hombre, se va amoldando de acuerdo con los nuevos descubrimientos científicos, en este sentido también se muestra cómo, a través del proceso de producción, se transforman tanto las ideas de los hombres como la materia de donde se construyen esas ideas.

Por lo argumentado hasta aquí es que Marx se va a dedicar a explicar en *El capital* la forma concreta que toma la producción en el capitalismo, las relaciones entre el hombre con sus semejantes y de ellos con la naturaleza en la que crean su existencia específica. La actividad mediadora y creadora de la naturaleza del hombre es el trabajo. El razonamiento de Marx en *El capital* a este respecto es muy claro:

El trabajo, es, en primer lugar, 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 manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza.<sup>123</sup>

---

<sup>122</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, ob. cit., p. 143.

<sup>123</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, Vol. I, ob. cit., pp. 215- 216.

En esta parte del análisis de Marx se ve cómo el trabajo es clave para entender la importancia de la praxis en la especificidad del hombre, en la forma concreta en que éste se manifiesta. Podemos también defender, a través de este razonamiento, la diferencia del hombre con el resto de los animales y defender, por tanto, que hay una naturaleza propia del género humano que hace que hablemos de una esencia, aunque histórica y cambiante, de ella.

Poniendo el ejemplo de unos de los animales que más nos llaman la atención por la perfección con que ejecutan su actividad, de tal manera que en ocasiones hasta nos pudieran parecer una obra de arte con plena conciencia del dicho animal, dice:

Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las de un 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*.<sup>124</sup>

En cierto sentido la capacidad filosófica, pensante del hombre, hace que adquiera su especificidad frente a la naturaleza. Este proyectar un fin de acuerdo con una idea es precisamente el por qué el nuevo materialismo que Marx reclama en las tesis sobre Feuerbach que se debe tomar en cuenta que la parte activa en la transformación viene del hombre, no de la naturaleza exterior, que por muy importante que sea para seguir siendo materialistas, debemos aceptar la importancia de la subjetividad y de la influencia que ésta tiene en la historia de la sociedad.

Es en el proceso de producción, pues, donde se muestra el punto de vista materialista de Marx y la aplicación de este concepto al análisis específico del sistema capitalista, se ve aquí la correcta relación entre la parte subjetiva y la parte objetiva, la

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 216.

relación entre el hombre y la naturaleza que crea a ambas partes. Dice Marx que “Los elementos simples del proceso laboral son la *actividad orientada a un fin* —o sea el *trabajo mismo*—, su *objeto* y sus *medios*.”<sup>125</sup>. Aquí la parte subjetiva, activa del proceso de producción es la *actividad orientada a un fin*, que supone la idealidad de lo que se quiere construir, el análisis conceptual y la comprensión total de lo que se quiere transformar. Y aquí también se ve la predominante materialidad que, como ya mencionamos, condiciona las posibilidades del cambio que se quiere hacer. En este caso el objeto del trabajo, aquello que se va a transformar —la naturaleza— y los medios con los que se efectúan ese trabajo, corresponden a la parte material, que se presupone ontológicamente porque no puede haber transformación si no hay un objeto exterior que transformar.

En una parte posterior, Marx pone énfasis en el materialismo de su planteamiento, que no se opone a la relación dialéctica entre el ser y la conciencia: “Todas las cosas que el trabajo se limita a desligar de su conexión directa con la tierra son objetos de trabajo preexistentes en la naturaleza.”<sup>126</sup>. Vemos cómo desde el mismo Marx se puede deducir el concepto de la praxis, y que éste no es ningún invento de los partidarios de esta postura.

El hombre a lo largo de la historia ha necesitado de la naturaleza exterior para poder sobrevivir, pero para poder reproducir su existencia no le sirve la naturaleza tal y como le es dada, sino que necesita forzosamente de medios de trabajo que le ayuden a transformarla para su beneficio, de esta manera crea sus medios de trabajo, que serán una extensión y perfeccionamiento de lo que él puede hacer con sus manos.

---

<sup>125</sup> *Ídem*.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 217.

Es también en un proceso de producción determinado en donde se puede ver la objetivación de las potencialidades del hombre, de lo que en los *Manuscritos* Marx llama la esencia humana:

En el *proceso laboral*, pues, la actividad del hombre, a través del medio de trabajo, efectúa una modificación del objeto de trabajo procurada de antemano. El proceso se extingue en el *producto*. Su producto es un *valor de uso*, un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma. El trabajo se ha amalgamado a su objeto. Se ha objetivado, y el objeto ha sido elaborado. Lo que en el trabajador aparecía bajo la forma de movimiento, aparece ahora en el producto como atributo en reposo, bajo la forma del ser. El obrero hiló, y su producto es un hilado.<sup>127</sup>

En esta parte del estudio de Marx se ve cómo se utiliza la concepción filosófica en el estudio de la realidad económica concreta. En primer lugar se toma como punto de partida a la materia que necesita transformarse, que como ya se dijo anteriormente existe desde antes de que el hombre mismo apareciera; en segundo lugar debemos aceptar que a la sociedad no le sirven los objetos naturales, la materia, tal y como les son dados, que conforme va progresando su sociedad necesita moldear a su conveniencia a todo lo que le rodea y que por esto podemos decir que la naturaleza se humaniza, solamente así cobra sentido para el hombre; en tercer lugar, este proceso de transformación es recíproco, dialéctico, cuando el hombre transforma a la naturaleza se transforma él mismo. Es importante mencionar, por último, que el concepto de praxis es el que le permite a Marx explicar el proceso teórico-real del hombre, pues la teoría es elemental para la transformación de lo real como actividad orientada a un fin.

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 219.

## 2.4 Sobre la perspectiva de totalidad

Para terminar con este segundo capítulo, volveremos al concepto de totalidad concreta. Entender la interconexión entre los conceptos tratados en este capítulo es también una perspectiva de totalidad.

Se veía cómo para el método dialéctico no existen los fenómenos aislados; no se puede entender un fenómeno si no es con el estudio de todas las particularidades que hacen que dicho fenómeno sea, y esto nos llevaba al concepto marxista de la totalidad concreta, que implica entender la concatenación interna de cada suceso atendiendo a su manifestación concreta e histórica. Podemos decir, entonces, que en realidad el proceso que hemos seguido aquí para la exposición de las partes filosóficas que se pueden encontrar en el análisis de Marx, es imprecisa, pues atendiendo a lo explicado en torno a la totalidad concreta, no podemos entender el materialismo de Marx, ni su análisis de la enajenación, ni la misma totalidad concreta, como partes separadas una de la otra, sino como actantes en todo momento en los supuestos filosóficos que Marx utiliza para el análisis de lo real.

La concepción materialista de Marx está íntimamente ligada con la función de la filosofía en el proceso de transformación social y todo esto, a su vez, sólo es entendible bajo la totalidad concreta bajo la cual Marx hace su análisis.

Retomando a Karel Kosik decíamos que la totalidad concreta es el concepto que responde a la pregunta ¿qué es la realidad? De esta forma, la realidad que queremos entender la debemos estudiar, según Marx, como una totalidad concreta. Esto nos permite no parcializar nuestro estudio, tener presente que, aunque la filosofía ya no es para Marx una forma *a priori* de conocer los fenómenos de acuerdo a un sistema filosófico que abarque la totalidad de los hechos fuera de los hechos mismos, de todos modos, lo real —

que se presenta bajo condiciones específicas dadas por el desarrollo histórico— está concatenado con lo que le rodea.

¿Qué es la realidad? Una totalidad concreta. Es la relación de todo lo existente de acuerdo a la especificidad con que se manifiestan. Pero, al no interesarnos la totalidad abstracta<sup>128</sup>, debemos partir en nuestro estudio de la realidad que nos es dada, y a nosotros se nos presenta un mundo ya atravesado por relaciones sociales, por relaciones humanas. La realidad que nosotros percibimos es la de la relación de la naturaleza con el hombre, es una en la que necesitamos transformar las condiciones naturales para poder sobrevivir, y es a través de la relación del hombre con la naturaleza que nosotros podemos conocer nuestro entorno. Es en estas condiciones específicas que se manifiesta nuestra totalidad, a saber, todas las relaciones sociales que conocemos, todo lo que nos hace ser. No está predeterminado por una idea abstracta que esté fuera de lo existente, sino que se manifiesta cotidianamente en la forma en que los hombres han ido creando su historia. Ahora, ¿cómo podemos conocer la forma concreta de existencia de nuestra realidad? Es aquí donde cobra importancia la concepción materialista de Marx.

La relación entre la subjetividad del hombre y la objetividad del mundo que lo rodea, es materialista; esto quiere decir que la vida del hombre está determinada por las condiciones materiales que lo rodean, que, aunque no se pueda olvidar a la parte subjetiva en el proceso de transformación, el hecho es que no se puede transformar la realidad a completo antojo de los individuos. Es por esto que Marx le dedica tanto tiempo al estudio de las formas concretas en las que el hombre reproduce los bienes materiales para poder existir, porque esto es lo determinante en la construcción social, la economía. Los bienes materiales, la forma en que el hombre se procura los bienes de consumo determina las otras

---

<sup>128</sup> Véase el apartado dos del segundo capítulo, correspondiente al análisis de la totalidad en Marx.

formas de existencia humana. Entender el materialismo de Marx es, precisamente, entender la correcta relación entre el sujeto y el objeto, sin olvidar que esta relación tiene siempre una base material<sup>129</sup> que necesitamos tomar en cuenta en todo momento si no queremos fallar en la transformación que pretendemos hacer, producto del estudio concreto de la realidad.

Por último, en el estudio concreto de la realidad dada, Marx imprime la dimensión crítica del análisis para mostrarnos cómo dicha realidad no es perfecta para la vida del hombre. Hay una serie de contradicciones que Marx descubre en el estudio de la totalidad concreta, que toma la forma del sistema de producción capitalista, y que le permiten plantear la crítica de lo existente como parte central de su teoría. Encuentra, como ya dijimos, que el hombre bajo la lógica del capitalismo no desarrolla todas sus capacidades creativas y que, por lo tanto, debemos buscar como sociedad la transformación de este sistema de producción en otro más equitativo, más justo.

Como se ve, lo que queremos rescatar en este apartado es la interrelación de los conceptos filosóficos de Marx que antes tratamos por separado; realmente se complementan unos a otros y todas estas partes constituyen la parte filosófica del estudio de Marx. Vemos cómo el materialismo de Marx no es sino la profundización del estudio de la totalidad concreta, la forma en la que toma concreción este concepto; y vemos también cómo la propuesta de la filosofía como herramienta para la crítica de lo existente, viene de encontrar en la determinación real de los hombres, en la forma que crean su existencia material, contradicciones que hacen que el hombre se vaya deshumanizando cada vez más, es decir, condiciones de vida contrarias al desenvolvimiento de su existencia plena. De esta

---

<sup>129</sup> Como decía Bolívar Echeverría.

manera, la totalidad concreta, el materialismo de Marx y la filosofía como teoría crítica de lo existente, forman un todo que se integra en la forma propia del análisis marxista.

## Conclusión

En primer lugar, mencionaremos las ausencias y limitaciones del presente trabajo. Es claro que se trata de un tema polémico y que no todos los pensadores lo aceptan como trascendente, por eso es importante aclarar que se trata de una primera lectura y acercamiento hacia los textos de Marx. En este sentido, seguramente hay temas que no están profundamente tratados y otros que, por desconocimiento, están deliberadamente omitidos.

Se dará cuenta el lector que prácticamente no hay análisis de los textos de Hegel. Esta es una de las faltas más dolidas, pues al tratarse en materia filosófica, de uno de los grandes precursores de Marx, es extraño que en un trabajo en donde se pretende ver la conexión de Marx con el pensamiento filosófico, no se vea de manera clara y profunda la conexión de Marx con Hegel. Sin duda es una gran deuda de esta tesis.

Esta importante ausencia es de dos tipos. 1) Al omitir el desarrollo profundo de la filosofía de Hegel, perdemos el punto crítico inmediato que le permite a Marx crear una forma de análisis por oposición al pensamiento idealista y abstracto de, por ejemplo, *La fenomenología del espíritu*. 2) Como la otra cara de la moneda, no podemos rescatar el método dialéctico desarrollado por Hegel, método que rescató Marx y que es elemental para poder ver cómo es que éste exige que se aplique la filosofía al análisis de la materia y la sociedad. De cualquier modo, parte de este análisis se encuentra en el texto, aunque, repetimos, en calidad de simple acercamiento al estudio de estos problemas.

Sabemos que son múltiples las vetas por las que han investigado los marxistas, y que hay una enorme injusticia en no tratar por lo menos a las más renombradas, pero esto preferimos dejarlo para un estudio posterior, ya que la naturaleza de este trabajo no

permitió que nos adentráramos más en estos temas. Estamos conscientes, por ejemplo, de que la lectura de los textos de Marx como una filosofía de la praxis es mucho más profunda que lo tratado aquí. Incluso dentro de los mismos *filósofos de la praxis* aquí mencionados, hay diferencias y matices que no se han podido tratar.

La mayoría de las veces las omisiones se deben al desconocimiento de la variedad de las lecturas que se han hecho de Marx; sin embargo, esperamos que este trabajo sea un buen intento de acercamiento a los planteamientos de Marx. Con este primer panorama, podemos por lo menos justificar la decisión de iniciar por la importancia de los temas filosóficos en los textos de Marx.

Louis Althusser justifica en algunos de sus artículos de *La revolución teórica de Marx* el ataque contra el humanismo (llamado por él pequeñoburgués) del siguiente modo:

La crítica al ‘dogmatismo’ staliniano ha sido ‘vívida’, por los intelectuales comunistas antes que nada, como una ‘liberación’. Esta ‘liberación’ ha dado nacimiento a una reacción ideológica de tendencia ‘liberal’, ‘moral’, que ha encontrado espontáneamente los viejos temas filosóficos de la ‘libertad’, del ‘hombre’, de la ‘persona humana’, y de la ‘alienación’. Esta tendencia ideológica ha buscado sus garantías teóricas en las *Obras de juventud* de Marx que desde los años treinta servían de caballo de batalla a los intelectuales pequeño-burgueses en su lucha contra el marxismo, se han puesto súbita y masivamente al servicio de la nueva ‘interpretación’ que ha sido desarrollada actualmente por numerosos intelectuales comunistas ‘liberados’ del dogmatismo staliniano por el XXº Congreso.<sup>130</sup>

En este sentido su decisión de ir contra el humanismo de Marx sustentado desde los *Manuscritos del 44*, no es solamente por una divergencia en la filosofía que se desprende de tales escritos, sino también una postura política y de reacción ante el provecho que los llamados “enemigos del marxismo”, han sacado de los nuevos textos que salen a la luz después de que ya se habían estipulado los textos canónicos de Marx. Althusser consideró que el momento histórico le exigía hacer una crítica nuevamente de los temas de la filosofía

---

<sup>130</sup> Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 2015, p. XIII.

ya tocados en los textos conocidos de Marx para evitar ese nuevo viraje hacia la filosofía tradicional.

No se entrará en detalles, ni a explicar concretamente en qué se coincide y en qué no con esta opinión de Althusser, pero era importante mencionar lo anterior por lo siguiente: si en la configuración histórica en donde le tocó actuar a Althusser se necesitaba a alguien que parara la vuelta a la filosofía tradicional, viraje que le quitaría al marxismo todo su aporte al análisis de la realidad y que lo dejaría como una filosofía como cualquier otra y, por lo tanto, como una filosofía especulativa, ahora se hace necesario pensar el problema desde otra perspectiva, a saber, cuál es la correcta relación de la filosofía con el marxismo.

El mismo Althusser nos hace la aclaración de que en "... el artículo sobre la 'Dialéctica materialista' propone el término de *Teoría* (con mayúscula) para designar la 'filosofía' marxista (el materialismo dialéctico) y reserva el término de '*filosofía*' a las filosofías ideológicas."<sup>131</sup> El propósito de Althusser es que con esta diferencia en la terminología, quede salvado el marxismo de las referencias hacia la filosofía especulativa que, como se vio en el cuerpo de la tesis, es fuertemente criticada por Marx. Pero siendo este el caso no se explica cuál es la naturaleza de la nueva filosofía, en qué se parece a lo anteriormente planteado y en qué son realmente incompatibles. La problemática planteada por este tema y la forma tan variada en que ha sido tratada, en parte hizo que se eligiera la relación de los textos de Marx con la filosofía en general como herramienta para iniciar con nuestro estudio de este importante pensador.

Hay consideraciones de otro tipo que también es importante mencionar. En primer lugar, es innegable que quienes más se han dedicado al estudio de los textos de Marx y que por consiguiente han mantenido de algún modo, a pesar de su parcialidad en el estudio, en

---

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 31.

movimiento y en constante transformación a los textos de éste, son los filósofos. Distintas formas de analizar a Marx han permitido que, por medio incluso de la disputa entre interpretaciones distintas, se vean nuevos aspectos que antes no se alcanzaban a ver. Es decir, el intento de Althusser por eliminar del discurso la palabra “filosofía” no sirvió para contraargumentar a quienes veían una clara referencia filosófica en lo escrito por Marx; al contrario, cada vez fueron más los filósofos que se acercaron al marxismo para explorar este terreno que les parecía mucho más fértil que las filosofías hasta ese momento exploradas. Ante tantas vertientes, ante tantas formas de leer la teoría de Marx, ante tantos filósofos que han intentado responder a la pregunta de cuál es la filosofía de Marx, nos parece legítimo que intentáramos hacer la labor propia para clarificar aguas tan turbias.

La otra consideración que hizo que le presentáramos especial interés a este tema es la siguiente: las referencias de Marx que parecían exigir un “fin de toda filosofía” en muchos casos desató un efecto de repugnancia hacia todo lo que sonara a filosofía, y se empezó a buscar el conocimiento eminentemente científico para poder cumplir con el mandato de Marx. Pero esto desencadenó otra serie de problemas que se asemejaban mucho a lo criticado por Althusser. Con el fin de rescatar a la ciencia del marxismo de entre la filosofía, se empezó a negar todo lo que en Marx sonara a ideología, se empezaron a negar las críticas hacia la enajenación que en el capitalismo destruía la esencia del hombre, y se empezó a interpretar a Marx como un científico, aunque de acuerdo al concepto de ciencia que cambiaba dependiendo del expositor. De esta suerte, *El Capital* devino en un simple libro en donde se buscaba la sola descripción del fundamento del capitalismo y descubrir cómo funcionaba. Pero todo esto sin hacer un juicio de valor, sin decir si el capitalismo era correcto o incorrecto, en qué medida debería aceptarse como un estadio necesario del desarrollo humano y en qué medida se debería buscar su destrucción para la implantación

de un sistema más justo; era imposible, según este extremo de la interpretación, cualquier guiño a la filosofía.

Última consideración y quizá la más importante. En nuestros tiempos el sistema de producción capitalista ha usado todas las herramientas a su mano para legitimarse como el mejor sistema de producción habido y por haber; es más o menos claro que una de esas herramientas es una filosofía determinada o un conjunto de filosofías, que ayudan a hacer más fácil la tarea de que el ser humano se piense y asimile como los dueños del capital quieren que se piense y asimile. Mientras el mundo esté constituido y diferenciado por clases sociales que quieran imponer su voluntad por encima de los intereses de la mayoría, o peor aún, que intenten hacer pasar sus intereses personales como intereses comunes, será necesaria una forma de pensamiento crítica que desentrañe la naturaleza de todas las posturas filosóficas y que haga ver el verdadero sentido de éstas. Será necesario también una filosofía que sirva como guía para la acción de los hombres, que muestre cuál es la visión correcta del mundo o, por lo menos, por qué cree que la salida por ella propuesta es mejor que las demás. Podemos decir, por lo menos hasta ahora, que huir sin más del debate filosófico no es provechoso para los marxistas.

Es verdad que desde Marx ya no se puede filosofar de la misma manera, que tratar de constituir a Marx como un filósofo de los que la tradición dicta como canónicos, es rescatar solamente una parte de su pensamiento y no tomar en cuenta la revolución de la teoría y la filosofía que desde las *Tesis sobre Feuerbach* se venía gestando, pero por esto mismo es necesario reflexionar sobre el nuevo papel de la filosofía en la transformación de la realidad social y tratar, así mismo, de rescatar todas las aportaciones que Marx hizo en todas las ramas del pensamiento, incluida la filosofía. Una de las visiones que ya no pueden ser iguales después de Marx es, precisamente, la de considerar a la filosofía apartada de la

ciencia, pues ya no existe filosofía independiente, ésta tiene que estar en constante relación y diálogo con las ciencias, incluso con las ciencias naturales, como pensaba Engels, y necesitamos aprender a pensar a la filosofía en esta relación en donde la historia la ha colocado. Ojalá que por lo menos se vea en el cuerpo de este trabajo el origen y sustento de las confusiones e inquietudes que aquí se presentan.

## Bibliografía

Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 2015.

....., *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Paidós, Buenos Aires, 2015.

Aristóteles, *Metafísica*, Traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2013.

Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx*, Ítaca editores, México, 2013.

Garzón Bates, Juan, *Carlos Marx: Ontología y revolución*, Editorial Grijalbo, México, 1974.

Hilferding, Rudolf, *El capital financiero*, Traducción de V. Romano García, Tecnos, Madrid, 1963.

Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, Traducción de Pedro Ribas, Taurus, México, 2013.

Korsh, Karl, *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971.

Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*, Traducción de Adolfo Sánchez Vázquez, Ed. Grijalbo, México, 1982.

Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Instituto del libro, La Habana, 1970.

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

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Akal, España, 2014.

....., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, México, 1970.

....., *Obras escogidas I*, Editorial Progreso, URSS, 1977.

Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, Vol. I, Traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 2014.

....., *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Siglo XXI, México, 2017

....., *Manuscritos de economía y filosofía*, Traducción de Francisco Rubio Llorente, Alianza Editorial, España, 2016.

....., *Miseria de la filosofía*, Siglo XXI editores, México, 1981.

Marx, Karl y Ruge, Arnold, *Los anales franco-alemanes*, Traducción de J. M. Bravo, Ediciones Martínez Roca, S. A., Barcelona, 1973.

Platón, *República*, Traducción de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2015.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y destiempo*, Fondo de cultura económica, México, 2003.

Sartre, Jean Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1963.