

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ**  
**ESCUELA DE POSGRADO**



**Título**

El "poder creador": un aporte al entendimiento de la propuesta emancipatoria de  
Marx desde sus bases antropológicas y ontológicas

**TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGÍSTER EN FILOSOFÍA**

**AUTOR**

Enrique León Verastegui

**ASESOR**

Dr. Levy del Aguila Marchena

Diciembre 2019

## Resumen

La tesis propone el concepto de *poder creador* como un concepto que nos permite abordar la propuesta emancipatoria de Marx. Para ello, la tesis ha realizado el rastreo de las bases antropológicas y ontológicas en la obra temprana y tardía de Marx que puedan permitir elaborar dicho concepto. La hipótesis principal postula que el concepto que Marx desarrolla como “trabajo vivo” es un concepto bisagra entre su concepción ontológica y antropológica, por un lado, y sus reflexiones sobre los intereses emancipatorios, por otro lado. En ese sentido, el *poder creador* aparece como el potencial inherente que caracteriza al trabajo vivo. Potencial que el capital extrae del trabajo vivo para enajenarlo y direccionarlo constantemente hacia sus fines, pero que, a pesar de la determinación que el capital le impone al trabajo vivo para desarrollarse, no anula en este la posibilidad de una reapropiación de su propia potencialidad. La presente tesis se plantea como pregunta principal: ¿cuáles son las formas en que la ontología comprendida en el *poder creador* se articula con las circunstancias objetivas del modo de producción capitalista para desarrollar una disposición hacia su emancipación frente a aquellas mismas circunstancias? La tesis plantea como conclusión que las circunstancias objetivas del modo de producción capitalista son una realidad mistificada por el capital; realidad que, sin embargo, no es capaz de suprimir la prioridad ontológica del trabajo vivo como “existencia no-objetivada”. La alteridad del trabajo vivo permanece irreductible frente al capital y por ello su enajenación es solo una forma histórica de su actividad, una forma susceptible de ser superada.

## Agradecimiento

El trabajo de concluir una tesis nunca es una actividad realizada en solitario. Las personas que terminan involucradas directa o indirectamente son varias y sus contribuciones suelen ser de las formas más variadas e inesperadas. En ese sentido mi agradecimiento se extiende por mucho a solo las personas que pueda nombrar. Dicho ello, el primer agradecimiento es para Levy del Aguila, asesor implacable, pero más aún, amigo de varios años sin cuya enorme paciencia y generosidad la tesis simplemente no hubiese salido a la luz. Quiero agradecer a mi primo Luis Alberto León, confidente y testigo ecuánime de los devaneos samsaricos que me toco sobrellevar durante la larga realización de la misma. A Ida Blanc, cuyo profesionalismo y elegantes suspicacias fueron centrales para navegar a través de oscuridades y cuartadas (propias y ajenas). A los amigos como Igor Valderrama, Rafael Briceño (y todo el “Tribunal Federal”) que aportaron hospitalidad, risas y sincera camaradería. A Eduardo Y. Dongo por su apoyo amplio y siempre diligente. A mis padres y su imbatible entusiasmo por verla concluida.

Quiero agradecer al Dr. Ciro Alegría, cuyas clases inspiraron tantas lecturas. Por último, a todos aquellos cuyo conocimiento, lucidez y persistencia en seguir pensando en una genuina apuesta emancipadora lejos de la autocomplacencia, merecen ser considerados con justicia maestros. A ellos mi agradecimiento

## INDICE

Introducción .....	1
Capítulo 1. <i>Manuscritos Económico Filosóficos</i> , los fundamentos de la ontología del ser social....	10
1.1    Feuerbach y “lo sensible” ( <i>Sinnlichkeit</i> ) .....	11
1.2    “Ontología del ser social” en Marx .....	21
1.2.1    Primera determinación: la naturaleza .....	24
1.2.2    Segunda determinación: el trabajo .....	29
1.3    La crítica a la Economía Política: el trabajo enajenado ( <i>Die entfremdete Arbeit</i> ) y su superación ( <i>Aufhebung</i> ).....	33
1.3.1    La enajenación ante <i>el producto del trabajo</i> .....	35
1.3.2    La enajenación ante la <i>actividad productiva misma</i> .....	37
1.3.3    La enajenación ante <i>el ser genérico</i> .....	39
1.3.4    La enajenación del hombre frente al hombre .....	41
1.4    El <i>poder creador</i> , la enajenación del trabajo y la <i>Aufhebung</i> .....	42
Capítulo 2. <i>Grundrisse</i> , sociabilidad en desarrollo o el desarrollo de la libertad.....	49
2.1    Dialéctica y mistificación en Hegel. Una diferencia entre los planteamientos ontológicos marxianos y hegelianos .....	52
2.2    El método dialéctico marxiano en los <i>Grundrisse</i> : el método de lo concreto.....	58
2.3. Las etapas del desarrollo histórico .....	63
2.3.1    Primera etapa del desarrollo histórico: sociedades pre capitalistas.....	64
2.3.2. Segunda etapa del desarrollo histórico: sociedad capitalista.....	69
2.3.2. Tercera etapa del desarrollo histórico: sociedad comunal.....	84
2.4. Desarrollo de la libertad y <i>poder creador</i> .....	96
Capítulo 3. Las posibilidades para la reapropiación del <i>poder creador</i> bajo el escenario de la maquinaria en la Gran Industria. ....	100
3.1. Determinación formal y subsunción activa en los <i>Grundrisse</i> .....	103
3.2. El capítulo de la “Maquinaria y Gran Industria” en <i>El Capital</i> .....	110
3.3. Más allá de la subsunción en <i>El Capital</i> , Libro primero. Capítulo VI (Inédito). ....	118
Conclusiones .....	127
Bibliografía .....	138

## Introducción

La presente propuesta gira en torno a la reflexión marxiana sobre la emancipación y la libertad humana. Dos conceptos que en Marx están centrados principalmente en la problemática sobre la enajenación que se desarrolla como sistema en la sociedad capitalista. Como señala Ludovico Silva, se trata de la enajenación entendida dentro de “el paso universal del valor de uso al valor de cambio”<sup>1</sup>, esto es, “un sistema compuesto de tres variables, tres factores histórico genéticos: la división del trabajo, la propiedad privada y la producción mercantil”<sup>2</sup>. Por ello, la emancipación va a consistir para Marx en la posibilidad de que los individuos puedan superar estas tres condiciones históricas que ellos mismos han creado pero que se comportan ante los mismos como entidades extrañas que los someten y explotan según la única necesidad que tiene el capital: su propia valorización. Ello implica que los individuos puedan emanciparse de actuar como una mera personificación de la determinación que los define como portadores de una mercancía (su fuerza de trabajo) que solo se hace viable en tanto valor de cambio; que dejen de actuar como una abstracción sin necesidades propias y sometida al proceso de producción capitalista. Por lo tanto, sometido como productor al producto de su propio trabajo ya que este le es ajeno. La libertad, por otro lado, se presenta como la acción propositiva encaminada -o como indicaba Jean-Yves Calvez- a que el individuo ejerza su acción de “instauración” en el mundo. El ejercicio de la libertad será entonces para Marx la apropiación consciente y direccionada de las fuerzas

---

<sup>1</sup> “La alienación en Marx puede ser considerada como un concepto filosófico, pero no al estilo hegeliano, no al estilo especulativo. Es filosófico porque es un concepto de la máxima generalidad, aplicable al entero sistema de pensamiento de Marx y aplicable a toda la historia conocida. Pero sus raíces, su basamento, están en la teoría económico-social de Marx. La alienación es el paso universal del valor de uso al valor de cambio. Esta, y no otra, es la definición que se desprende de las grandes obras económicas de Marx.” (Silva, Ludovico, *La alienación como sistema. La teoría de la alienación en la obra de Marx*, Caracas: Alfadil Ediciones, 1983, p. 11.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 12.

productivas, generadas desde dentro de la alienación que existe en el sistema capitalista en su conjunto pero esta vez puestas al servicio de la “creación del hombre por sí mismo”<sup>3</sup>.

Se trata entonces de una problematización propiamente nacida dentro de la Modernidad<sup>4</sup>, pero con una incómoda vigencia -aun a pesar de su tortuoso recorrido- ya que con Marx la noción de praxis está comprometida con la organización consciente y auto determinada de la vida social. En ese sentido, la noción de praxis marxiana vincula directamente el ámbito de las necesidades sociales y de las capacidades que surgen para satisfacerlas. Capacidades que se enfrentan al antagonismo existente entre unas fuerzas productivas cada vez más socializadas y cooperativas, por un lado, y la apropiación privada de la riqueza social realizada por el capital que impone restricciones insalvables al desarrollo de aquellas, por el otro.

La praxis en Marx entonces está dispuesta hacia la libertad a la que aspirarían los individuos humanos capaces de hacerse para sí de una historia que trascienda la inmediatez alienada del conjunto de relaciones y condiciones materiales en las que estén insertos. La noción de praxis en dicho sentido remite a un ámbito legítimo del quehacer humano moderno; problematización por lo tanto ineludible al margen de si los actuales consensos hegemónicos liberales de variado tipo hayan venido optando por construir como sentido común la imposibilidad misma de pensar en una praxis libre<sup>5</sup>. Siguiendo a Marx, por lo tanto, diremos que la praxis es la actividad humana por excelencia en virtud de la cual el hombre produce su realidad histórica concreta y con ella, a su vez se produce a sí mismo.

Para abordar este cuerpo de problemas, me he propuesto hacerlo a través de lo que F. Perlman denominó como *poder creador*: “la participación consciente del individuo en la

---

<sup>3</sup> Calvez, Jean-Yves, *El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid: Taurus, 1960, p. 506.

<sup>4</sup> “Ser modernos es vivir una vida de paradojas y contradicciones. Es estar dominado por las inmensas organizaciones burocráticas que tienen el poder de controlar, y a menudo de destruir, las comunidades, los valores, las vidas, y sin embargo, no vacilar en nuestra determinación de enfrentarnos a tales fuerzas, de luchar para cambiar su mundo y hacerlo nuestro...vitales ante las nuevas posibilidades de experiencia y aventura, atemorizados ante las profundidades nihilistas a que conducen tanta aventura moderna, ansiosos por crear y asirnos algo real aun cuando todo se desvanezca.” (Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, Madrid: Siglo XXI, 1982, p. XI.)

<sup>5</sup> “El fetichismo de las mercancías es un mito determinista, diseñado para conservar el orden existente convenciendo a la gente de que no se puede hacer otra cosa. Imaginándose como no libres, los hombres se hacen no libres a sí mismos: se cumple su profecía sobre la impotencia.” (Berman, Marshall, *Aventuras Marxistas*, Madrid: Siglo XXI, 2002, p. 52.)

formación de su medio material...el poder de decidir (que) está en la raíz de la creación”<sup>6</sup>, en otras palabras, la actividad que posibilita la autodeterminación sobre la relación con la naturaleza y con otros hombres. Aquello que en Perlman aparece tal vez solo como un recurso retorico intuitivo y sin más desarrollo, la tesis se ha propuesto tomarlo y darle contenido como concepto que aporte a las problematizaciones de la emancipación respecto de las formas enajenadas del capital tanto como de las posibilidades de la acción libre de dicha enajenación. Marx no cuenta con un concepto similar, sin embargo, justifico la pertinencia del mismo al considerar que lo propuesto como *poder creador* está afincado en el concepto de Marx de “trabajo vivo”, elemento subsumido por el capital y por lo tanto enajenado en su manifestación, pero irreductible frente al mismo. En ese sentido, mi intención ha sido el rastreo en la obra de Marx de las bases antropológicas y ontológicas que puedan permitir elaborar dicho concepto.

En dicho sentido, contemporáneamente podamos estar viviendo niveles cada vez más desarrollados de lo que Marx conceptualizaba como la etapa de subsunción real, esto es, que, en los procesos de producción, “el trabajo vivo” toma la apariencia de estar naciendo desde el interior de la totalidad del capital y por ende dejar de ser poder que crea valor. La subsunción real suponía una elevación de la productividad de las fuerzas productivas lo cual genera la tendencia creciente a reducir el tiempo de “trabajo vivo” necesario para la producción de mercancías y por ende a su vez una reducción del valor contenido en las mismas. Ello implicaba que se podía producir más mercancías con menos valor transferido individualmente a cada mercancía. Esto ha llevado a que contemporáneamente surja como problematización si el valor de la mercancía podría ya no radicar más en el tiempo de trabajo vivo que se cristaliza en el proceso de trabajo como trabajo muerto acumulado, sino en el conocimiento social que pasaba a ser una determinación. De ser así, perdería sentido someter el trabajo a la acumulación de valores cuando las mercancías pueden generarse con un mínimo de trabajo vivo<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Perlman, Fredy, *El fetichismo de la mercancía*, en *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, Madrid: Siglo XXI, 1974, p. 26.

<sup>7</sup> Desde inicios de la década de los 70's del siglo pasado, diversos autores (Drucker, Peter, *The age of discontinuity*, USA: Butterworth-Heinemann, 1969; Bell, Daniel, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid: Alianza Editorial, 2006) fueron proponiendo, hasta constituirse como parte de un sentido común liberal, la idea de un “capitalismo del conocimiento” o “sociedad del conocimiento”, debido a la

Sin embargo, con Marx podemos entender que todo conocimiento social sigue siendo trabajo previamente objetivado, expresión del “trabajo vivo”, y por lo mismo, trabajo complejo<sup>8</sup>. El así llamado “trabajo inmaterial” por lo tanto no cambia en nada la constitución del cuerpo social de las mercancías como realidad objetivada por el trabajo. En ese sentido, el “trabajo inmaterial” no altera o redefine la explotación capitalista en su raíz última: Dinero-Mercancía-Dinero´ (D-M-D´). Por ello, el trabajo productivo en los procesos de producción contemporáneos, basados en la producción capitalista de mercancías, sigue estando vigente<sup>9</sup>.

La tesis intenta sustentar la hipótesis principal de que el concepto que Marx desarrolla como “trabajo vivo” es un concepto bisagra entre su concepción ontológica y antropológica, por un lado, y sus reflexiones sobre los intereses emancipatorios y la libertad por el otro. Ya que el “trabajo vivo” en Marx es asumido como mediación que los seres humanos establecen con su medio natural a través de un proceso social de objetivación de una materia independiente de su conciencia; ya que en su actuar los seres humanos se reconocen como sujetos a través de los objetos que crean; ya que el proceso de objetivación define la noción de praxis marcando la importancia de la actividad práctica para la realización libre y plena de los individuos; entonces, la problemática que surge, en términos de la afectación que recibe en su conjunto el modo de actividad humana cuando dicho proceso de objetivación a través del trabajo se enajena, resulta central. Considero por lo tanto que el concepto de “trabajo vivo” y el de *poder creador* se vinculan dentro de lo que Marx indicaba en La Ideología Alemana como la “primera premisa”:

---

mayor generación de trabajo productivo proveniente de una pretendida “forma inmaterial”. Dentro de este tipo de perspectivas, el “conocimiento” es tomado como una categoría incluso independiente a la de capital y trabajo, siendo a su vez generadora de valor, lo cual redefiniría no solo los procesos de producción y reproducción material, sino sobre todo la apropiación social de los productos del trabajo generando así mayores espacios de libertad y emancipación para los individuos.

<sup>8</sup> “El trabajo complejo no es más que el trabajo simple potenciado o, mejor dicho, multiplicado: por donde una pequeña cantidad de trabajo complejo puede equivaler a una cantidad grande de trabajo simple. Y la experiencia demuestra que esta reducción de trabajo complejo a trabajo simple es un fenómeno que se da todos los días y a todas horas. Por muy complejo que sea el trabajo a que debe su existencia una mercancía, el valor la equipara enseguida al producto del trabajo simple, y como tal valor sólo representa, por tanto, una determinada cantidad de trabajo simple.” (Marx, Karl, *El Capital*. Tomo I, Vol. I, Libro Primero, México: Siglo XXI, 1996, pp. 54-55.)

<sup>9</sup> Reiteramos nuevamente que desde Marx el desarrollo de los servicios y de los bienes tangibles / intangibles con alta densidad de conocimiento incorporado son perfectamente *materiales*. Agradezco esta acotación al asesor de esta tesis.



“La primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para "hacer historia", en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma.”<sup>10</sup>

Esto nos inscribe persistentemente en la problematización que realizaba Marx sobre el antagonismo entre la libertad y los intereses emancipatorios por un lado, y la apropiación privada de la riqueza social que sigue imponiendo restricciones insalvables al desarrollo de los mismos, por el otro. Es decir, la confrontación entre el trabajo enajenado y el *poder creador* por el cual el individuo participa conscientemente sobre la formación de su medio material con las fuerzas productivas que hereda. Por lo tanto, toca preguntarse, no solo por las nuevas condiciones sociales que pudiesen posibilitar la viabilidad de los intereses emancipatorios y la libertad, sino también por la persistencia de las determinaciones en la sociedad capitalista que resultan negaciones para el *poder creador*.

En ese sentido, el *poder creador* aparece como el potencial inherente que caracteriza al trabajo vivo. Potencial que el capital extrae del trabajo vivo para enajenarlo y direccionarlo constantemente para sus fines, pero que, sin embargo, a pesar de la determinación que el capital le impone al trabajo vivo para desarrollarse, no anula en este la posibilidad de una reapropiación de su propia potencialidad. La reapropiación que realicen los sujetos de su *poder creador* resulta así la condición necesaria para que -como mencionábamos- los seres humanos tomen conciencia que son sujetos capaces de direccionar sus acciones hacia una realización de sus necesidades y aspiraciones a través de los objetos que crean. Sujetos que asuman su praxis como autodeterminación por encima de la determinación enajenada que le capital les impone.

Teniendo en cuenta lo anterior, la presente tesis se plantea como pregunta principal: ¿cuáles son las formas en que la ontología comprendida en el *poder creador* se articula con las circunstancias objetivas del modo de producción capitalista para desarrollar una disposición hacia la emancipación de aquellas mismas circunstancias? Es una pregunta que recorre la obra de Marx, si es que tomamos en cuenta que tempranamente en 1844, Marx ya señalaba

---

<sup>10</sup> Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología Alemana*, México: Ediciones de Cultura Popular, 1979, p. 28.

como preocupación filosófica que “la superación de la alienación sigue el mismo camino que la propia alienación”<sup>11</sup>, misma preocupación que vuelve a aparecer pero abordada esta vez desde la plenitud de su pensamiento económico social en 1857 cuando indicaba que “se intenta suprimir esta enajenación a medida que ella se desarrolla.”<sup>12</sup>

Para la tesis, ni el trabajo vivo ni el *poder creador* son instancias que estén por fuera de las relaciones sociales capitalistas ni menos que sean parte de una suerte de esencia antropológica ausente de una determinación social. Tampoco es propio del pensamiento de Marx, como erróneamente suele atribuírsele, una metafísica de la historia que culmine inevitablemente con la revolución comunista. Lo que tenemos con el análisis socioeconómico de la sociedad capitalista que realiza Marx, siguiendo a L. Silva, es que “la sociedad antigua, aunque fundada en los valores de uso, no podía experimentar el desarrollo universal de sus capacidades en los individuos”<sup>13</sup>, y por el contrario es “en la sociedad moderna (donde) todos los individuos se han incorporado a la producción, y aunque viven sometidos a la nueva esclavitud de un mercado que es como la cabeza de Medusa, sin embargo están históricamente creando las condiciones para su pleno y universal desarrollo como individuos.”<sup>14</sup>

Lo que la tesis sostiene es que el *poder creador* posibilita la creación de las “condiciones para el pleno y universal desarrollo como individuos” aún dentro de las formas enajenadas del capital. La determinación del capital no abarca toda la dimensión que comprende el trabajo vivo pues – como veremos en el desarrollo de nuestro argumento - aunque la subsunción del trabajo al capital mistifica una realidad, no altera ontológicamente la relación transformativa que el hombre establece con su medio. Recurriendo a una analogía lingüística, las determinaciones del capital actúan como el significado que ordena, clasifica y expresa un tipo de manifestación del sentido (trabajo vivo). A pesar de ello, el sentido se mantiene como esa realidad que no es lexicalizable en su totalidad y que, por lo tanto, el

---

<sup>11</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Prólogo, Madrid: Alianza Editores, 2013, p. 61.

<sup>12</sup> Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*, Madrid: Siglo XXI, 2007, Vol. I, p. 88.

<sup>13</sup> Silva, Ludovico, *op. cit.*, p. 243.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 255.

significado no consigue agotar<sup>15</sup>. La subsunción, siguiendo la analogía, aparece como el intento de transformar todo sentido en significado, pero hay que tomar en cuenta que si dicho propósito se llegase a cumplir ya no quedaría sentido alguno capaz de seguir generando nuevos significados sino que aquel terminaría absorbido en su totalidad por el significado. En tal caso, acontecería la incapacidad de seguir representando la realidad, lo cual es lo mismo que el fin del pensamiento. En otras palabras, de lograr la absoluta subsunción del trabajo al capital, este propiciaría su propia auto anulación porque es precisamente del *poder creador* del trabajo vivo como externalidad que el capital directamente toma su fuente para diversificarse, expandirse y complejizarse.

Para abordar esta cuestión, la presente tesis se plantea como objetivos explicitar el sustento teórico de la antropología y ontología de Marx que le permite a lo largo de su obra desarrollar la relación hombre-naturaleza sobre la cual sustenta por qué el concepto de trabajo vivo adquiere total centralidad para la praxis expresada como apropiación de un mundo para sí. Desde este horizonte, la tesis va a sustentar la relevancia de un concepto como el de *poder creador* para entender cómo -a través de dicha relación- el hombre desarrolla sus capacidades y atiende sus necesidades, alterando las condiciones de existencia que le ha tocado enfrentar. De manera más específica la tesis se propone:

Objetivo 1: a) revisar las influencias y distancias que Marx toma de Ludwig Feuerbach para la génesis de su antropología y ontología, b) explicitar cómo dicha antropología y ontología quedan formuladas inicialmente en un concepto como el de “trabajo enajenado”, desarrollado en los *Manuscritos de Paris* de 1844.

Objetivo 2: explicitar cómo en los *Grundrisse* de 1857, a través del análisis del desarrollo histórico de los modos de producción en clave más sociológica, el problema del trabajo

---

<sup>15</sup> Sobre el significado (y la significación) que ordena y expresa un tipo de manifestación del sentido se puede ver en Saussure y su concepto de “sistema” y “forma” para hablar del significado, cf. Saussure, Ferdinand De, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Lozada, 2012. Sobre que el "sentido es no lexicalizable en su totalidad" y por tanto "no se agota" se puede tomar a Louis Hjelmslev. Para este autor el sentido es una masa amorfa, indeterminada que puede formalizarse o adquirir modos distintos de acuerdo a la lengua. Una masa amorfa o materia que adoptaba diferentes formas o presiones, cf. Hjelmslev, Louis, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid: Gredos, 1974.

enajenado y de los intereses emancipatorios es problematizado desde un cuerpo teórico socio económico bajo el énfasis del paso de lo limitado a lo ilimitado, de la unidad a la diferencia. La praxis emancipadora en los *Grundrisse* se equipara a la producción y esta, a su vez, a la autorrealización.

Objetivo 3: problematizar las posibilidades para la reapropiación del *poder creador* bajo el escenario de la aparición de la maquinaria en la Gran Industria presentando a) el concepto de determinación formal y subsunción activa en los *Grundrisse*, b) el problema del trabajo enajenado y de los intereses emancipatorios en Marx a través del capítulo “Maquinaria y Gran Industria” en *El Capital* de 1867, y c) a través del *Capítulo VI* (inédito), leídos en clave de una serie de reflexiones e intuiciones que permiten comprender la sociedad capitalista contemporánea.

Como veremos para el desarrollo de estos tres objetivos de la tesis, la relación hombre-naturaleza a la que hemos hecho mención tiene como base fundamental una diferenciación conceptual básica. Y es a partir de ella que podremos asumir la lectura crítica que Marx desarrolla sobre la sociedad capitalista de su época y la que nos brinda a su vez la entrada para analizar el problema del trabajo enajenado al que se confrontan a los intereses emancipatorios en la sociedad capitalista contemporánea. La diferencia a la que estamos haciendo alusión es entre el proceso de enajenación y otro de objetivación del trabajo. Dar cuenta de esta diferencia decide también la manera en que se entienda la relación que se establece entre ambos conceptos.

Si se asume, por ejemplo, que el proceso de objetivación corresponde a la transformación como trabajo que el hombre realiza sobre la naturaleza, y que ello necesariamente implica que quien realiza la objetivación indesligablemente también genera una enajenación respecto a un rasgo suyo que lo define como tal (como una suerte de rasgo esencial o “antropológico”, “una inmutable *quidditas*” como señala L. Silva), entonces, toda enajenación (como la realizada específicamente dentro de las relaciones de producción de la sociedad capitalista) pasa a ser asumida como inevitable. En otras palabras, la posibilidad de siquiera pensar en una alternativa de emancipación frente a la misma se convierte en un ejercicio fútil.

Si, por el contrario, asumimos la historicidad de la enajenación vinculándola a una forma de vida y régimen de producción en particular, entonces, “no es cierto que toda objetivación del trabajo en el producto implique forzosamente alienación del producto del trabajo”<sup>16</sup>. Podremos plantear una aproximación que rinda cuenta de las “variables histórico genéticas de la alienación”<sup>17</sup>, que permitan reflexionar y actuar en favor de su disolución ya que podremos entender que “si bien es cierto que todo trabajo produce objetos, de ello no se siguen en modo alguno que los objetos producidos por el trabajo hayan de ser siempre mercancías”<sup>18</sup>. Afirmarse en dicha diferencia fue lo que le permitió a Marx tomar distancia frente a los referentes de su tradición, primero Hegel y después Feuerbach. Es la base que le permite desarrollar su concepción ontológica de un ser social del cual después desprende su perspectiva materialista de la historia. Esta diferencia, pues, lleva a Marx a desarrollar, haciendo *Aufhebung* de su lenguaje filosófico inicial, su propia concepción histórica desde las categorías socioeconómicas (trabajo vivo, trabajo abstracto, plusvalor, etc), situando su interés por la problemática de la enajenación como categoría histórica, con foco sobre el caso del régimen de producción capitalista. Más aún, en esta diferencia la que nos permite a nosotros seguir reflexionando en términos contemporáneos sobre las determinaciones sociales conducentes al surgimiento de una subjetividad revolucionaria que enfrente directa y conscientemente su propia enajenación en la sociedad capitalista.

---

<sup>16</sup> Silva, Ludovico, *op. cit.*, p. 44.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 44.

## **Capítulo 1. *Manuscritos Económico Filosóficos*, los fundamentos de la ontología del ser social.**

En el capítulo a continuación realizaremos una presentación de las bases conceptuales con las que Marx desarrolla una noción antropológica y ontológica del ser social, presente a lo largo de su obra, y desde la cual, nos permitirá sustentar la validez del concepto de *poder creador* que estamos postulando en la presente tesis.

En ese sentido, partiendo de los aportes y desmarques tempranos frente a la figura de Feuerbach, realizaremos una comparación entre el materialismo feuerbachiano, entendido mayormente como actividad cognoscente, y el marxiano vinculado a la praxis transformadora. La intención de ello, es resaltar en este último el énfasis puesto en la actividad práctica del trabajo vivo, que puesta al servicio de los intereses emancipadores del hombre, tiene la posibilidad de ir más allá de los límites impuestos por cualquier forma de dominación y explotación.

Importante será entonces reconstruir el eje de la doble determinación, naturaleza y trabajo, en la ontología del ser social marxiano y mostrar cómo atendiendo dicha determinación el hombre emprende procesos de objetivación y reflexividad que le permiten conocer y resolver sus necesidades así como que expandir sus capacidades en una vía de auto producción y auto realización. Con ello podremos dejar asentado que en Marx encontramos una preocupación central por la libertad entendida como la problematización de la sociabilidad que permita formas de individualidad constantemente más complejas y ricas.

Seguidamente, a través del concepto de trabajo enajenado en los *Manuscritos*, característica central en la estructuración de la sociedad capitalista, donde Marx presenta al trabajador como desvinculado no solo del disfrute y apropiación de los productos del mismo sino del propósito de la actividad del trabajo, sostendremos que el trabajo enajenado justamente impide al trabajador el desarrollo de su *poder creador*. Para ello, abordaremos los cuatro

tipos de enajenación (en relación con el producto del trabajo, respecto a la actividad productiva misma, ante su ser genérico y del hombre frente al hombre) propuestos por el autor. Lo que buscaremos con ello será plantear la vinculación del concepto de *poder creador* asumido como fundamento ontológico de la *Aufhebung*. Vista de esta manera, la *Aufhebung* pasa así en Marx a ser teleológicamente asumida por los hombres como propósito de objetivación encaminado a la creación de un mundo conducente al desarrollo de la libertad y la auto realización.

### 1.1 Feuerbach y “lo sensible” (*Sinnlichkeit*)

Marx le debe a Feuerbach tanto la guía para su rompimiento con Hegel y los jóvenes hegelianos como las intuiciones primeras sobre las que va a ir delineando su propia antropología filosófica y ontología. Ciertamente el desarrollo temático de Marx será muy distinto pero en cuanto a líneas de investigación conceptual Marx recoge tempranamente de Feuerbach el análisis que éste realizara en torno a los conceptos de *Gattung* (especie, género), *Entfremdung* (enajenación) y *Wesen* (esencia<sup>19</sup>) para finalmente hacerlos suyos de una manera completamente nueva y radical. En ese sentido, el rescate que había hecho el materialismo de Feuerbach del hombre concreto como centro de atención de la problematización filosófica en la inversión de la relación Idea-hombre por la de hombre-Idea, es el punto inicial que le permite a Marx ir redefiniendo sus ideas hacia un nuevo materialismo práctico que gire “en torno a la subjetividad práctica como motor principal de la realidad histórica”<sup>20</sup>. Es bastante conocido y mencionado por ejemplo el recuento que hace F. Engels sobre aquel periodo de juventud marcado por rompimientos decisivos y toma de posiciones respecto a la filosofía hegeliana al señalar que había que “saldar una deuda de honor y reconocer la influencia de Feuerbach, más que ningún otro filósofo post

---

<sup>19</sup> Como señala J.M. Quintanilla, el término *Wesen* puede ser traducido también como “ser”, “substancia”, “entidad” y “naturaleza”, en: Feuerbach, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, Madrid: PPU, 1989, p. 16.

<sup>20</sup> Candiotti, Mario, “Karl Marx o la subjetividad práctica como fundamento”, p. 94, en: *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Buenos Aires, N° 11 (2010).

hegeliano, ejerciera sobre nosotros durante nuestro periodo de embate y lucha”<sup>21</sup>. Similarmente como lo constatado por el mismo Marx en los *Manuscritos de Paris*, ya sea de manera más extensa en el *Tercer Manuscrito* como en el Prólogo, “Sólo de Feuerbach arranca la crítica *positiva*, humanista y naturalista. Cuanto menos ruidoso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos *feuerbachianos*, los únicos, desde la Lógica y la Fenomenología de Hegel, en los que se contenga una revolución teórica real”<sup>22</sup>. Es por eso que S. Hook menciona respecto de Feuerbach y su interés del hombre por el hombre que:

“... el método de Feuerbach en el sentido más amplio, es un método antropológico. Es un intento de poner de manifiesto la naturaleza del hombre en todo lo que los hombres hacen. La naturaleza del hombre, sin embargo, se encuentra en las emociones del hombre, en especial en sus necesidades emocionales, sus deficiencias y sus instintos emocionales....realmente una razón que no partiera y retornara a alguna experiencia sensible, cualquiera que haya sido su función, no era razonable; no podía atañer al hombre o a los problemas humanos.”<sup>23</sup>

Por lo tanto la presencia de Feuerbach acompaña a Marx desde sus textos tempranos como *La Cuestión Judía* (1843), *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844), hasta los *Manuscritos de París* (1844), momento este último el de los *Manuscritos* en el que Marx logra consolidar por primera vez un proceso de ruptura y superación cualitativa definitivo respecto a sus contemporáneos e interlocutores, el cual termina con la distancia definitiva frente al propio Feuerbach en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y *La Ideología Alemana* (1845-1846).

Para el interés de la tesis creemos necesario entonces iniciar exponiendo y problematizando la “experiencia sensible” en Feuerbach mencionada antes por Hook, ya que corresponde a ese ámbito de intuiciones primarias a partir del cual Marx perfila su antropología y ontología, la misma que postulamos estará presente bajo nuestra problematización del

---

<sup>21</sup> Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica Alemana*. Nota preliminar para la edición de 1888, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, URSS: Editorial Progreso, Tomo 3, 1973, p. 186. Líneas más abajo, Engels recuerda lo que significa en su momento la aparición de *La esencia del cristianismo* en 1841. Señala: “El entusiasmo fue general al punto que todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influenciar por ella – pese a todas sus reservas críticas- puede verse leyendo *La Sagrada Familia*”. (*ibid.*, p. 190.)

<sup>22</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, *op cit.*, p. 61.

<sup>23</sup> Hook, Samuel, *La Génesis del pensamiento filosófico de Marx*, Madrid: Barral Editores, 1974, p. 279.



*poder creador* y que es afín a aquella característica, la “*subjetividad práctica*”, mencionada por Candiotti (2010) como fundamental del materialismo marxiano.

En general, dentro del conjunto de la obra de Feuerbach, la preocupación por “lo sensible” o el principio del “*sensualismo*” como también ha sido referido, constituye un hilo conductor de la misma. A lo largo de ella ha tomado distintos nombres tal como aparece en sus escritos primeros, tales como *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (1830), donde Feuerbach hace un llamado a corregir la mirada del hombre puesta en un plano existencial por fuera del hombre reivindicando por el contrario la finitud misma de la existencia terrenal como punto de partida para la valoración de una vida presente. Ya en su primera gran elaboración teórica, en *La esencia del cristianismo* (1841), aparecen distinciones entre “objeto sensible”, existente fuera del hombre y su conciencia, y “objeto religioso”, existente en el hombre como producto de su conciencia. Sin embargo, serán las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro* (ambas de 1843) donde “lo sensible” es presentado con una mayor extensión.

Como primer punto habrá que comenzar señalando lo que Candiotti (2014) resalta respecto a las dificultades que representa la palabra alemana *sinnlich* en su traducción e interpretación castellana. Menciona Candiotti que *sinnlich* puede ser traducido como adjetivo de dos maneras distintas, ya sea como “*sensorial*”, como propio de los sentidos mismos y su actividad perceptora; o “*sensible*” esto es aquello que puede ser captado por los sentidos. En otras palabras, *sinnlich* puede estar relacionado hacia aquello que es actividad cognoscente (que no escapa del todo de la contemplación) respecto a la existencia en sí e independiente de las cosas; o hacia aquella actividad que en su enunciar sobre la cosa se descubre a sí misma como actividad que conoce condicionada por la cosa misma respecto a lo que le es posible declarar de ella. Candiotti señala que corresponde al primer sentido, el de lo sensorial, el que está detrás de *sinnlichkeit*, “lo sensible” como forma sustantivada de *sinnlich*, lo propio del materialismo y antropología feuerbachiana, como por ejemplo cuando Feuerbach refiere que su empirismo “pone en los sentidos el origen de nuestras ideas” ya que lo que viene a ser objeto de los sentidos es lo “*perceptible sensiblemente*”<sup>24</sup>. Este sentido no está en Marx a pesar que ambos autores hagan alusión a

---

<sup>24</sup> Feuerbach, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, op. cit., p. 133.

“mundo sensible” (*sinnliche Welt*) en su crítica respecto a un orden meta-sensible y trascendental de la religión o el idealismo, en dichos términos. De igual manera menciona Candiotti, Feuerbach y Marx hacen referencia a “materia” y “sensible” como realidad exterior (*gegenständlich*) y diferente al pensamiento o a los productos del sujeto cognoscente. Sin embargo, existe una considerable diferencia cuando *sinnlich* viene de la mano de “actividad humana”.

El término “actividad sensible de los hombres” (*sinnliche Tätigkeit der Menschen*) -de acuerdo a Candiotti- empleado por Marx va dirigido a resaltar que “la actividad intelectual humana siempre está precedida, desbordada y condicionada por la actividad practica”<sup>25</sup> en tanto que esta es “material, exterior, sensible, objetiva y subjetiva”<sup>26</sup>. Esto es, un pensamiento que se reconoce no solo condicionado por la actividad humana exterior (la práctica) sino que ello a su vez le permite reconocer su profunda capacidad creadora y transformadora del mundo social-natural, capacidad creadora que en Marx está al servicio de los intereses emancipadores del hombre. Diferente entonces a lo que podría ser una actividad sensorial humana la cual pertenece al ámbito de la mera actividad intelectual cognoscente y en la que -a razón de Marx- el materialismo de Feuerbach pertenece todavía. Así, se puede leer en el acápite titulado “El criterio de la verdad está en lo sensible” de *Principios de la Filosofía del Futuro*:

“Únicamente es verdadero y divino aquello que no requiere demostración, aquello que es cierto de un modo inmediato y por sí mismo, aquello que de por sí habla e impresiona directamente, y que provoca de inmediato la afirmación de que existe: aquello que es absolutamente categórico e indubitable, lo evidente y manifiesto. Pero sólo lo sensible es evidente; únicamente allí donde la sensibilidad comienza cesa toda duda y toda discusión. El secreto del saber inmediato es el ámbito de la sensibilidad.”<sup>27</sup>

La crítica que realiza Feuerbach a Hegel cuenta con dicha característica, o como señala Hook, “su interés principal consistía en argumentar contra Hegel que la percepción sensible era el medio ambiente primario, a través del cual se ponían de manifiesto las

---

<sup>25</sup> Candiotti, Mario, “El carácter enigmático de las tesis de Feuerbach y su secreto”, pp. 45-70, en: *Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, N° 50 (2014).

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 2-3.

<sup>27</sup> Feuerbach, Ludwig, *op. cit.*, p. 130.

escabrosidades de la naturaleza”<sup>28</sup>. En *Esencia del Cristianismo*, Feuerbach ya había sentado las bases de su crítica al considerar la idea de Dios como un extrañamiento y deshumanización de la esencia humana, una proyección de su propia universalidad fuera de sí, trasladándola esta vez a Hegel quien representa para Feuerbach la más elevada expresión de la filosofía especulativa y teológica. En Hegel, Feuerbach encuentra la misma pretensión de tener un primer momento, un suero de origen sin presupuestos de ninguna clase, el Espíritu Absoluto, como centro de su articulación, principio de todos los principios y desde el cual, a partir de su proceso de autogeneración, le faculta justificar el mundo bajo la forma de una necesidad lógica inmanente. Recién en un segundo plano es que Hegel coloca lo particular, lo determinado, como la enajenación y negación del primer momento, por lo que un tercer momento, el de la *negación de la negación*, se restablece y restituye la unidad de lo absoluto. Feuerbach ve en la Idea hegeliana un metalenguaje formal y lógico que no reconoce su propio objeto de conocimiento al desconocer la corporeidad que lo fundamenta, pasando a ser el primer momento de la dialéctica hegeliana por el contrario la enajenación misma de lo particular, de aquello que es verdadera subsunción activa del hombre. De acuerdo a Rossi, la dialéctica hegeliana para Feuerbach es “no un diálogo con la realidad sensible, sino más bien un monólogo consigo misma”<sup>29</sup>. Por lo tanto, Hegel parte de una *enajenación* (el Espíritu Absoluto, la Idea) negando la verdadera realidad positiva (lo determinado, lo sensible) para terminar en un tercer momento en la confirmación definitiva de la enajenación inicial. Feuerbach denuncia con ello, siguiendo a Rossi, lo que considera un método teológico, esto es la inversión de sujeto y predicado, la hipostatización de un andamiaje conceptual que termina trastocando al sujeto, lo determinado, aquello que es soporte de la predicación, en el atributo mismo de lo que tenía que ser predicado “en una cualificación de éste, en su accidente lógico”<sup>30</sup>. Feuerbach descarga su crítica de la siguiente manera.

“En Hegel la Idea es el ser; la Idea es el sujeto, y el ser es el predicado. La *Lógica* es el pensamiento en el elemento del pensamiento, o la Idea que se piensa a sí misma; la Idea como sujeto sin predicado o la Idea que es a la vez sujeto y también el predicado de sí misma. Pero el pensamiento en el elemento del pensamiento es un

---

<sup>28</sup> Hook, Samuel, *op. cit.*, p. 281.

<sup>29</sup> Rossi, Mario, *La génesis del materialismo histórico. La izquierda Hegeliana*, Madrid: Editora Comunicación - A Corazón, 1971, p. 57.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 140.

abstracto; por eso se realiza y se enajena. Esta Idea realizada y enajenada es la naturaleza, lo real en general, el ser. Más ¿qué es lo verdaderamente real en eso real? Es la Idea, que se deshace inmediatamente del predicado de la realidad para restablecer su carencia de predicados como su verdadera esencia.”<sup>31</sup>

Por lo tanto, aquella Idea totalizadora en Hegel es vista como reductora del hombre a una abstracción, por lo cual Feuerbach intentará un método distinto bajo el principio que sólo es posible generar conocimiento de aquello que existe porque es aprehensible por los sentidos. “El sentir va antes que el pensar”<sup>32</sup> menciona, por lo que todo lo que no es producto de la observación de los sentidos será para Feuerbach abstracción sin contenido, un simple saber especulativo. Feuerbach pretende tomar de las ciencias empíricas la idea de que todo cuanto es materia sigue las leyes de la naturaleza, para lo cual el hombre tiene que partir reconociéndose parte de la misma. La materia y lo sensible tienen entonces un existencia “evidente y manifiesta” independientes del pensamiento lo cual tiene que ser reconocido por el hombre en primera instancia. Para Feuerbach, el conocimiento verdadero entonces se construye bajo la comprobación empírica respecto a lo sensible, solo que lo sensible como hemos señalado no es parte de un dualismo interior-exterior, sino es materia encarnada en el hombre. La naturaleza no puede concebirse por fuera de las cualidades de la conciencia y los sentidos humanos ya que no es posible contar con una experiencia de ella por fuera de quienes se relacionan con ella. Como experiencia misma, no es posible tener el registro de la experimentación de algo que *no* se nos aparece. El acápite titulado justamente “Proclamación del empirismo” menciona: “El objeto de los sentidos no se da únicamente en las cosas “externas”. El hombre viene dado a sí mismo únicamente a través de los sentidos: es objeto para sí mismo en cuanto que es objeto de los sentidos.”<sup>33</sup>

Por ello, por ejemplo los lazos afectivos como el amor y su intrínseca capacidad comunicativa son para Feuerbach una manera de señalar las limitaciones de una mónada, que a partir de su encierro, derive el mundo de las ideas<sup>34</sup>. El amor evidencia la limitación de un ser y por lo mismo, su incapacidad de manifestarse como realización autónoma, “de modo que el amor constituye la verdadera prueba ontológica de la existencia de un objeto

---

<sup>31</sup> Feuerbach, Ludwig, *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, en: Feuerbach, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*, op. cit., p. 68.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>33</sup> Feuerbach, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro*, op. cit., p. 132.

<sup>34</sup> “La auténtica dialéctica no es un monólogo del pensador solitario, sino que es un diálogo entre yo y tu”. (*ibid.*, p. 147.)

fuera de nuestra mente, y el ser no puede demostrarse de ningún otro modo que no sea en el amor y el sentimiento en general”<sup>35</sup>

Y como extensión de ello, ese “objeto de los sentidos” del cual Feuerbach hace mención, es también la presencia e interacción con otro hombre con el cual no puede haber un “Yo sin un Tú dado sensiblemente” del cual las ideas puedan brotar para formar “la comunidad del hombre con el hombre” como “el primer principio y el criterio de la verdad y de la universalidad”<sup>36</sup>. Con ello queda expuesto un rasgo analítico fundamental en el planteamiento de Feuerbach, rasgo que como veremos más adelante Marx hace suyo en los *Manuscritos de Paris*. Nos referimos a la postulación de una ontología relacional<sup>37</sup> a partir de la cual se deriva una concepción antropológica del hombre. Es a partir de esta condición de ineludible relacionalidad que en Feuerbach el extrañamiento y enajenación respecto a “lo sensible” surge como problemática. El hombre que ha enajenado “lo sensible” de sí, se desvincula de su esencia al no poder realizarse como tal en y a través de la comunidad, ya que en ella se encuentran sus rasgos constitutivos como especie y género universal. Feuerbach es reiterativo en ese sentido:

“El hombre que es individualmente para sí no tiene en sí la esencia del hombre ni sólo por tratarse de un ser moral ni sólo por tratarse de un ser pensante. La esencia del hombre (*Wesen des Menschen*) se da únicamente en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre; unidad que, con todo, se basa sólo en la realidad de la distinción entre yo y tú.”<sup>38</sup>

O, por ejemplo:

“La soledad es finitud y limitación, la comunidad es la libertad e infinitud. El hombre que es para sí es hombre (en el sentido corriente); el hombre con el hombre, la unidad de yo y tú, es Dios.”<sup>39</sup>

Sin embargo, el énfasis que pone Feuerbach para la restitución de lo sensible como esencia del ser humano *es verlo básicamente como sujeto cognoscente*. En ese sentido S. Hook

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>37</sup> El concepto de *ontología relacional* lo ha postulado y desarrollado L. del Aguila, por ejemplo en del Aguila, Levy, *Marx y sus Manuscritos de 1844: bases antropológicas en su concepción del hombre libre*, en: Bermudo, José Manuel (ed.) *Hacia una ciudadanía de calidad*, Madrid: Horsori, 2007; y en: *Género humano y naturaleza: aportes marxianos al paradigma ético de la responsabilidad*, en: *Estudios de Filosofía* 7, 2009.

<sup>38</sup> Feuerbach, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro*. *op. cit.*, p. 146.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 147.

indica que pareciera ser que Feuerbach buscara reivindicar la vieja definición del hombre como “animal racional”, como sujeto cuyo atributo de *tener* la capacidad de conocer, sea aquello que lo define. Si tenemos presente la máxima feuerbachiana según la cual toda teología es una antropología (los atributos que el hombre predica de Dios son en realidad atributos humanos desplazados por el hombre hacia un objeto exterior) resulta muy ilustrativo el comentario de S. Hook respecto a que Feuerbach parece creer que:

“El hombre sólo es realmente humano cuando, como Dios, ve las cosas *sub specie aeternitatis*. El hecho de que el hombre se imaginaba a Dios como un cognoscente eterno, era la prueba indirecta del valor que se daba a la vida contemplativa, pues los atributos de Dios no son más que los atributos idealizados del hombre.”<sup>40</sup>.

De ahí su necesidad de proclamar una anti filosofía como punto de partida para ese conocimiento en el cual lo material y lo subjetivo no puede quedar ignorado en la creación de conocimiento, tal cual denuncia sucede en la tradición idealista. La “nueva filosofía” tiene que tomar en cuenta lo material en la conformación del pensar. Como se señaló líneas arriba, para Feuerbach la materia entonces se presenta como posibilidad de lo subjetivo que a su vez influye en la definición de lo material.

Para Feuerbach entonces cualquier razón aislada de aquello que lo constituye como tal no puede convertirse en fuente verdadera de conocimiento. Para Feuerbach solo el conocimiento que recoja, tome y surja en consideración de “lo sensible”, esto es un quehacer filosófico que ha partido de un pensar encarnado, unificado con su ser, un “hombre total” en concordancia con la naturaleza y preocupado por atender su existencia sensible, podrá ser relevante para las necesidades *reales* del hombre y podrá tomar conciencia de su propia enajenación. Feuerbach por ello busca impregnar la filosofía de una perspectiva antropológica que rechace todo anclaje especulativo, y para ello postula el siguiente imperativo:

“No quieras ser filósofo aparte de ser hombre, no has de ser otra cosa que un hombre que piensa; no pienses en calidad de pensador, es decir, ejercitando una facultad de por sí aislada y escindida de la totalidad del ser humano real, sino has de pensar como ser real y viviente que eres, y expuesto, como tal a las vivificantes y reanimadoras olas del océano del mundo; piensa arraigado en la existencia y en el mundo como miembro que eres del mismo, y no pienses en el vacío de la

---

<sup>40</sup> Hook, Samuel, *op. cit.*, p. 345.

abstracción cual una mónada aislada cual un monarca absoluto, cual un Dios indiferente y ajeno al mundo; si así lo haces, puedes estar persuadido de que tus pensamientos son unidades de ser y pensamiento.”<sup>41</sup>

Debido a que la preocupación predominante en Feuerbach es teológica y metafísica, liberarse de la enajenación en Feuerbach implica la idea de restitución o recuperación de una unidad esencial llamada *Hombre*. Por ello respecto a Hegel solo queda la *negación* total de su filosofía especulativa<sup>42</sup>. Sin embargo, aquel *Hombre* unitario es una entidad esencial y abstracta por más que la labor de la antropología sea *devolver* al *Hombre* lo que le era propio de él (recordemos por ejemplo que Feuerbach no está en contra de la religión entendida como dimensión espiritual sino en el extrañamiento respecto al hombre que realiza la Religión como discurso institucionalizado del potencial creativo contenido en dicha dimensión), ya que paradójicamente se trata de un *ser concreto* pero definido por fuera de toda dimensión histórica o práctica. Y esto es porque, como hemos señalado, Feuerbach no desconoce que el sujeto sea actividad, pero es una actividad de la conciencia y no de la práctica, en ese sentido Feuerbach está lejos de entender la práctica como actividad material productora. Ya desde *La esencia del cristianismo* Feuerbach caracteriza la práctica no como actividad útil sino utilitarista equiparable incluso al egoísmo (a su juicio fundamento del judaísmo). Una actividad práctica de ese tipo no podría humanizar la naturaleza ni al hombre mismo por su abierta arbitrariedad. El *Hombre* libre de la enajenación en Feuerbach por el contrario termina siendo un ser cuya libertad se basa principalmente en un proceso centrado en una individualidad que toma conciencia que tiene un substrato natural sensible que lo hace igual a todos los hombres superando así sus necesidades egoístas. La actividad de los sentidos y del objeto contemplado por el sujeto se da al margen de la actividad práctica de los hombres. Rossi por ello señala que Feuerbach representa un *anti hegelianismo fundamentalmente hegeliano* ya que no termina de superar a su antiguo maestro sino que lo ratifica al seguir la misma dialéctica de negación-superación del Espíritu Absoluto, solo que esta vez a través de la idea de un *Hombre* esencial.

---

<sup>41</sup> Feuerbach, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro. op. cit.*, p. 142.

<sup>42</sup> “Quien no abandona la filosofía hegeliana tampoco abandona la teología”. (Feuerbach Ludwig, *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía, op. cit.*, p. 69.)

Por eso, a pesar de que Marx elogia a Feuerbach en los *Manuscritos de París* haber “demolido el núcleo de la vieja dialéctica y la vieja filosofía”, siendo quien “tiene respecto a la dialéctica hegeliana una actitud seria, crítica y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en ese terreno”, es también crítico cuando líneas más abajo sentencia que “Feuerbach concibe la negación de la negación *sólo* como contradicción de la Filosofía consigo misma”<sup>43</sup>. Y el meollo esta es ese “*solo*” que Marx subraya como el límite que Feuerbach no puede superar ya que para Marx la superación de Hegel no pasa *solo* por superar una contradicción filosófica ni tampoco por superar el idealismo con el materialismo; lo que pretende Marx es “superar todo el teoricismo filosófico tradicional con un materialismo centrado en la práctica, esto es , en un pensamiento que se reconoce condicionado por la actividad humana exterior y que en consecuencia , se pone al servicio de una transformación material emancipadora”<sup>44</sup>. La antropología marxiana, por lo tanto retomará la inserción y participación del hombre en la naturaleza como elemento sensorial pero rompe tanto con cualquier exigencia moral derivada de cualquier concepción de alguna naturaleza humana idealizada y de espaldas a su desarrollo histórico<sup>45</sup>, como con cualquier reducción de la realidad a un sujeto u objeto *de conocimiento*. Volviendo sobre Candiotti, rechaza toda subjetividad teórica que sea afín a una actividad sensorial humana perteneciente al ámbito de la mera actividad intelectual cognoscente tal como se mencionó con el uso feuerbachiano de *sinnlichkeit*, “lo sensible”, para asumir una subjetividad práctica, como realidad objetiva, tangible y modificable constantemente por aquella misma actividad que es propia *a* los sentidos, sensible, y no sensorial o *de* los sentidos. Que sea subjetividad práctica, señala Candiotti no implica un abandono de la teoría por la actividad pura (la práctica sin la teoría es actividad inconsciente lo cual resulta igual de insatisfactorio) sino el abandono de toda teoría que no esté precedida por la práctica. Para

---

<sup>43</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, *op. cit.*, p. 225.

<sup>44</sup> Candiotti, Mario, *op. cit.*, p. 5.

<sup>45</sup> Ver por ejemplo la sexta tesis sobre Feuerbach: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por lo tanto, obligado:

- 1) A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso (*Gemüt*) y presuponiendo un individuo humano abstracto, *asilado*.
- 2) En él, la esencia humana sólo puede concebirse como “genero”, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos “. (Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, URSS: Editorial Progreso, Tomo 1, 1973, p. 9.)



Candiotti la actividad práctica sí incide directamente en la objetividad material a diferencia de la actividad cognoscente que lo hace solo de forma indirecta a través de la práctica. La actividad práctica y cognoscente son ámbitos distinguibles pero inseparables. No obstante, menciona Candiotti, mientras la actividad cognoscente solo puede captar el mundo e interpretarlo dentro de sus propios límites, la actividad práctica puede transformar la realidad más allá de los límites de lo conocido. Esta característica de la actividad práctica es posibilidad creativa, *poder creador* en sentido estricto, y cuyos fundamentos Marx los desarrolla en su antropología filosófica bajo el concepto de “ser genérico” (*Gattungswesen*).

## 1.2 “Ontología del ser social” en Marx

La idea de una “antropología filosófica” que recorrería por entero la obra de Marx, a lo largo de la historia de las distintas corrientes de comentaristas e intérpretes, se ha prestado a amplios debates y descalificaciones cruzadas, sea por asignarla como propia de una etapa temprana o sea porque a partir de ella se han hecho derivar metas trascendentes y escatológicas<sup>46</sup> para el conjunto de su obra. Al respecto, la presente tesis opta por suscribirse a aquella tradición de la exégesis historiográfica marxista que interpreta la obra de Marx bajo una continuidad de intereses teórico prácticos fundamentales en torno a lo que para nosotros constituye la noción de actividad práctica y su capacidad creadora, lo cual nos permite articular el cuerpo teórico expuesto con la crítica frontal de Marx contra la Economía Política. Por lo mismo declaramos como estéril toda elaboración que plantea una lectura de Marx en términos de rescatar y priorizar ya sea “un joven Marx” o un “Marx maduro”<sup>47</sup> ya que dicha distinción, en términos de Márkus, *tropieza con antinomias irresolubles*.

---

<sup>46</sup> Ver por ejemplo Prior, Ángel, *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Madrid: Universidad de Murcia, 2004.

<sup>47</sup> La división entre “un joven Marx” o un “Marx maduro”, entre un “Marx filósofo” y un “Marx sociólogo” sigue siendo un lugar común y un tópico que se repite dentro de mucha literatura que trabaja o hace referencia a la obra de Marx, siendo L. Althusser (Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, México: Siglo XXI, 1967) quien más abierta y drásticamente defendió la existencia de un “corte epistemológico” que permitiera diferenciar las obras de Marx que eran propiamente *marxistas*. Para más detalle sobre el desarrollo de este

Sin embargo, debido a que el término “antropología filosófica” remite a una tradición particular en el pensamiento occidental<sup>48</sup>, el mismo Márkus se ve en la necesidad de realizar el siguiente e importante deslinde:

“Si se entiende por “antropología filosófica” la descripción de rasgos humanos extrahistóricos, suprahistóricos o simplemente independientes de la historia, entonces hay que decir que Marx no dispone de una “antropología” alguna, y que niega incluso que semejante antropología sea de alguna manera utilidad para conocer el *ser* del hombre. Pero si se entiende por “antropología” la respuesta a la pregunta por el “ser humano”, entonces haya que decir que Marx tiene una antropología, la cual no es una *abstracción de la historia*, sino el *abstracto de la historia*. Dicho de otro modo: la concepción de Marx se contraponen diametralmente a todas las tendencias a separar insalvablemente y contraponer una a otra la antropología y la sociología, el estudio de la esencialidad y la investigación de la estructuración socioeconómica del hombre. Para Marx, el ‘ser del hombre’ se encuentra precisamente en el ‘ser’ del proceso social global y evolutivo de la humanidad, en la unidad interna de este proceso.”<sup>49</sup>

Por ello Márkus sugiere que tal vez sea más correcto dejar de lado del término “antropología filosófica” y adoptar el de “ontología marxiana del ser social” acuñado por Lukács<sup>50</sup>. A juicio de Lukács, a diferencia de sus antecesores, Marx es quién con más claridad restablece los vínculos existentes entre el ser y las formaciones sociales concretas en base a la propia manera de ser ontológica. En ese sentido, una ontología del ser social se refiere al análisis del ser en la realidad desde la base de categorías social e históricamente interpretadas. No cabría imaginar individuos por fuera de las relaciones que mantienen ni relaciones existentes independientes de ellos. Por lo tanto, Lukács considera que en cuanto a la problemática de los lazos entre representación y realidad, los *Manuscritos* son un hito fundacional “cuya originalidad innovadora, estriba en que por primera vez en la historia de la filosofía las categorías de la economía, tales como la de producción y reproducción de la vida humana aparecen y por ello hacen posible una presentación ontológica del ser social

---

debate revisar como se ha hecho mención por ejemplo A. Prior (2004) o la obra ya clásica de I. Mézsarós (Mézsarós, István, *Marx's Theory of Alienation*, USA: The Merlin Press Ltd, 1970). Con ello queremos reconocer por ejemplo la intuición primera de una obra pionera y censurada en su momento por la ortodoxia soviética, como es *Ensayos sobre la teoría del valor* de Issac Rubin, publicada originalmente en 1928 (cuatro años antes que los *Manuscritos* fuesen dados a conocer en occidente) por el Instituto Marx-Engels de Moscú. En esta obra Rubin, aparece tal vez como el primero en proponer la lectura de Marx como una unidad global de pensamiento atravesada por el interés fundamental de la actividad humana creadora.

<sup>48</sup> Nos referimos a la obra de Max Scheler o Helmuth Plessner.

<sup>49</sup> Márkus, Gyorgy, *Marxismo y “Antropología”*, Madrid: Grijalbo, 1973, pp. 54-55.

<sup>50</sup> Lukács, Gyorgy, *Marx, ontología del ser social*, Madrid: Akal, 2007

sobre fundamentos materialistas”<sup>51</sup>. Así por ejemplo, Marx más adelante en su análisis de las relaciones de producción capitalista, el intercambio y el libre mercado plantea que éstas aparecen como representación de relaciones sociales de explotación. En la sociedad capitalista la naturalización y universalización de las formas sociales, políticas e ideológicas que le son propias (la libertad, la justicia, la razón, el progreso) van de la mano con que el mundo entero, incluido el mundo de lo humano, sea reformulado en la imagen de un mercado. Las mismas formas que son exaltadas pueden en cualquier momento quedar desacreditadas porque cualquier conducta humana imaginable se hace ahora moralmente permisible en el momento en que se hace económicamente rentable y, en el proceso, desbanca las formas previamente legitimadas.

Habiendo hecho Marx explícita esta exigencia de una inscripción materialista concreta de todas las relaciones histórico sociales, para Lukács, la producción y reproducción de la vida puede con ello recién mostrarse bajo la doble determinación que las atraviesa, entre una base natural y su conformación social ininterrumpida. Es esta doble determinación del quehacer humano lo que, como referíamos en el anterior acápite, nos permite anclar la obra marxiana en una “ontología relacional” como lo señalaba del Aguila a partir de la cual se deriva una concepción antropológica del hombre. Esta secuencia de ideas nos parece de primer orden ya que nos permitirá entender con claridad por qué la centralidad del trabajo en Marx como constituyente del ser en tanto proceso dialéctico mediador entre sujeto y objeto, hombre y naturaleza<sup>52</sup> así como la respectiva negación (práctica) que realiza la Economía Política de la centralidad del trabajo a través del “trabajo enajenado”. Mézsáros al respecto menciona:

“For there is one way only of producing an all-embracing and in every respect consistent historical theory, namely by positively situating anthropology within an adequate general ontological framework. If, however, ontology is subsumed under anthropology –as often happened not only in the distant past but in our own time as well- in that case one-sidedly grasped anthropological principles which should be

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>52</sup> Entender la ontología relacional como punto de partida nos permite también dejar a tras el común error de pretender descalificar a Marx como sostenedor de una postura determinista y economicista respecto a las posibilidades de la agencia del sujeto.

historically explained become self-sustaining axioms of the system in question and undermine its historicity.”<sup>53</sup>

En ese sentido, la sociedad capitalista contemporánea viene demostrando una enorme capacidad para consolidar hegemónicamente en lo político y en lo social una forma de vida en la cual la supremacía de los intereses individuales los reviste como interés común a través de relaciones sociales tales como el mercado y la propiedad privada. Esta inversión por la que lo particular se troca en lo común es posible en tanto se trata de relaciones sociales que se presentan ellas mismas como a-históricas, ya que la racionalidad instrumental detrás de las mismas se cobija de neutralidad e universalidad; esto es, bajo la pretensión de ser una no-valoración<sup>54</sup>. Dada esta capacidad, entendemos que continuar la exposición bajo los ejes de la doble determinación -que señala Lukács está presente en Marx- nos parece central dentro la problematización que venimos desarrollando.

### 1.2.1 Primera determinación: la naturaleza

Marx parte de una característica ontológica fundamental, el ser en tanto tal es un ser marcado por su exteriorización y objetualidad<sup>55</sup>, por su condición activa y pasiva a la vez. Marx lo expresa de la siguiente manera en los *Manuscritos*:

“Como ser natural, y como ser natural vivo, está, de una parte, dotado de *fuerzas naturales*, de *fuerzas vitales*, es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como talentos y capacidades, como *impulsos*; de otra parte, como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo, es, como el animal y la planta, un ser *paciente*, condicionado y limitado.”<sup>56</sup>

Por una parte, entonces, su constitución como ser está definido en la dependencia y apropiación de objetos que existen fuera de él. Como ser, en expresión de Márkus, es “masa limitada”; se encuentra dotado de una materialidad viva sensorial-sensitiva finita y limitada, por lo cual tiene necesidades que se ve obligado a tener que satisfacer activa y

---

<sup>53</sup> Mézsarós, István, *Marx's Theory of Alienation*, USA: The Merlin Press Ltd, 1970, p. 42.

<sup>54</sup> Ver por ejemplo del Aguila, Levy y Sebastián Pimentel, *Disposiciones valorativas, racionalidades y horizontes modernos para la gestión*, en: del Aguila, Levy, (ed) *Ética de la Gestión, Desarrollo y Responsabilidad Social*, Lima: PUCP, 2014.

<sup>55</sup> Ver del Aguila, Levy, *Género humano y naturaleza: aportes marxianos al paradigma ético de la responsabilidad*, op. cit., pp. 73-75.

<sup>56</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, pp. 237-238.

externamente para poder subsistir solo con las potencialidades y recursos que cuenta (a su vez también finitos y limitados) en un constante intercambio con aquello que está por lo tanto fuera de él: la naturaleza.

“La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza.”<sup>57</sup>

Como *cuerpo inorgánico*, naturaleza y hombre aparecen entonces como totalidad indesligable para la producción y realización de su ser. Y es justamente aquella mutua condición de determinación que los constituye como tal y permite que “la universalidad del hombre aparezca en la práctica justamente en la universalidad que hace de la naturaleza su cuerpo orgánico”<sup>58</sup>, lo que implica en Marx tanto la apropiación de los objetos que existen fuera de él a condición de que él mismo se coloque como objeto para otro:

“Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es un ser natural, no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como objeto suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo.”<sup>59</sup>

Este punto creemos es de importancia y eje central para entender directamente la problemática que Marx establece respecto al “trabajo enajenado”, ya que esta estaría por lo mismo ligada a una perspectiva ontológicamente distorsionada del ser. Un ser que “no es objetivo”, que no se “comporta objetivamente” es un ser que con la naturaleza se relaciona como si esta fuese una entidad abstracta y por lo tanto las acciones y consecuencias que sobre ella imprima las asumirá desconectadas de aquella condición de universalidad que como género lo define como hombre mismo. Por ello, vista como abstracción, la naturaleza y por lo tanto el mismo hombre, pueden ser sometidos al vaivén de la arbitrariedad de las apetencias individuales (como por ejemplo el lucro, la competencia<sup>60</sup>) porque aquel hombre

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>58</sup> *Loc. cit.*

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>60</sup> “Las únicas ruedas que la Economía Política pone en movimiento son la *codicia* y la *guerra entre los codiciosos*, la competencia.” (*ibid.*, p. 133.)

que enajena a otro hombre de dicha manera, no logra asumir su propia objetualidad<sup>61</sup> interdependiente con otro ser de carne y hueso con necesidades de realización tan reales como la suya propia.

Una vez hecho este hincapié de carácter ontológico, Marx comienza a extraer los rasgos antropológicos de su propuesta. Para ello, toma la distinción entre el hombre y los animales como apoyo explicativo del mismo. Los seres humanos tanto como los animales indica comparten esta determinación ya que necesitan del cuerpo inorgánico de la naturaleza para subsistir y metabolizar sus capacidades. Pero a diferencia de los seres humanos el animal expone ante la naturaleza una actividad vital limitada ya que mayormente los objetos de su necesidad presentan una coincidencia bastante directa con la satisfacción de la necesidad misma. En otras palabras, el animal no logra constituir su realidad a través de un continuo conocimiento aplicado reflexivamente de modo que no solo transforme dicha realidad, sino que él mismo se vea transformado por su nueva necesidad en tanto nuevas necesidades surjan a partir de dicha reflexión práctica. Y si bien el animal no termina totalmente absorbido por sus condicionantes instintivos, solo puede convertir en objetos de su actividad aquello que es parte de la constitución de su naturaleza específica (si nos referimos por ejemplo al ámbito de las necesidades, los animales no pueden ejercer en lo teórico y lo práctico una actividad desligada de las mismas), con lo cual su organismo biofísico restringe marcadamente su individuación. Además, el animal no es capaz de realizar una reflexión sobre el proceso mismo de reflexión. En la determinación ontológica del ser humano con la naturaleza, Marx va introduciendo y dejando ver un rasgo *específicamente* humano vinculado a que dicha reflexividad es ante todo parte de una acción teórico práctica. Aquello perfila las condiciones antropológicas para una individualidad ricamente desarrollada más allá de la inmediatez del instinto.

“Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el

---

<sup>61</sup> “Las típicas escisiones entre libertad y necesidad, humanidad y naturaleza se desmontan de raíz a partir de la consideración de la esencia genérica de los hombres como inmediatamente activa y pasiva, en virtud de lo cual el sujeto es -a pesar y en virtud de sus mediaciones- objetualidad...Desde este marco ontológico que redefine el vínculo entre el hombre y sus objetos, y que atiende decisivamente a su propia condición objetual (un ser para otros), la condición genérica de los seres humanos queda establecida como una condición relacional de base ontológica”. (del Aguila, Levy, *op. cit.*, p. 75.)

hombre produce universalmente, produce únicamente por el mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella.”<sup>62</sup>

Entonces, la naturaleza constituye esa primera determinación que mencionaba Lukács, ese factor objetivo del cual el hombre es parte, pero (y acá está lo distintivo) que resuelve para sí en el intercambio dialéctico entre sus necesidades y capacidades. No es, por lo tanto, una “naturaleza” que irrumpa como principio metafísico abstracto; su prioridad como determinación primera está sujeta a la mediación de los sujetos. “*Hombre*”, “*naturaleza*”, “*ser natural*”, “*fuerzas naturales*” no son realidades sustanciales existentes al margen de la propia acción de los sujetos. Por el contrario, es el materialismo feurbachiano ajeno a esta dialéctica hombre-naturaleza, quien toma la materia como principio unitario. Necesidades y capacidades en Marx forman en cambio parte de un proceso dialéctico porque ontológicamente “los objetos de sus impulsos existen fuera de él” y en ese sentido “son *objetos* de su *necesidad*, indispensables y esenciales para el ejercicio y afirmación de sus fuerzas esenciales”<sup>63</sup>.

A partir de ello, de esta “*primera premisa*” (*Voraussetzungen*) como Marx hará referencia más adelante en *La Ideología Alemana*<sup>64</sup>, recién pueden aparecer las características antropológicas ya que necesidades y capacidades devienen así en diferentes formas y momentos que no son del todo definitivos. A partir de su finitud y limitación, el hombre sin embargo puede desarrollar una actividad vital creadora sin precedentes. Sus interacciones permiten la posibilidad de cambio y superación de un estado actual; devienen entonces históricamente. No hay pues “naturaleza humana” que no se realice a través de la historia. En tanto la apuesta de Marx es por una crítica immanente de la existencia concreta de los hombres en la sociedad regida por el capital, o como señala Prior su interés se dirige a la “totalidad”, el hombre no puede ser un epifenómeno de las relaciones causales derivadas a partir de sus necesidades, ni tampoco un ser que desarrolla sus capacidades hacia una meta histórica trascendente por fuera de las necesidades materiales. De ahí la reiterada crítica

---

<sup>62</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 143.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>64</sup> “La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes... Toda historiografía tiene necesariamente que partir de esos fundamentos naturales y de las modificaciones que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres”. (Marx, Karl, y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, op. cit., p. 19.)

tanto a los límites de la antropología feuerbachiana (por ejemplo, “En la medida que Feuerbach es materialista, en él no aparece la historia, y cuando considera la historia, no es materialista”<sup>65</sup>), como a la perspectiva que tiene Hegel de la historia en cuanto “totalidad”, pero entendida como despliegue del proceso dialéctico de la Razón en el mundo en cuanto movimiento universal del Ser (“sólo ha encontrado la expresión *abstracta, lógica, especulativa* para el movimiento de la Historia, que no es aún historia *real* del hombre como sujeto presupuesto, sino sólo *acto genérico* del hombre, *historia del nacimiento* del hombre”<sup>66</sup>).

La dialéctica histórica marxiana, por otro lado, al establecerse en un periodo particular de la historia de la humanidad, la sociedad capitalista, y tomar dicho periodo como negación del *poder creador* contenido en la “actividad humana sensible”, hace que la negación de dicha negatividad corresponda a una finalidad concreta. El significado de la dialéctica histórica marxiana es intrínseco a la actividad de los seres sociales, los cuales establecen fines finitos en virtud de sus necesidades y capacidades. Por ello, Prior, refiriéndose por ejemplo a la problematización de la libertad en Marx y a la imposibilidad de postular una libertad en términos absolutos o abstractos, concuerda con que esta atravesaría la misma condicionalidad ontológica indicada ya que “la libertad del hombre no podrá entenderse al margen de su condicionamiento natural. Lo mismo ocurrirá con el conjunto de las características que conforman la imagen de la naturaleza humana, dado que la libertad se realizará con el cumplimiento de los caracteres propios del ser humano...libertad real, finita, en referencia a hombres reales, finitos”<sup>67</sup>. El “ser natural” por lo tanto remite a una praxis siempre humana y no a una metafísica atemporal, ya que aquello que permite el desarrollo de sus capacidades lo realiza mediante la confrontación con el mundo circundante, permitiéndole de esa manera realizar aquello que tiene en común con los otros seres vivos: “ser corpóreo, con fuerzas naturales, vivo, real, sensible, objetivo”<sup>68</sup>.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>66</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, *op. cit.*, p. 226.

<sup>67</sup> Prior, Ángel, *op. cit.*, p. 88.

<sup>68</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, *op. cit.*, p. 238.



### 1.2.2 Segunda determinación: el trabajo

Como podemos apreciar, incluso desde esta primera determinación y la diferenciación que establece Marx entre las actividades vitales del hombre y de los animales, se puede ir vislumbrando la segunda de las determinaciones, aquella referida a la sociabilidad. Todo ello le permite a Marx desde el inicio marcar su interés principal, el de la “segunda naturaleza”, aquella realidad que es mediada por la acción de los hombres debido a su carácter de *ser genérico* (*Gattungswesen*) y que nos remitirá directamente a la actividad vital ontológica y específicamente humana: el trabajo.

“El trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva misma*, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física, La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida.”<sup>69</sup>

El hombre es capaz de desarrollar las potencialidades de su *poder creador* a través del trabajo únicamente a condición que este sea actividad genérica y no simple medio para resolver sus necesidades. Por ello el trabajo reducido al servicio de la unilateralidad de los intereses de valorización del capital no podrá ser verdadera *actividad vital* por más que esta transforme el mundo. La transformación del mundo que impulsa e imprime el capital al mundo, para Marx por el contrario niega la universalidad implícita en el acto genuino que “crea vida”.

A través del trabajo, el hombre como ser genérico se crea para sí una “segunda naturaleza” ya que no puede satisfacer sus necesidades directamente de la naturaleza (“ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente”<sup>70</sup>). Sus necesidades las satisface únicamente a través de continuas mediaciones sobre la misma. Son *humanos* porque a través del trabajo toma para sí aquello que está en la naturaleza y lo convierte en *objeto* adecuado a su necesidad. Aquello con lo cual el *hombre* no se relaciona no puede ser llamado propiamente objeto, solo la actividad vital propiamente humana lo convierte en tal. En ese sentido el trabajo es actividad vital creadora que al preceder al objeto lo hace posible. Por ello, la propia creación del objeto va ampliando contantemente

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>70</sup> *Loc. cit.*

los límites del espectro de las cosas que pueden ser incorporados como tales, redefiniendo a su vez los alcances de la *necesidad* misma. La mediación del trabajo se convierte así en un hacer y estar en un mundo el cual permanece siempre abierto al cambio y la transformación (“es acto de nacimiento que se supera a sí mismo”<sup>71</sup>). El hombre puede entonces imprimirle a su actividad una direccionalidad libre, ya sea de la inmediatez de lo natural o de las configuraciones que de su propia acción surjan.

“El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que le hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital del animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre.”<sup>72</sup>

Aquí aparece en Marx otro rasgo fundamental de cara a entender nuevamente su crítica a la negación que realiza la Economía Política de la actividad vital creadora del hombre, aquella crítica a la negación de la condición ontológica básica del ser social; nos referimos al carácter consciente y por ello libre de la actividad humana. Es en ese hacer “de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia”, donde Marx afinca la condición de libertad del hombre. Para que los objetos sean *objetos humanos*, el hombre a través de la mediación del trabajo, necesariamente ha establecido una relación teleológica con los mismos. Los objetos que ha creado, los ha creado con una finalidad. Presupone por lo tanto una conciencia que señala la direccionalidad de los fines que seguirá la acción. La conciencia muestra así una intencionalidad teleológica que se ha corporizado en la naturaleza a través del trabajo. El hombre, proyectándose y haciéndose para sí intencionalmente de los objetos, se apropia de las fuerzas que lo vivifican; o como señala Márkus “el trabajo, la objetivación de la naturaleza humana, es lo que constituye la posibilidad de una *historia* como tal”<sup>73</sup>. Marx lo expresa así:

---

<sup>71</sup> *Loc. cit.*

<sup>72</sup> *Loc. cit.*

<sup>73</sup> Márkus, Gyorgy, *op. cit.*, p. 14.

“El hombre tiene su acto de nacimiento, la historia, que, sin embargo, es para él una historia sabida y que, por lo tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo.”<sup>74</sup>

Como intención teleológica presupone como hemos señalado, que la acción para ser considerada *acción humana*, se encuentra impregnada de algún sentido orientador alejado de las determinaciones propias del organismo biofisiológico, por lo cual responde a un sentido que antes no estaba ahí de manera natural. Dicho sentido entonces obedece al acto consciente de una racionalidad libre que ha creado para sí un objeto y un medio para la realización de una finalidad escogida. Trabajo y objetivación, como actividades vitales del hombre, participan activamente en la creación de un mundo material propio como en la autoproducción y auto transformación del sujeto. Para Marx por ello los hombres no solo hacen historia, sino que hacen su *propia* historia.

“Es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un *ser genérico*. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso *la objetivación de la vida genérica del hombre*, pues éste se desdobra no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado.”<sup>75</sup>

De lo anterior se desprende que, así como el alcance de la necesidad misma es constantemente redefinida, esa “*objetivación de la vida genérica del hombre*” que lo “afirma realmente como un *ser genérico*”, implica también el desarrollo y transformación de sus capacidades. Cuando Marx señala que el ser genérico es un “*ser universal* y por eso libre”<sup>76</sup>, se está refiriendo a que mediante la objetivación de sus capacidades es capaz de expandir su *cuerpo inorgánico* (“cuanto más universal es el hombre que el animal, tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive”<sup>77</sup>) y en ello ser capaz de apropiarse para sí de la actividad y productos de la misma. Los animales, en ese sentido, son sólo especies y no constituyen un género por carecer de esta característica ontológica particular de producir objetivaciones teleológicas en una dimensión libre y universal. En la

---

<sup>74</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 239.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 140. En una línea similar Feuerbach mencionaba “El hombre no es un ser particular como lo es el animal, sino un ser universal; y por eso no es un ser limitado y falto de libertad, sino exento de limitación y libre dado su universalidad, no-limitación y libertad son cosas inseparables unas de otras”. (Feuerbach, Ludwig, *Principios de la filosofía del futuro*. op. cit., p. 144.)

<sup>77</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

elaboración de un “*mundo objetivo*” como se desprende, la sociabilidad queda establecida como característica del ser genérico ya que es solo en sociedad y en las relaciones que como tal establezca con los demás que el hombre puede llevar una vida humana. Esta característica es la que sitúa a la sociedad como el vínculo indivisible entre el hombre y la naturaleza, como expresión activa de dicho intercambio; como veíamos en párrafos anteriores, un “*ser objetivo*” necesariamente implica la presencia de otro ser que es el *objeto* de ese ser objetivo y vice versa. En ese sentido, cada ser quedará incluido como objeto de la necesidad del otro, o como señala Eagleton “mi producto es mi existencia para el otro y presupone la existencia del otro para mí”<sup>78</sup>. Marx, por ejemplo, y a propósito de la relación hombre-mujer, señala que en esa relación “se muestra en qué medida la conducta *natural* del hombre se ha hecho *humana*...la extensión de la *necesidad* del hombre se ha hecho *necesidad humana*, en qué extensión el *otro* hombre en cuanto hombre se ha convertido para él en necesidad; en qué medida él, en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo.”<sup>79</sup>

Esto último plantea a su vez la cuestión, tantas veces atribuida a Marx, de si el énfasis puesto en la sociedad termina diluyendo la individualidad. Las relaciones entre el hombre y la sociedad en Marx, como hemos visto, no están planteadas en términos de que una de las partes de la relación sea sub producto de la otra. Por el contrario, “la vida individual y la vida genérica del hombre no son *distintas*, por más que, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual sea un modo más *particular* o más *general* de la vida genérica, o sea la vida genérica una vida individual más particular o general”<sup>80</sup>. No existe, por lo tanto contradicción alguna entre las características sociales y las individuales ya que estas se definen en tanto mutuamente se van produciendo. Como señala del Aguila, “la sociedad sostenida por esta antropología no es una comunidad indiferenciadora, sino el escenario práctico en el que las diferencias individuales realizan, *a su manera*, y en el

---

<sup>78</sup> Eagleton, Terry, *Marx y la Libertad*, Bogotá: Editorial Norma, 1999, p. 38.

<sup>79</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., pp. 172-173.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 177. Con la intención de aclarar que las relaciones entre individuo y sociedad, incluimos la edición de Grijalbo “La vida humana no se divide en vida individual y vida de la especie, por más necesariamente que unas existencias individuales representen más particular y otras más generalmente la vida de la especie, o por mucho que la vida de la especie sea una vida individual más particular o más general.” (Marx, Carlos, y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, México: Grijalbo, 1966, p. 381.) donde nos parece que resulta más explícito que ninguna de las partes se reduce a la otra.

marco de determinadas condiciones históricas compartidas, sus disposiciones genéricas”<sup>81</sup>. El énfasis de Marx es que sólo el hombre genérico es consciente de su inserción en la naturaleza y de su vínculo necesario con otros hombres; solo en sociedad el hombre es capaz de expresar su “*esencia humana*”.

Por eso Márkus, teniendo en cuenta lo que se viene señalado de Marx, resalta la importancia que tiene la sociedad como consumación de una unidad donde se expresa esta doble determinación ontológica; unidad en donde, por un lado se da un proceso de *naturalización del hombre* para lo cual el hombre pasa de ser una entidad natural limitada a ser una cuyo desarrollo es cada vez más universal. Por otro lado, el proceso de *humanización de la naturaleza* en el cual la actividad humana transforma el entorno a través de las continuas objetivaciones de sus capacidades.

### **1.3 La crítica a la Economía Política: el trabajo enajenado<sup>82</sup> (*Die entfremdete Arbeit*) y su superación (*Aufhebung*)<sup>83</sup>**

Como se ha venido señalando, tempranamente en los *Manuscritos*, Marx asume que el poder para crear y auto determinar la relación con la naturaleza y con otros hombres se expresa directamente en la actividad productiva, en el trabajo y con ello despliega sus capacidades, las mismas que le permiten realizar su condición “esencial”, su “ser genérico”, “vida genérica”, “la vida que crea vida”. Marx señala por ello que “en el trabajo toda la diversidad natural, espiritual y social de la actividad individual se manifiesta...”<sup>84</sup>. Sin embargo, “el trabajo se presenta en la Economía Política únicamente bajo el aspecto de

---

<sup>81</sup> del Aguila, Levy, *Marx y sus Manuscritos de 1844: bases antropológicas en la concepción del hombre libre*, op. cit., p. 217.

<sup>82</sup> Prior hace mención que al utilizar Marx los términos *Entäußerung*, *Veräußerung* y *Entfremdung*, (los cuales pueden ser traducidos como enajenación, extrañamiento o alienación) de manera indistinta en los *Manuscritos*, los conceptos implicados pudiesen ser tomados como significados equivalentes del mismo término. En la versión castellana de Alianza Editorial que estamos utilizando, F Rubio usa “enajenación”. Ver Prior, Ángel, op. cit., pp. 131-132.

<sup>83</sup> Mézsáros señala que siendo que el término *Aufhebung* también recibe distintas connotaciones en el texto original y desde la lengua alemana puede ser traducido tanto como trascendencia, supresión, superación, el lector es quien tendrá que completar las ramificaciones faltantes al término original. Ver Mézsáros, István, op. cit., p. 2-13. Siguiendo a Prior nosotros utilizaremos “superación”.

<sup>84</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p 68.

actividad lucrativa”<sup>85</sup>, reduciendo todo su potencial humano a mero intercambio mercantil, reduciendo la atención de la multiplicidad de sus necesidades a la necesidad única que plantea la reproducción del capital: “la necesidad del dinero es así la verdadera necesidad producida por la Economía Política y la única necesidad que ella produce”<sup>86</sup>. En la estructuración que plantea el capital para la sociedad, se fija así la relación entre aquellos sujetos que se relacionan con el capital como su propiedad privada (capitalistas) y todos otros aquellos que están excluidos de dicha relación (trabajadores). Estos últimos son aquellos a los que el capital termina afectando más su condición humana (“rebajado en lo espiritual y en lo corporal a la condición de maquina”) al convertirla en una “actividad abstracta y un vientre”<sup>87</sup>.

Por ello, al hacer Marx el énfasis explícito que el trabajo enajenado es un producto histórico, también está haciendo referencia a la posibilidad de su *Aufhebung*. De no ser posible su superación, la labor de la crítica en Marx perdería toda la fuerza y finalidad emancipadora que pretende, deviniendo así en alguna suerte de resignación fatalista o condescendencia reformista<sup>88</sup>. Pero en tanto el trabajo enajenado es un producto histórico, Marx sí considera posible plantearse la superación del mismo y que el hombre pueda actuar plenamente de acuerdo a su determinación ontológica de ser genérico. La problemática de la enajenación no puede estar por lo tanto desligada de la de su *Aufhebung*.

El trabajo entonces como determinación ontológica debe distinguirse con claridad de aquella forma particular que adquiere, y lo niega como tal, llamada trabajo enajenado. Esta distinción, en términos de Mézsarós corta el “nudo Gordiano”<sup>89</sup> de las mistificaciones propias de la Economía Política.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>88</sup> “For the central feature of Marx’s theory of alienation is the assertion of the historically necessary supersession of capitalism by socialism freed from all the abstract moral postulates which we can find in the writings of his immediate predecessors. The ground of his assertion was not simple the recognition of the unbearable dehumanizing effects of alienation –though of course subjectively that played a very important part in the formation of Marx’s thought –but the profound understanding of the objective ontological foundation of the processes that remained veiled from his predecessors”. (Mézsarós, István, *op. cit.*, pp. 63-64.)

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 84.

“Marx draws the conceptual line of demarcation between labour as *Lebensäußerung* (manifestation of life) and as *Lebentäusserung* (alienation of life). Labour is *Lebentäusserung* when ‘I work in order to live, in order to produce a mean to living, but my work itself is not living’, i.e my activity is forced upon me ‘by an external necessity’ instead of being motivated by a need corresponding to an inner necessity’.”<sup>90</sup>

Para ello, Marx plantea que en la sociedad capitalista existen cuatro aspectos de enajenación comprendidas dentro del concepto de trabajo enajenado. El primero es en *relación con el producto del trabajo*, el segundo referido a la *actividad productiva misma*, el tercero *ante su ser genérico* y, finalmente, cuarta *del hombre frente al hombre*. Veamos cada una de ellas.

### 1.3.1 La enajenación ante *el producto del trabajo*

La estructuración de la sociedad bajo la finalidad del capital, plantea que todo lo humano se vea transformado en un componente de la actividad económica y, por lo tanto, supone la enajenación de los trabajadores como sujetos activos; el hombre por ello “desprovisto de capital y de rentas de la tierra, vive sólo de su trabajo, de un trabajo unilateral y abstracto, es considerado únicamente como obrero”<sup>91</sup>. Y si bien Marx principalmente para este periodo tiene en mente la figura del trabajador fabril de su época, cuando utiliza la palabra obrero, el énfasis que también se desprende va más allá de dicha alusión directa. Marx le imprime un uso que refiere a la desposesión respecto a los productos del trabajo como

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 91

<sup>91</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, *op. cit.*, p. 75. En ese sentido, *obrero* también puede estar referido a un trabajador que realice exclusivamente trabajo intelectual ya que este trabajador por estar sujeto a las condiciones arriba mencionadas igualmente solo percibirá respecto al producto de su trabajo siempre “la parte más pequeña e imprescindible del producto; sólo aquella que es necesaria para que él exista no como hombre, sino como obrero, para que perpetúe no la humanidad, sino la clase esclava de los obreros” (*ibid.*, p. 72). El producto de su trabajo no le pertenece, es propiedad privada de un “ser *otro* que yo”. Ya que al igual que el trabajador no intelectual, de todas las potencialidades que como humano el trabajador intelectual puede darle a su intelecto, el capital sólo estará interesado en aquellas que ayuden a su reproducción, no dentro del interés de las *necesidades propiamente humanas* que por lo mismo “perpetúe la humanidad”, su ser genérico, sino que se interesa por aquellas que estén sujetas o *esclavizadas* bajo la mediación de un salario, “en el salario el trabajo no aparece como un fin en sí, sino como un servidor del salario” (*ibid.*, p. 148). El interés, pues, estará puesto solo sobre aquellas potencialidades que sirvan por el contrario para perpetuar la misma estructuración social sobre las que se han generado.

efecto de la unilateralidad de los fines impuestos al mismo por el capital<sup>92</sup>. La propiedad privada va a ser entonces la condensación de la estructuración y determinaciones que impone el capital a lo social, siendo esta propiedad “el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”<sup>93</sup>. La propiedad privada va a ser para Marx aquello que impide directamente la apropiación *humana* “objetiva y real a través de su relación con otros hombres”<sup>94</sup> de los productos del trabajo. Se trata de una actividad no libre, no auto determinada, que corresponde a una lógica externa, impuesta y de espaldas a la plenitud de sus necesidades y capacidades.

“El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor. 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 objetivación del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida* del *objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación.”<sup>95</sup>

Es en el intercambio mercantil, por ejemplo, donde el extrañamiento se hace visiblemente más claro al aparecer los productos como ejemplares despersonalizados, independientes de quién los produjo. En el mercado, los productos que se intercambian no interesan como resultado -lo que Marx luego denominará- un trabajo concreto, sino como resultado de un trabajo abstracto, es decir, en la medida en que pueden despojarse de su forma útil y transformarse en ganancia para un otro distinto del trabajador. Por lo tanto, se desarrolla una indiferencia del productor hacia su trabajo concreto en la medida en que el trabajo se ha convertido en medio para crear riqueza en general dejando de pertenecer al individuo como una particularidad suya.

Bajo estas condicionantes el trabajador aparece desvinculado no solo del disfrute y apropiación de los productos del mismo sino de la direccionalidad que tenga el trabajo. Por ello, en esa situación de vulnerabilidad e incapacidad para construir un sentido propio para su vida es que “el obrero ha de luchar no sólo por su subsistencia física, sino también por

---

<sup>92</sup> Lo que más adelante se referirá como la opresión del “proletariado”.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 147.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 135.



lograr trabajo, es decir por la posibilidad, por los medios, de poder realizar su actividad”<sup>96</sup>. La enajenación respecto a los productos del trabajo pone en tal situación de extrañamiento consigo mismo al trabajador, que éste ya no se entiende por fuera de la misma relación de enajenación de la que es parte, la enajenación respecto a su actividad productiva misma.

### 1.3.2 La enajenación ante la *actividad productiva misma*

Bajo el trabajo enajenado, el hombre va a ir perdiendo su humanidad en relación a la actividad productiva misma. Ello está referido a que como humano, solo existe como *trabajador*, esto es en tanto “sus propiedades humanas, sólo existen en la medida en que existen para el capital que le es *extraño*”<sup>97</sup>. Nuevamente, de la diversidad de posibilidades humanas, un otro que le es extraño y externo, el capital, es quien unilateralmente define cuál es la potencialidad que sí debe desarrollarse y le es funcional a sus fines. Como *trabajador*, entonces, debe su existencia y su razón de ser a un otro distinto que es quien *lo hace* trabajar, “su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*”<sup>98</sup>. El trabajador se siente forzado a trabajar en una actividad en la cual no se reconoce ni encuentra una realización plena.

“De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y el atavío...lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal.”<sup>99</sup>

El ámbito de su inmediatez aparece como un refugio de libertad, la vía escapista por la cual se “huye del trabajo como de la peste”<sup>100</sup>. Es entendible entonces que el trabajador enajenado vire por ejemplo hacia la dimensión del consumo como la ficción de retomar algún control sobre su actividad material. “Comer, beber, engendrar” son actividades que reportan una satisfacción inmediata vinculada al ámbito del goce animal. La saciedad brinda un sentido de control al animal, por lo que el trabajador, en su enajenación, está

---

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>99</sup> *Loc. cit.*

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 153.

dispuesto a seguir enajenándose con tal de poder consumir más, “el alza de salarios despierta en el obrero el ansia de enriquecimiento propia del capitalista que él, sin embargo, sólo mediante el sacrificio de su cuerpo y de su espíritu puede saciar”.<sup>101</sup>

Por eso, señala Marx que si en dicha relación el capital “dejase de existir para el trabajador, deja éste de existir para sí; no tiene *ningún* trabajo, *ningún* salario”<sup>102</sup>, lo que equivale a decir que ya no cuenta con los medios para poder seguir reproduciéndose y manteniéndose como *trabajador*, como un instrumento de la producción. Y en ese sentido, no solo su utilidad como medio se vuelve irrelevante al desaparecer el fin al que servía y definía, sino que su existencia misma se vuelve innecesaria, “dado que él no tiene existencia *como hombre*, sino *como trabajador*, puede hacerse sepultar, dejarse morir de hambre, etc.”<sup>103</sup>. Se entiende así entonces el por qué el tema del despido, utilizado como amenaza siempre presente sobre el trabajador, se torna muy eficaz como fuerza intimidante para aquietar sus reivindicaciones y luchas contra las relaciones capitalistas que lo enajenan.

Nuevamente, Marx gira sus argumentaciones anteponiendo lo *abstracto* a lo *concreto*, la figura abstracta, despersonalizada y homogeneizadora de *trabajador* vs lo concreto de las necesidades de un hombre real que trabaja.

“Es, de una parte, la producción de la actividad humana como *trabajo*, es decir, como una actividad totalmente extraña a sí misma, extraña al hombre y a la naturaleza y por ello totalmente extraña a la conciencia y a la manifestación vital; la existencia *abstracta* del hombre como *hombre de trabajo*, que por eso puede diariamente precipitarse de su plena nada en la nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia.”<sup>104</sup>

El hombre es inexistente en cuanto realidad concreta corporal y espiritual por lo que con el trabajo enajenado el trabajador pierde entonces su poder de creación de un mundo acorde a sus necesidades (las del género). No puede ya afirmarse y reconocerse<sup>105</sup> en dicho mundo al perder la capacidad de establecer y direccionar conscientemente la finalidad de su trabajo.

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 71; ver también por ejemplo “el economista nos dice que todo se compra con trabajo y que el capital no es otra cosa que trabajo acumulado, pero al mismo tiempo nos dice que el obrero, muy lejos de poder comprarlo todo, tiene que venderse a sí mismo y a su humanidad,” (*ibid.*, p. 73.)

<sup>102</sup> *Loc. cit.*

<sup>103</sup> *Loc. cit.*

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>105</sup> “La unión entre los capitalistas es habitual y eficaz, la de los obreros está prohibida y tiene funestas consecuencias para ellos”. (*ibid.*, pp. 65-66.)

Recuérdese a su vez el aspecto vinculante que Marx establece en las implicancias teleológicas de toda actividad vital consciente. La enajenación, entonces, de acuerdo a Marx, se realiza tanto en un plano antropológico como ontológico. De ahí que Marx sostenga con tanta fuerza expresiva que “el trabajador pone su vida en el objeto, pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto.”<sup>106</sup>

### 1.3.3 La enajenación ante *el ser genérico*

En ese sentido, “la Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción”<sup>107</sup>, por el contrario asume sus postulados acríticamente dándola por un estado natural<sup>108</sup>. Dicha relación directa negada es de dimensiones antropológicas. La crítica a la Economía Política, por lo mismo, se plantea la tarea de poner al descubierto el carácter mistificador en el cual el trabajo ha devenido ya no como objeto para sí, sino en un otro ajeno a su productor. En su lucha, por lo tanto, el obrero no solo se juega su reproducción material sino su propia capacidad de realización de aquello que lo define como humano:

“La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico, O dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre. El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia.”<sup>109</sup>

Si recordamos lo señalado respecto a la segunda determinación referida al trabajo, veíamos que el hombre como ser genérico, al llevar a cabo su actividad vital consciente, entabla una relación teleológica con los objetos que crea. Hace de su “propia vida objeto para él” porque es capaz de marcar la direccionalidad de los fines que seguirá la acción. Es en ese sentido que Marx señala que “el hombre es un ser genérico...porque se relaciona consigo

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 139.

<sup>108</sup> “La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que recorre en la realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley”. (*ibid.*, p. 133.)

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 142.

mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y por eso libre”<sup>110</sup>. Universal y libre porque no solo toma distancia de su necesidad y subsistencia particular, sino que dicha toma de distancia le permite ser capaz de poder plantear una direccionalidad propia sobre la misma expandiendo constantemente con ello la naturaleza que se construye para sí<sup>111</sup>: “el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más universal es el hombre que el animal más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive”<sup>112</sup>. El hombre como Marx indica puede direccionar los fines de su acción para que esta naturaleza inorgánica se convierta por ejemplo en ciencia natural u objetos de arte; la naturaleza es tanto medios de subsistencia como “la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital”<sup>113</sup>. La universalidad y la libertad del hombre se quiebran por el contrario cuando se regresa a la particularidad de la necesidad:

“El trabajo enajenado 1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, 2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del *género* algo ajeno al hombre; hace que para él la *vida genérica* se convierta en medio de vida individual.”<sup>114</sup>

Con ello Marx nuevamente enfatiza que la “humanidad” se pierde para el hombre en su incapacidad misma para distinguirse de la actividad animal. Lo cual, como se ha venido exponiendo, representa no simplemente un cuestionamiento de orden moral o la denuncia de una situación de injusticia que la propia Economía Política pueda corregir o enmendar. La crítica de Marx es un cuestionamiento total y profundo a las determinaciones de vida que genera la vida económica en la sociedad capitalista como tal por el trastrocamiento a niveles antropológicos que el trabajo enajenado realiza en el hombre; todo lo cual es expresado por las categorías de la Economía Política: “la Economía Política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales”<sup>115</sup>. Por lo tanto, la humanidad del hombre se ve dramáticamente reducida a expresarse sólo a través de la satisfacción de sus necesidades primarias.

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>111</sup> Posteriormente, Marx se referirá a ello como la expansión de las fuerzas productivas.

<sup>112</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>113</sup> *Loc. cit.*

<sup>114</sup> *Loc. cit.*

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 76.

### 1.3.4 La enajenación del hombre frente al hombre

A manera de conclusión, Marx señala:

“La enajenación *del hombre respecto del hombre*. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.”<sup>116</sup>

En la enajenación del *hombre respecto al hombre*, las categorías de la Economía Política naturalizan la posición del hombre como *obrero* o como *capitalista*. En ese sentido, la existencia del hombre, al quedar reducida a una de ellas cae dentro de una “relación indiferente, exterior y casual”; sus contenidos pasan a ser irrelevantes, “son fantasmas que quedan fuera de su reino” En estas posiciones, la sociedad capitalista “no conoce al trabajador parado, al hombre de trabajo, en la medida en que se encuentra fuera de esta relación laboral”<sup>117</sup>. Por lo tanto, la explotación que realice el *capitalista* sobre el *obrero*, aparece justificadamente desapasionada, abstracta, impersonal. Con ello, las consecuencias de dicha explotación también aparecen desvinculadas del sujeto concreto que las realiza. En la abstracción de la forma, sea este *obrero* o *capitalista*, y a pesar que la vivencia de la enajenación sea marcadamente diferenciada, la direccionalidad de la actividad vital de los hombres toma la forma de un medio para una finalidad que los trasciende y de la cual no son conscientemente libres. Es por ello que al estar tanto *obrero* como *capitalista* realizando trabajo enajenado, no pueden interactuar entre sí como sujetos no enajenados.

“En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador.”<sup>118</sup>

La sociedad capitalista como totalidad sistémica se auto perpetúa ya que las formas enajenantes se presentan a los sujetos como constituyentes de los mismos. Los sujetos, por lo tanto, se conducen e interactúan entre ellos de la única manera que conocen; a través de

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 145.

su propia enajenación. Esto plantea el conocido problema de cómo es entonces posible salir de la enajenación de cómo es posible plantearse la realización de la *Aufhebung*. Al igual que Mézsarós, la respuesta señalada por Prior se encuentra nuevamente en el planteamiento ontológico presentado por Marx:

“En la perspectiva de Marx, la *Aufhebung*...es posible porque aun en las condiciones más duras e inhóspitas, la alienación no llega a ser total y no puede suprimir la manifestación del hombre en la relación, ontológicamente fundamental, en la que junto a la naturaleza es mediado por el trabajo.”<sup>119</sup>

Esta problemática aparecerá como parte de los siguientes dos capítulos de nuestra exposición dedicados al desarrollo histórico dialéctico en los *Grundrisse* y a la subsunción formal y real en el Capítulo VI (inédito) del Libro primero de *El Capital*. Nuestra propuesta será vincular el concepto de *poder creador* como fundamento ontológico de la *Aufhebung*.

#### **1.4 El *poder creador*, la enajenación del trabajo y la *Aufhebung***

En este punto, nos toca explicar la relación entre *poder creador*, alienación y *Aufhebung*. Hemos indicado, en la Introducción a esta tesis, que Marx directamente no tiene un concepto elaborado bajo ese nombre en toda su obra<sup>120</sup>. Como concepto, más bien nosotros lo tomamos de F. Perlman para darle cuerpo a un énfasis particular de las intuiciones y desarrollo teórico alrededor de una serie de conceptos que sí están en Marx como por ejemplo el de “actividad vital consciente”<sup>121</sup>. Como cierre de lo expuesto en las anteriores secciones, podemos concluir junto con Perlman:

“El trabajador literalmente aliena, enajena su poder creador, lo vende. Puesto que el poder creador se refiere a la participación consciente del individuo en la formación de su medio material, puesto que el poder de decidir está en la raíz de la creación, sería más exacto decir que el poder creador simplemente no existe para el trabajador alquilado en la sociedad capitalista. Es precisamente el poder de crear sus

---

<sup>119</sup> Prior, Ángel, *op. cit.*, p. 144. para el cotejo con Mézsarós.

<sup>120</sup> Sin embargo en los *Grundrisse*, como veremos en su momento, hay una serie de alusiones en la dirección que nosotros estamos presentando.

<sup>121</sup> Ver, *supra*, n. 55.

circunstancias lo que el trabajador vende al capitalista; es precisamente este poder del que el capitalista se apropia.”<sup>122</sup>

De la cita de Perlman quisiéramos resaltar nuevamente el vínculo entre la actividad de trabajar, la finalidad teleológica de la misma y, por lo tanto, la posibilidad para crear las circunstancias en el cumplimiento de los fines propuestos. Las relaciones sociales en la sociedad capitalista implican directamente la pérdida de la capacidad para decidir del trabajador tanto en la definición de la finalidad de su actividad productiva como en la manera de llevar a cabo dicha actividad. El poder de decisión le pertenece a un otro.

“Lo que el obrero recibe a cambio de su poder creador alienado es un “equivalente” sólo en una economía mercantil, donde el poder creador del hombre está reducido a una mercancía comerciable y es vendido como valor. A cambio de su poder creador el obrero recibe un salario o sueldo, es decir, una suma de dinero, y a cambio de ese dinero puede comprar productos del trabajo pero no puede comprar poder creador. En otras palabras, a cambio de su poder creador el trabajador obtiene cosas.”<sup>123</sup>

Como se aprecia, el concepto de *poder creador* está referido directamente a la actividad vital humana de crear consciente y activamente su medio; actividad que posibilita la autodeterminación sobre la relación con la naturaleza y con otros hombres. Todo ello para Marx a condición de que el hombre desarrolle su actividad vital a través del trabajo entendido solo como actividad genérica y nunca como simple medio para una finalidad en la cual él no participa libremente. Como hemos venido exponiendo, el “trabajo enajenado” que es inherente a las relaciones sociales en la sociedad capitalista imposibilita el libre despliegue del *poder creador* en los hombres.

Y hemos arribado a ello a partir de que Marx considera<sup>124</sup>:

---

<sup>122</sup> Perlman, Fredy, *op cit.*, p. 26.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>124</sup> Para lo cual Lukács nos recuerda en una suerte de síntesis completa que: “Lo que Marx llama especie (o género, según el contexto) es sobre todo algo en constante cambio histórico-social, algo que ni está aislado, en mortal generalidad, del proceso evolutivo, ni es una abstracción que se contraponga excluyentemente a la singularidad y la particularidad; el género-especie se encuentra subjetivamente y objetivamente, y siempre, en pleno proceso, no es nunca resultado autoidéntico de las interacciones entre comunidades humanas mayores y menores, más o menos naturales o altamente organizadas, sino siempre resultado cambiante de las mismas interacciones, hasta llegar a los hechos, los pensamientos y los sentimientos de cada individuo, contenidos mentales que desembocan todos en aquel resultado final modificándolo, construyéndolo”. (Lukács, Gyorgy, *La peculiaridad de lo estético*, Madrid: Grijalbo, 1982, Vol. II, pp. 248-249, citado por Rivero, Ángel, en: Introducción a Heller, Agnes, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Madrid: Editorial Paidós, 1996, p. 34.)

- 1) El hombre es un ser natural limitado
- 2) Como ser natural limitado tiene necesidades y capacidades que requiere satisfacer y realizar como parte de su actividad vital consciente.
- 3) El hombre es también un ser genérico, lo que lleva a su actividad vital produzca las condiciones necesarias para su existencia distintiva como miembro de un género mediante el trabajo en una forma inherentemente social.
- 4) Como ser genérico, tiene la posibilidad de producir nuevas necesidades y potencialidades en la producción reflexiva de su mundo ilimitadamente.

Es necesario recalcar nuevamente que estos puntos no representan en Marx una secuencia lineal que vaya de la propia condición limitada del hombre para alcanzar la realización de su libertad, trascendiendo dichos límites sea desarrollando o actualizando sus potencialidades. La idea de una trascendencia como realización en cualquiera de sus formas supondría una ruta a conceptos de una naturaleza humana fija o determinada, los cuales son ajenos a la propuesta de Marx. La ilimitación a la que estamos haciendo referencia es una que se afirma y se afianza por el contrario en las limitaciones humanas como fuente de la libertad humana, como Mézsarós menciona:

“Productive activity, imposed upon man by natural necessity, as the fundamental condition of human survival and development thus become identical to human fulfilment, i.e the realization of human freedom.”<sup>125</sup>

La realización de la libertad humana reposa en la necesidad del hombre de objetivar su medio y la capacidad de aplicar reflexivamente conocimiento sobre sus acciones. Todo ello adquiere realidad a través del trabajo, y por lo mismo implica que la actividad productiva esté en la posibilidad de crear algo distinto al medio que se enfrenta y hereda; por lo tanto, en el acto de crear, lleva a cabo una posibilidad que imprime una finalidad nueva a su acción frente a la que previamente le antecedió. Pero aquello que lo ha antecedido no es otra cosa que su propia historia, su propia objetivación y reflexividad previas que han establecido una serie de circunstancias (materiales y humanas) que han hecho viable o no el ejercicio de esa misma posibilidad de crear. Para Marx, y esto es muy importante no perder de vista, es la actividad productiva la única que crea las condiciones y posibilidades que le

---

<sup>125</sup> Mézsarós, István, *op. cit.*, p. 167.



facultan crear. Este punto es clave justamente para entender la apariencia de externalidad que adquieren las formas de objetivación bajo la sociedad capitalista. Cuando Marx, a propósito del extrañamiento y pérdida del objeto para el trabajador señala que:

“El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un *objeto de trabajo*, es decir, porque recibe trabajo; en segundo lugar porque recibe *medios de subsistencia*. Es decir, en primer término porque puede existir como *trabajador*, en segundo término porque puede existir como *sujeto físico*. El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto *trabajador* puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como *sujeto físico* es ya trabajador.”<sup>126</sup>

Lo que recibe el trabajador (el objeto de trabajo y los medios de subsistencia), a manera de circunstancias o conjunto de relaciones sociales enajenadas a las que se enfrenta, toman la apariencia de actuar como las causas que crean la doble servidumbre indicada. Estas se le aparecen como externas, independientes, ajenas a la voluntad del agente y ante las cuales este se ve sometido y dominado. Sin embargo, como hemos venido desarrollando durante la exposición, es la enajenación del trabajo la que hace aparecer al trabajo solo como medio y los resultados de su objetivación, como condiciones externas (expresadas en las configuraciones alrededor de las cuatro formas de enajenación descritas por Marx) dotadas de un poder sobre él y contra él mismo. Este punto es importante para ir explicitando los presupuestos que están en el concepto de *poder creador* que queremos incorporar como fundamento ontológico de la *Aufhebung*. Para ello, coincidimos con C. Gould cuando señala que:

“Para Marx la causalidad es al mismo tiempo una categoría ontológica o, con más precisión, una categoría de ontología social. Como tal, se refiere a las condiciones para cualquier posible práctica...sólo los medios humanos o lo que Marx llama trabajo, es correctamente considerado como causal. Las condiciones objetivas de acción son precisamente eso, o sea, condiciones y no causas. Además estas se vuelven condiciones para la actividad del trabajo sólo en la medida en que los agentes tiene que tomarlas en cuenta para realizar sus propósitos.”<sup>127</sup>

Gould por eso plantea que siendo los agentes los únicos donde reside la causalidad, la relación entre agentes y circunstancias siempre es asimétrica por más que estas últimas contribuyan en el resultado. La relación que establecen el sujeto y las circunstancias

---

<sup>126</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 137.

<sup>127</sup> Gould, Carol, *Ontología Social de Marx. Individualidad y Comunidad en la Teoría Marxista de la Realidad Social*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 121-122.

modifica a ambas partes, pero las circunstancias siempre serán sólo condiciones de posibilidades para la realización de los propósitos del agente. Si el agente fuese concebido como el resultado de las circunstancias previas, el agente no podría crearse a sí mismo al plantearse la posibilidad de una nueva finalidad para su acción. En ese sentido, el concepto de *poder creador* asume que siendo el agente el único sujeto causal sobre el objeto, la objetivación que realiza el agente es el único proceso autentico de auto creación y auto transformación de su mundo y de sí mismo.

A ello es lo que apunta por ejemplo la famosa Tercera Tesis sobre Feuerbach donde señala que el educador (producto y reproductor de sus circunstancias) necesita ser educado, ya que ante todo su re educación sí es algo posible porque son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias<sup>128</sup>. La *Aufhebung* en ese sentido no puede ser concebida como una etapa ya determinada en la historia a la cual finalmente se arribara producto de la crisis de su etapa predecesora. Eso sería concebir la *Aufhebung* por fuera de la misma historia, por fuera de la acción propia de los mismos hombres, y como son ellos los que, *precisamente, hacen que cambien las circunstancias*, la *Aufhebung* tendrá que ser una acción plenamente consciente y buscada por los mismos; la *Aufhebung* tendrá que estar teleológicamente asumida como un propósito de objetivación y creación del mundo<sup>129</sup>. Gould menciona:

“La autocreación abarca un proceso en que el agente, por medio de su acción causal, crea nuevas condiciones que presentan posibilidades de nuevas elecciones y propósitos, y de nuevas modalidades de acción. Además, es sólo en el ejercicio de estas modalidades de actividad que se puede decirse que el agente ha cambiado.”<sup>130</sup>

---

<sup>128</sup> “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por lo tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado.” (Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, Tercera Tesis, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *op. cit.*, Tomo I. p. 8.) Téngase presente también presente la no menos celebre “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismo, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado.” (Marx, Karl, “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en: Marx, Karl y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, URSS: Editorial Progreso, Tomo I, 1973, p. 408.)

<sup>129</sup> La problemática respecto a la acción y sujeto propiamente político encargados de llevar a cabo la revolución social y alcanzar el *Aufhebung* escapa a los propósitos de esta tesis. Nuestra propuesta es señalar en todo caso como la acción política como transformadora de la sociedad sí cuenta con una fundamentación ontológica.

<sup>130</sup> Gould, Carol, *op. cit.*, p. 127.

Entonces, retomando a Mézsarós, se desprende que la realización de la libertad no conlleva el hombre se libere de trabajar, de su actividad productiva. Por el contrario, el trabajo es la condición de objetivación que permite al hombre su auto realización y la creación de su segunda naturaleza tal como ya se ha hecho referencia. La libertad en Marx, por lo tanto, combina dos aspectos inseparables para el agente; por un lado “ser libre de” las limitaciones que enfrenta y “ser libre para” imprimir una finalidad a su acción. El hombre puede ser entonces libre de la enajenación y libre para realizar la *Aufhebung* sobre las condiciones de enajenación que enfrenta; libre para hacerse y buscarse conscientemente su libertad<sup>131</sup>. Por lo tanto, como *poder creador*, la creación abre para el agente posibilidades para la acción las cuales luego su libertad se encargará de realizar. Como posibilidad, en ningún caso el *poder creador* puede ser asociado con un contenido o determinación positiva de la direccionalidad de la acción. En este momento, por ejemplo, la expresión comunismo para referir a una sociedad humanamente emancipada, todavía no aparece con la claridad afirmativa que sí cuanta en sus escritos posteriores. Cuando Marx hace mención al comunismo en los *Manuscritos*, refiere que para que sea plena superación de las condiciones que impedían el despliegue del ser genérico y por lo tanto de todo aquello que impide el autodesarrollo del hombre, este tiene que ser ante todo superación positiva de la propiedad privada. Solo así el comunismo se puede volverse apropiación de la vida humana y por ello “la superación positiva de toda enajenación, esto es, la vuelta del hombre desde la Religión, la familia, el Estado, etc, a su existencia humana, es decir social”<sup>132</sup> Todavía bajo la influencia feuerbachiana, Marx prefiere usar la expresión “naturalismo realizado o

---

<sup>131</sup> Este bifacetismo de la libertad, el “ser libre de” y el “ser libre para”, en la noción de libertad presente en Marx, sin duda pueden ser vistos con similitud a los conceptos que, desde las bases de la tradición liberal, Isaiah Berlin, reconstruye y popularizó como “libertad negativa” y “libertad positiva”. La primera de las libertades referida a “ser libre de” restricciones para la acción, mientras la segunda de las libertades vinculada a la auto determinación y auto afirmación del individuo como agente ante sus circunstancias (Berlin, Isaiah, *Dos conceptos de libertad*, en: Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1988). Sin embargo, habrá que señalar que “En tanto producto histórico de un mismo horizonte civilizatorio, el pensamiento de Marx y la tradición liberal constituyen concepciones que parten de la valoración fundamental del individuo, entendido como sujeto; esto es, capaz de definir sentidos propios para su actividad, capaz de emanciparse de las trabas que frente a su voluntad se constituyen a la manera de un designio externo. En otras palabras, de lo que se trata es de pensar, producir y ampliar las mejores condiciones posibles para la existencia de un individuo libre. El primado de la libertad hermana a Marx y el liberalismo, pero esta consideración antropológica de partida que comparten convive con diferencias fundamentales, por ejemplo, a propósito de la consideración de las determinaciones históricas de la individualidad o la cuestión de la igualdad universal.” (del Aguila, Levy, *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx*. Tesis (Doctor), Lima: PUCP, 2013, p. 16.)

<sup>132</sup> Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, op. cit., p. 175.

humanismo”<sup>133</sup> para la realización de la libertad del “hombre real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales”<sup>134</sup> cuya actividad es expresión de su auto realización. En una suerte de síntesis global, Marx señala:

“Este comunismo es, como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo= naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resultado de la historia y sabe que es la solución.”<sup>135</sup>

Esta etapa de humanidad social no sería la libertad ni el fin de la historia, serían solamente las condiciones positivas sobre las cuales los humanos realizan su plena libertad. De ello deviene el rechazo explícito de Marx a lo que califica como *comunismo grosero* que plantea contenidos sustancialistas y homogenizadores al quehacer humano privándole al mismo del rico desarrollo diferenciado y creativo que éste puede alcanzar. Es así que una libertad como el desarrollo de una finalidad que se asuma definida a priori y por fuera del agente, sin la constante creación de nuevas posibilidades por parte de este, y por lo tanto por encima de esta marca ontológica puesta en su actividad productiva pertenece, más bien, al campo de la abstracción:

“Without this ontological frame of reference there can be no consistent historical theory; only some form of historical relativism instead, devoid of an objective measure of advance and consequently prone to subjectivism and voluntarism, to the formulation of ‘Messianic programmes’ couple with an arbitrary anticipation of their realization in the form of idealistic postulates.”<sup>136</sup>

Los *Manuscritos* dejan así una imborrable marca ontológica sin la cual no es posible entender en toda su complejidad realmente qué es lo que se enajena en el “trabajo enajenado” ni su posterior vinculación con los desarrollos teóricos que aparecerán alrededor de los conceptos de mercancía y plusvalor que trabajaremos, en los capítulos siguientes, en los *Grundrisse*, en *El Capital* (el capítulo sobre *Maquinaria y Gran Industria*) y el Capítulo VI (inédito).

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 237.

<sup>134</sup> *Loc. cit.*

<sup>135</sup> *Ibid.*, pp. 173-174.

<sup>136</sup> Mészáros, István, *op. cit.*, pp. 45-46.

## **Capítulo 2. *Grundrisse*, sociabilidad en desarrollo o el desarrollo de la libertad.**

A partir de las ideas de Gould, hemos visto en el anterior capítulo que el tema de la libertad en Max supone un sujeto capaz de agencia al establecer consciente y libremente una finalidad diferente a su condicionamiento meramente instintivo en el proceso de objetivación que emprenda (*actividad vital consciente*). A su vez, la libertad está presente en la elección del curso y la manera que tendrá la satisfacción y realización de dichos propósitos establecidos como resultado. Para ello, habíamos expuesto que siendo los sujetos los únicos con capacidad de actuar como agentes causales en una relación, lo que señalamos como *poder creador*, aparece como indesligable del mismo proceso de objetivación ya que corresponde a las posibilidades que el sujeto crea para el curso de su acción a lo largo del mismo proceso. Y siendo que en Marx el hombre solo es capaz de producir su propia naturaleza a través de su acción, entonces la libertad y la auto realización del individuo nunca podrían estar definidas y llevadas a cabo por fuera de aquella,

resultando por ello inherentes a dicha acción. Así, la libertad en Marx se convierte en un fin en sí mismo<sup>137</sup> al ser realmente inmanente a la acción humana. La libertad, en tanto punto de partida de la actividad, como en la realización de dicha actividad, plantea entonces que sea tratada como fin supremo que articule el devenir de la sociedad:

“Puesto que la libertad es la naturaleza de la actividad humana, esta actividad tiene su fin en sí misma, o sea, para realizarse plenamente siendo libre. El requisito para esta pura auto creación es que los valores lleguen a ser creados por la transformación del mundo externo, y que la libertad se logre sólo en este proceso de trabajo con la naturaleza, y a través de él, en una forma de sociedad determinada.”<sup>138</sup>

De la ontología de Marx se desprende así que la libertad resulta inherente a toda sociabilidad. No existirá sociabilidad, expresada en una forma de organización social concreta, que no cuente con algún grado de desarrollo de la libertad. Para ello, lo que plantea Marx en los *Grundrisse* es el seguimiento histórico del desarrollo de la libertad a través de analizar y problematizar tres formas sociales con la idea de determinar cuál de ellas se presenta como la más conducente para los fines de la misma. La libertad en Marx, señala Walicki “está concebida como el estándar de evaluación transcultural, el único criterio común para medir el progreso histórico entre diferentes modos de producción y diferentes sistemas sociales”<sup>139</sup>, por lo cual la clasificación histórica propuesta por Marx termina constituyendo una “historiografía de la libertad, esto es una visión amplia de la historia como un proceso dialéctico de desarrollar la libertad”<sup>140</sup>. Las tres formas de desarrollo social que Marx identifica históricamente son a) pre capitalismo, b) capitalismo

---

<sup>137</sup> En respuesta a las críticas, a propósito de las experiencias de regímenes dictatoriales, totalitarios o movimientos armados de declarada inspiración marxista acontecidos durante el siglo XX, que atribuyen a Marx un pensamiento negador de la libertad, nosotros suscribimos lo señalado por distintos comentaristas de Marx, que, por el contrario, el tema de la libertad y la emancipación de las formas sociales que impiden su realización, son transversales y preocupación central de su obra. Por ejemplo ver “Podemos afirmar sin embargo que la temática de la libertad ocupa un papel de suma relevancia para la comprensión de su obra, pues recorre el conjunto de la producción literaria de Marx desde su *Disertación de Doctorado* a los últimos capítulos del Tomo III de *El Capital*, constituyéndose en el motivo central que subyace a diversos conceptos básicos de su modo de operar teórico, como pueden serlo la temática de la emancipación humana, social y política, la teoría de la alienación y el fetichismo de la mercancía, el papel del proletariado como clase llamada a liberarse y la anticipación del comunismo como estadio del decurso histórico que posibilite nuevas relaciones humanas” (Prior, Ángel, *op. cit.*, p. 43.)

<sup>138</sup> Gould, Carol, *op. cit.*, p. 164.

<sup>139</sup> Walicki, Andrzej, “Karl Marx como filósofo de la libertad”, p. 221, en: *Critical Review, A Journal of Book and Ideas*, USA, N° 4, Vol. 2 (1988)

<sup>140</sup> *Loc. cit.*

y c) sociedad comunal. Siguiendo la clasificación planteada por Gould<sup>141</sup> tenemos el siguiente cuadro:

Cuadro 1

Desarrollo Social	Pre capitalismo	Capitalismo	Sociedad Comunal
Relaciones Sociales			
Grado de dependencia personal	Dependencia personal	Independencia personal	Individualidad social libre
Vínculo de las relaciones	Internas que son concretamente particulares	Externas que son abstractamente universales	Internas que son concretamente universales
Grado de Desigualdad de las relaciones	Desigualdad	Igualdad formal	Igualdad concreta
Grado de Individualidad	Comunidad	Individualidad y socialización externa	Individualidad comunal

Gould, C. *Ontología Social de Marx. Individualidad y Comunidad en la Teoría Marxista de la Realidad Social*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 28-29.

En Marx, estas tres formas son parte de ese *proceso dialéctico de desarrollo de la libertad* a través de la historia, sin embargo, hay que recalcar que el concepto de dialéctica en Marx no corresponde a una suerte de determinación progresiva de la historia o el despliegue de una necesidad interna (la libertad en este caso) de la misma<sup>142</sup>. Si bien Marx toma el procedimiento lógico que sigue el método dialéctico de Hegel para plantear su clasificación

<sup>141</sup> Gould, Carol, *op. cit.*, pp. 28-29.

<sup>142</sup> Para ello nosotros coincidimos con lo señalado por Prior “La existencia de textos no tangenciales en Marx perfectamente acordes con la interpretación determinista es indudable...En cualquier caso, las matizaciones que nosotros introducimos y la posibilidad nueva hacia la que nos abrimos, tienen también un apoyo textual explícitos en la obra de Marx, una, más reducida que la anterior, pero muy valiosa, tradición interpretativa al respecto y sobre todo una consideración del sentido global del pensamiento de Marx (fundamentalmente su antropología y filosofía de la historia, su tratamiento del hombre y de la sociedad futura) desde la cual el problema cobra una dimensión diferente.” (Prior, Ángel, *op. cit.*, p. 197).

de los tipos de desarrollo social, esto es, de acuerdo a Gould<sup>143</sup>, la primera etapa como una unidad inmediata o un ser en sí mismo; la segunda etapa como la negación de la misma o el no reconocimiento del sujeto en sus objetos producidos; y la tercera etapa como el reconocimiento del sujeto en los objetos que produce restableciéndose una unidad). De este modo, no suscribe los presupuestos especulativos del sistema hegeliano<sup>144</sup> ya que -según veremos- parten de distintos planteamientos ontológicos.

## **2.1 Dialéctica y mistificación en Hegel. Una diferencia entre los planteamientos ontológicos marxianos y hegelianos**

En el sistema hegeliano propuesto en la *Fenomenología*, la dialéctica es la lógica interna que sigue el desarrollo de la conciencia (el Ser) a lo largo de la historia hasta llegar a su total realización bajo la figura del Espíritu Absoluto<sup>145</sup>. Para el caso de la *Filosofía del Derecho*, será la voluntad vista como la Idea, principio universal, que en su despliegue se desprende de sus particularidades hasta hacerse consciente de su propia racionalidad inmanente y universal, alcanzando con ello formas institucionales en lo social y lo político las cuales reconoce como propias<sup>146</sup>. Lo que tenemos en Hegel por lo tanto es una racionalidad de la historia que sigue el desarrollo de la toma de conciencia de la propia conciencia acerca de su derrotero inmanente.

Sin embargo, debe quedar claro que en Hegel la conciencia que toma conciencia de sí no se trata de ninguna conciencia in mente, sino que esta no es sino una forma, la más elevada, de la lógica del Ser que es bastante más que la idea de alguna pequeña conciencia particular;

---

<sup>143</sup> Gould, Carol, *op. cit.*, pp. 34-35.

<sup>144</sup> Para ello tomamos como referencia básicamente G.W.F Hegel *Fenomenología del Espíritu*, Bogotá: Fondo de Cultura, 1993, y en menor medida *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.

<sup>145</sup> Como cuando Hegel menciona “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu. op. cit.*, p. 16).

<sup>146</sup> “Se trata de conocer, en la apariencia de lo temporal y pasajero, la sustancia que es inmanente, y lo eterno que es el presente. Porque lo racional, que es sinónimo de la Idea, entrando en su realidad juntamente con el existir exterior, se manifiesta en una infinita riqueza de formas, fenómenos y modos, y rodea su núcleo de una apariencia múltiple, en la cual la conciencia se detiene primeramente y que el concepto traspasa para encontrar el pulso interno y sentirlo palpitar aún en las formas externas”. (Hegel, G.W.F. *Filosofía del Derecho, op. cit.*, p. 34.)



es más bien la Idea. Dicho esto, lo importante para nuestra exposición es resaltar que este desarrollo de la conciencia sobre sí no corresponde a una necesidad solo lógica sino ontológica<sup>147</sup>. En la *Fenomenología*, por ejemplo, Hegel parte de tomar como categoría ontológica el Ser, cuya identidad como tal tiene que surgir en la relación que establece un otro distinto que no es él. Su propia condición de Ser por ello estará determinada por cómo conciba a aquello que es diferente a él, ya sea enfrentándosele como distinto o reconociéndose en ello como suyo. A partir de ahí es que puede surgir una lógica inmanente a dicho movimiento. Hegel asume ontológicamente que el Ser, en la experiencia de conocerse, atravesará el drama de negarse a sí mismo pero finalmente ha de llegar a su plena reconciliación<sup>148</sup>; para lo cual el Ser lógicamente tendrá que atravesar un proceso dialéctico de tres momentos a) el ser en sí, b) ser para otro, y c) ser en sí y para sí. Es en ese sentido que la historia, como campo de despliegue del Ser, adquiere un rumbo pre determinado.

El ser en sí mismo, ese “saber de lo inmediato o de lo que es”<sup>149</sup> o “primer universal”<sup>150</sup> vinculado a una certeza primaria de sí, sin embargo, lleva implícito el reconocimiento de que el Ser se encuentra determinado por un otro que le es externo y se le presenta como objeto. Sujeto y objeto al aparecer como realidades diferenciadas y auto referidas a su propia identidad auto excluyente, contradictoriamente indican que la propia identidad del Ser se encuentra en relación con aquello que lo determina, lo niega y establece su limitación<sup>151</sup>. En ese sentido, el ser en sí mismo rompe su unidad al dejar su relación de

---

<sup>147</sup> “Dicha lógica, que es el pensamiento de sí mismo de lo absoluto, resulta, por lo tanto, una ontología; concilia el ser (y de ahí su carácter óntico) y el logos (de ahí su carácter lógico): es el ser como logos y el logos como ser.” (Hyppolite, Jean, *Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu en Hegel*, Madrid: Ediciones Península, 1974, p. 527). De manera similar Gould lo plantea “Para Hegel la lógica es ontología, o sea, las categorías de la lógica son las categorías del Ser, puesto que, para él, el pensamiento es Ser y el Ser es pensamiento. Así, Hegel concibe el Ser como la Idea misma, como un objeto de su propia conciencia. Y él ve la lógica como la forma del proceso, mediante el cual la Idea llega a conocer el Ser como idéntico a ella” (Gould, Carol, *op cit.*, p. 31.)

<sup>148</sup> “Esta exposición versa solamente sobre el saber que se manifiesta...como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma es.” (Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, *op cit.*, p. 54.)

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>151</sup> “Si nosotros reflexionamos acerca de esas diferencias, vemos que ni el uno ni el otro son en la certeza sensible solamente como algo inmediato, sino, al mismo tiempo, como algo mediado; yo tengo la certeza por

inmediatez consigo mismo para volcarse a establecer una relación de apropiación o rechazo con ese otro. El ser en sí se ve negado como unidad, y en su búsqueda de una nueva definición de lo que es, pasa a transformarse en un ser para otro, busca su libertad original al negar aquello que aparece negándolo. Y como ser para otro, se exterioriza, se pone como objeto para otro. El Ser se engaña constantemente al tomar a ese otro que aparece determinándolo por fuera como totalmente extraño y ajeno. En términos de Hegel se enajena y sin embargo la serie de enajenaciones por las que atraviesa son parte de su propio devenir. Y solo a través de enajenarse, de establecer la conciencia una mediación consigo misma, es que le es posible volverse autoconsciente<sup>152</sup>. Por medio del extrañamiento, el Ser adquiere realidad objetiva y el impulso para su movimiento. El momento final llega por lo tanto cuando el Ser finalmente recobra su libertad al tomar plena conciencia que tal separación entre sujeto y objeto no proviene de una realidad externa al propio Ser sino más bien de una auto separación que conforma una sola unidad, el ser en sí y para sí<sup>153</sup>.

Aquello que en Hegel es la lógica que sigue un proceso de toma de conciencia, en Marx, por el contrario, es la dialéctica como el método para analizar el desarrollo de la actividad teórica-práctica de los individuos concretos y sus formaciones sociales, en la medida que estos mismos individuos concretos pueden reflexionar y entender en qué consiste dicha actividad teórica-práctica que han realizado. Como movimiento dialectico, aquello que en Hegel es enajenación, Marx lo desarrolla como actividad de objetivación; esto es, la característica intrínseca de la actividad del sujeto que necesita mediarse por medio de los objetos que crea y sin los cuales no puede llegar a conocerse y reconocerse: una ontología del ser social. Y de acuerdo a lo expuesto en el capítulo anterior, en Marx, el proceso de objetivación se convierte en enajenación solo cuando los productos o la actividad misma se vuelven extraños para quien la realiza. Para ello, señalamos que los productos de la objetivación en Marx son algo que puede ser o no según determinadas condiciones

---

medio de otro, es precisamente la cosa; y ésta, a su vez, es en la certeza por medio de otro, que es precisamente el yo.” (*ibid.*, p. 64.)

<sup>152</sup> “En efecto, la mediación no es sino la igualdad consigo misma en movimiento o la reflexión en sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o, reducida a su abstracción pura, el simple devenir” (*ibid.*, p. 17.)

<sup>153</sup> “Es para sí solamente para nosotros, en cuanto que su contenido espiritual es engendrado por él mismo; pero en cuanto que es para sí también para sí mismo, este auto engendrarse, el concepto puro, es para él, al mismo tiempo, el elemento objetivo en el que tiene su existencia; y de este modo, en su existencia, es para sí mismo objeto reflejado en sí.” (*ibid.*, p. 19.)

históricas, porque como venimos exponiendo, la agencia del individuo esta ontológicamente vinculada a su capacidad de ejercer *poder creador*, esto es, al producto siempre contingente de sus elecciones basadas en las posibilidades generadas sobre las circunstancias que enfrenta. Posibilidades y contingencias siempre de individuos capaces de definir una direccionalidad nueva a su devenir.

Esto no quiere decir que en Hegel el desarrollo dialéctico de la conciencia sea ajeno a una dimensión social e histórica, por el contrario, el desarrollo de la conciencia se realiza a través de una dimensión social histórica (la realidad objetiva del Espíritu). A la libertad solo le es posible realizarse a través de individuos socializados y prácticas institucionalizadas. Sin embargo, a pesar que la libertad aparece como resultado de la toma de conciencia de la experiencia social, en Hegel, la direccionalidad de dicho desarrollo sí se ubica como pre determinada. Esto es, la dimensión social e histórica es como el gran escenario en la cual un conjunto de categorías (Ser, Idea) definidas por fuera de la libertad individual escenifica su propio proceso de auto desenvolvimiento y auto conocimiento<sup>154</sup>. En ese sentido, como lo hace notar Casuso, la racionalidad presente en la filosofía social y política de Hegel se encuentra constituida teleológicamente<sup>155</sup>. Por ejemplo, en términos de la *Filosofía del Derecho*, el desarrollo de la libertad encuentra en la figura del Estado Moderno el lugar final donde arriba la voluntad particular convertida en la Idea<sup>156</sup>. Todo

---

<sup>154</sup> “Como elevación del yo singular al yo de la Humanidad, es en su significación más profunda lo que Hegel llama cultura (*Bildung*). Pero no se trata solamente de la cultura del individuo, sino que es también un momento esencial del Todo, de lo Absoluto. En efecto, si lo Absoluto es sujeto y no únicamente substancia, constituye su propia reflexión sobre sí, su devenir autoconsciente como conciencia del espíritu, de manera que cuando la conciencia progresa de experiencia en experiencia, con lo que amplía su horizonte, el individuo se eleva al plano de la Humanidad, pero al mismo tiempo la Humanidad pasa a ser consciente de sí misma. El espíritu se convierte en la conciencia de sí del espíritu.” (Hyppolite, Jean, *op. cit.*, p. 41.)

<sup>155</sup> “Tal racionalidad en la que descansa la integración es una meta que debe ser realizada, y el lugar donde Hegel ve que pueden determinarse los grados de desarrollo y realización de esta racionalidad concreta –y en esto concuerda con Montesquieu– es en el espíritu de las leyes, esto es, en la constitución. En este punto parecen coincidir Robert Williams y Ludwig Siep, a saber, en la afirmación de que la filosofía social y política de Hegel está constituida teleológicamente, por lo que las relaciones sociales se ordenan según el grado de libertad en ellas realizado y la conciencia de tal libertad. La integración en Hegel se refiere, según la afirmación de Siep, al ‘asentimiento explícito e implícito a normas, entre las que se encuentran los derechos y pretensiones de los individuos.’” (Casuso, Gianfranco, “Libertad e inclusión. Reflexiones sobre el concepto de integración política en Hegel”, pp. 22-23, en: *Areté Revista de Filosofía*, Lima, Vol. XXII, N° 1 (2010)

<sup>156</sup> “El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad patente, claro por sí mismo, sustancial, que se piensa y se conoce, y que cumple lo que él sabe y como lo sabe. En lo Ético, el Estado tiene su existencia inmediata; y tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad.” (Hegel G.W.F, *Filosofía del Derecho. op. cit.*, §257. p. 212.). O por ejemplo ” Para el institucionalismo ético de

ello a pesar que desde Hegel es posible argumentar que, por ejemplo, el Estado Moderno es expresión y consolidación de la Idea en un punto específico de la historia pero que de ninguna manera se agota en su forma particular. El Estado Moderno solo sería el cierre de un círculo que a su vez genera el inicio de otro<sup>157</sup>.

Sin embargo, desde Marx, no podríamos señalar que en Hegel los hombres desarrollan su propia historia, como algo surgido por entero de su capacidad libre como agentes, más bien estos aparecen como vehículos del Ser; los hombres actúan, crean institucionalidad política y social sí, pero siguiendo un guion. Si tomamos el ejemplo del *amo y el siervo* en la *Fenomenología* tendremos que el amo es esencial para el siervo como el siervo lo es para el amo en el proceso de constitución y de toma de conciencia de cada quien. Solo enajenándose a través del amo el siervo descubre quién es y viceversa. Dominación y subordinación como conceptos lógicamente interdependientes forman una relación social. Sin embargo, lo que aparece como un vínculo lógico de conceptos es extrapolado en Hegel, como una figura del Espíritu, a una relación externa y pre definida en la cual esta aparece constituyendo a las partes y no que sean por el contrario los agentes los que constituyen la misma. Recuérdese sino *La Sagrada Familia* en la que a través del ejemplo de “la fruta” Marx parodia el proceder de la “filosofía especulativa” que busca hacer calzar los objetos concretos particulares (“las manzanas, peras, etc”), con “un lugar determinado en el proceso vital de la fruta absoluta.”<sup>158</sup>

---

Hegel, el camino de realización de la libertad, efectuado en la experiencia concreta de los agentes particulares, conduce necesariamente a la identificación de estos con la voluntad y los fines del Estado. De este modo, todo lo que es y constituye al agente particular (su búsqueda de reconocimiento y bienestar particular o colectivo, sus preocupaciones y reflexiones morales más elevadas y universales, e incluso sus propios instintos está adecuado al sistema de leyes e instituciones que conforman el Estado” (Arenas, Fabricio, *Subjetividad, sociedad civil y la posibilidad de una ética para los tiempos modernos. Una interpretación de la «Filosofía del Derecho» de Hegel*. Tesis (Magíster) PUCP, 2011, p. 59.)

<sup>157</sup> “Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular.” (Hegel, G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, Introducción, § 15, 2005, pp. 117-118.)

<sup>158</sup> “Vuestro interés principal es, precisamente, demostrar la unidad de la fruta en todas sus manifestaciones, manzana, pera, almendra, etc.; probar, por consecuencia, la conexión mística de estas frutas y hacer ver cómo, en cada una de esas frutas, la fruta se realiza gradualmente y, por ejemplo, pasa necesariamente de su estado de almendra a su estado de pera. El valor de las frutas individuales no consiste, pues, en sus propiedades naturales, sino en su propiedad especulativa, que les asigna un lugar determinado en el proceso vital de la

En Hegel, es la relación social la que se presentaría como generadora de relaciones causales entre los individuos. Y si bien en Marx, los individuos no se desarrollan y cambian por fuera de sus relaciones, como agentes que son, pueden sobre todo ejercer su capacidad creadora, su *poder creador*, para actuar causalmente sobre sus circunstancias y crear las posibilidades para nuevas y distintas relaciones en las que ellos se vean por igual transformados en algo distinto y nuevo. Los seres humanos pueden ejercer una intencionalidad sobre su acción y por lo tanto auto determinarse; pueden ejercer esa “actividad vital libre” de la cual Marx hacía mención tempranamente en los *Manuscritos* para definir los fines que esperan conseguir con su actividad. Nuevamente la centralidad del trabajo y su inmanente contenido teleológico se aprecia como clave para entender la libertad en Marx<sup>159</sup>. Desde la ontología del ser social, los hombres, en tanto agentes, aparecen como portadores de *poder creador* al ser parte de la objetivación que realizan y por lo tanto su identidad no es mero producto de sus relaciones. Todo ello lo lleva a Marx a recalcar que:

“Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo.”<sup>160</sup>

Para Marx, entonces, el desarrollo de la libertad, auto determinación y auto conciencia son vistas en Hegel como resultado del pensamiento en tanto ha sido una abstracción la que ha asumido a priori sus contenidos. Su desarrollo y movimiento por lo mismo estarán enmarcados dentro de los propios límites señalados por la abstracción<sup>161</sup>. Marx, sitúa en

---

fruta absoluta... A esta operación se la llama, en lenguaje especulativo, comprender la substancia como sujeto, como proceso interior, como persona absoluta, y esta comprensión constituye el carácter esencial del método hegeliano”. (Marx, Karl, y Friedrich Engels, *La Sagrada Familia*, Buenos Aires: Editorial Claridad, 1971, p. 75.)

<sup>159</sup> A propósito de ello Prior menciona “Marx encuentra en el trabajo el concepto que permite la síntesis entre necesidad y libertad, hasta el punto de que, frente a la definición hegeliana del Estado como encarnación de la libertad racional, se sitúa el trabajo en cuanto actividad consciente y libre (no así su forma alienada) como libertad real.” (Prior, Ángel, *op. cit.*, p. 165.)

<sup>160</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 21-22.

<sup>161</sup> Recuérdese en la *Crítica de la dialéctica hegeliana y de la filosofía de Hegel en general* de los *Manuscritos* donde Marx ya mencionaba por ejemplo “ Toda la historia de la enajenación y toda la revocación de la enajenación no es sino la historia de la producción del pensamiento abstracto, que constituye el verdadero interés de esta enajenación y de la superación de esta enajenación, es la oposición de en sí y para sí, de conciencia y autoconciencia, de objeto y sujeto, es decir, la oposición, dentro del pensamiento mismo.” (Marx, Karl, *Manuscritos económico filosóficos*, *op. cit.*, pp. 229-230.)

cambio, el trabajo de construcción de conceptos y abstracciones como un proceso a posteriori que sintetiza algo ya formado. Aquello que Marx define como lo “concreto”:

“Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida.”<sup>162</sup>

La experiencia histórica de un conjunto de circunstancias específicas recién se podrá entender y hacer inteligibles *a posteriori* reconociendo las determinaciones en juego que dan forma a las circunstancias. El conocido pasaje del “búho de Minerva”<sup>163</sup> en la *Filosofía del Derecho* podría hacernos pensar que Hegel también comparte una postura similar, sin embargo Gould nos recuerda, que es la Idea la que plantea su necesidad como un a priori, ya que es en su exteriorización, cuando crea realidad y conciencia:

“Para Hegel, por otro lado, el terreno para el método retrospectivo no es la eventualidad, sino la necesidad. La reflexión filosófica es el momento de la autoconciencia de la Idea y por lo tanto es esencialmente el reconocimiento por la Idea de su propia necesidad...Para Hegel, la reflexión filosófica sobre la historia está por lo tanto, siempre ligada a una determinada etapa de la auto objetivación de la Idea, por eso no puede trascenderla.”<sup>164</sup>

De acuerdo a Gould entonces, sería la necesidad de la Idea puesta por delante de la historia la que realiza el análisis retrospectivo de la misma y por ello el pensamiento no podría trascender aquello mismo que conoce y le da sentido. La necesidad de la Idea sería la que pondría la pauta y condicionaría el desarrollo del pensamiento, moviéndose este siempre cobijado en ella.

## 2.2 El método dialéctico marxiano en los *Grundrisse*: el método de lo concreto

---

<sup>162</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 21.

<sup>163</sup> “Al decir, aún, una palabra acerca de la teoría de cómo debe ser el mundo, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo surge por primera vez en el tiempo, después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto, que el concepto enseña, la historia lo presenta, justamente, necesario; esto es, que primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él crea a este mismo mundo, gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claroscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y en la penumbra no se le puede rejuvenecer, sino sólo reconocer: el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo.” (Hegel, G.W.F. *Filosofía del Derecho*, *op. cit.*, pp. 36-37.)

<sup>164</sup> Gould, Carol, *op. cit.*, p. 61.

El método de análisis de la realidad social, como se ha venido mencionado, tiene en Marx una entrada distinta y lo entiende como:

“La totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y representaciones, sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos.”<sup>165</sup>

Marx equipara esta forma de dar cuenta de la realidad como “el método científico correcto”<sup>166</sup>, esto es, partiendo de lo fenomenológicamente diverso, de la “diversidad caótica” que para el investigador es “punto de partida también de la intuición y la representación”<sup>167</sup>, lo concreto sensible, el investigador analíticamente arriba a categorías más simples y abstractas. De ahí, señala Marx, se emprende el camino de retorno: de las categorías abstractas, aquellos elementos explicativos que el análisis ha logrado formular e identificar (por ejemplo, la mercancía), se desciende hasta lo “concreto espiritual”<sup>168</sup>, que es la reconstrucción conceptual de la realidad empírica luego de haber pasado por el proceso de abstracción. Lo contrario sería un a priori que condiciona la investigación y espera su validación a través de la misma. Toda investigación se gesta dentro de un marco conceptual referencial sobre el cual el investigador “se apropia el mundo del único modo posible”<sup>169</sup>. En ese sentido, lo concreto es “un producto del pensamiento”<sup>170</sup>. Pero se entiende que aquel proceso de investigación, como “producto del trabajo de elaboración”<sup>171</sup> mismo, es la manera en que el pensamiento hace inteligible lo concreto, y de ninguna manera lo crea. Por ello:

“El método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, es reproducirlo como un

---

<sup>165</sup> Marx, Karl, *Grundriss*, Vol. I, *op. cit.*, p. 22.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 21. Tómese en cuenta que Marx pertenece también a una época en la cual la aceptación de una teoría estaba en relación a cuán “científica” fuese.

<sup>167</sup> *Loc. cit.*

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>169</sup> *Loc. cit.*

<sup>170</sup> *Loc. cit.*

<sup>171</sup> *Loc. cit.*

concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.”<sup>172</sup>

El análisis del proceso histórico aparecerá por lo tanto en Marx como “totalidad concreta,” concentrando ahí el núcleo conceptual del cual se desprende la plausibilidad de analizar las distintas etapas de desarrollo de los modos de producción y recomponer la realidad dialécticamente. Producto de este método es que Marx arriba a un “concreto espiritual” conformado por tres etapas del desarrollo social, que, al estar situado desde la sociedad capitalista de su tiempo, le permite mirar en simultáneo al pasado y las posibilidades hacia el futuro:

“La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúan arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena. La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono.”<sup>173</sup>

La “sociedad burguesa”, entonces, cuenta con una génesis, la cual a Marx le es importante dejar en claro en su contraste con la época que está viviendo. Marx crítica una y otra vez<sup>174</sup> la mistificación que hacen los llamados “economistas burgueses” de las relaciones sociales y económicas propias del capitalismo:

“Consideran al capital como una forma productiva eterna y conforme a la naturaleza (no a la historia), tratan siempre de justificarlo tomando las condiciones de su devenir por las condiciones de su realización.”<sup>175</sup>

En otras palabras, los llamados “economistas burgueses” no distinguen entre el carácter social general del proceso de trabajo (relación hombre-naturaleza, trabajo como creación de sentido y vida) y la forma social del trabajo específica en su realidad histórico-social (que, para el caso del capitalismo, ese mismo poder de creación de sentido y vida, queda

---

<sup>172</sup> *Loc. cit.*

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>174</sup> Como por ejemplo desde el inicio de la Introducción: “A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII – que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales y, por otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI- se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia.” (*ibid.*, pp. 3-4.)

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 421.



subsumido al proceso de valorización del capital). El análisis del proceso histórico, en ese sentido, le permite a Marx dilucidar las múltiples determinaciones en juego en la síntesis que representa lo concreto en la sociedad capitalista. En contra de la mencionada naturalización:

“El proceso histórico consistió en la separación de elementos hasta entonces ligados: por consiguiente, su resultado no consiste en que uno de los elementos desaparezca, sino en que cada uno de ellos aparezca en una relación negativa con lo otro, el trabajador libre (en cuanto posibilidad), por un lado, el capital (en cuanto posibilidad), por el otro. La separación con respecto a las condiciones objetivas de las clases que se ven transformadas en trabajadores libres debe igualmente aparecer en el polo contrapuesto como autonomización de estas condiciones.”<sup>176</sup>

En ese sentido, los *Grundrisse* inician tomando nuevamente una afirmación ontológica clara en la producción como concepto vertebrador.

“Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida.”<sup>177</sup>

Para ello, Marx hace escarnio una vez más de lo que considera *robinsoneadas* (la mistificación de un individuo aislado que produce por fuera de la sociedad). Con ello, recalca que toda producción, en tanto socialmente determinada (pasado, presente y futuro), puede ser vista en su aspecto más general o esencial<sup>178</sup> (un sujeto que produce; un objeto sobre el que recae la producción; un instrumento de producción, “aunque ese instrumento solo sea la mano”<sup>179</sup>; un trabajo acumulado sobre el cual toda producción se sustenta); o en su aspecto más concreto y específico<sup>180</sup>. Lo importante para el interés de nuestro problema de investigación es que ello deja entrever, desde el inicio de los *Grundrisse*, un rasgo fundamental ya señalado de la ontología social de Marx vinculado con el *poder creador* que estamos desarrollando. Como indica Dussel:

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 465.

<sup>177</sup> *Loc. cit.*

<sup>178</sup> “Todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales, pero las llamadas condiciones generales de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción.” (Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 8.)

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>180</sup> “Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y relaciones reciprocas determinadas de estos diferentes momentos.” (*ibid.*, p. 20.)

“Para Marx (en su materialismo histórico) el sujeto (necesitado o productor) funda a la materia en su esencia (como contenido consumido de la necesidad o como con-lo-que consumido constituye el objeto producido); el sujeto histórico es anterior; el sujeto es el a priori de la materia. Primero está el sujeto histórico como trabajo, y después está la naturaleza como materia, éste es el concepto del materialismo histórico o productivo. Si la materia (como masa física, astronómica, cosmológica) es anterior al sujeto histórico (materialismo ontológico, cosmológico, intuitivo o ingenuo) es cuestión secundaria para Marx.”<sup>181</sup>

Como se expuso con anterioridad, el carácter social del sujeto como agente que establece relaciones causales con su medio y circunstancias, es determinante para entender integralmente la propuesta de Marx. Entonces, desde la crítica frontal que realiza Marx a la sociedad capitalista de su tiempo puede, primero, mirar al pasado para analizar históricamente el proceso de gestación y naturalización que han seguido las formas de alienación y explotación; y segundo, nuevamente a partir y desde la propia dinámica del capitalismo, vislumbrar cómo debería ser una sociedad que ha superado (*Aufhebung*) dichas formas de alienación y explotación en la cual los hombres sean libres para definir, realizar y reconocerse en los contenidos producto de sus acciones.

“Este análisis correcto lleva asimismo a puntos en los cuales, *foreshadowing* el movimiento naciente del futuro, se insinúa la abolición de la forma presente de las relaciones de producción. Si por un lado las fases preburguesas se presentan como supuestos puramente históricos, o sea abolidos, por otro las condiciones actuales de la producción se presentan como aboliéndose a sí mismas y por lo tanto como poniendo los supuestos históricos para un nuevo ordenamiento de la sociedad.”<sup>182</sup>

La historia aparece entonces aconteciéndose por etapas, las mismas que siguen un movimiento interno propio marcado no por una necesidad externa o de carácter natural, sino por la propia acción de los individuos. Nuevamente encontramos que es en la actividad productiva en sí, donde se encuentran para Marx las posibilidades para el sujeto de ser “libre de” y “libre para”.

---

<sup>181</sup> Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, México: Siglo XXI, 1991, p. 36-37.

<sup>182</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 422.

### 2.3. Las etapas del desarrollo histórico

La conocida analogía que hace Marx respecto a que “la anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono”<sup>183</sup> tal vez permita presentar su interés por plantear un desarrollo histórico y las etapas que le corresponderían. En ese sentido, como tantos comentaristas ya lo han hecho notar, el análisis que plantea Marx no es estrictamente histórico y no busca ser fiel a una secuencia descriptiva u orden de sucesión de las distintas estructuras sociales<sup>184</sup>. Por ejemplo, en su presentación Marx pone un énfasis mayor en rastrear los procesos de separación (*Trennung, Spaltung, Scheidung*) acontecidos en las comunidades pre capitalistas antes de concentrarse en analizar a profundidad la “unidad” de las mismas. Posesionado desde el análisis de la sociedad capitalista, y en clave de lectura dialéctica de largo aliento, las formas pre capitalistas aparecen como formaciones inacabadas de la misma. Lo fundamental sigue siendo la experiencia concreta de explotación y dominación en la sociedad capitalista, que exige ser desmitificada y desnaturalizada mediante la clarificación de cómo ha llegado a ser lo que es. Así, la cuestión de la *objetividad histórica*, como respaldo para una teoría de la historia igualmente *objetiva*, termina siendo un pseudo problema en Marx. Ese es el punto central desde donde parte la famosa “anatomía del hombre”.

Por otro lado, es cierto también que justamente dicho énfasis en los procesos de disolución de las sociedades pre capitalistas en su movimiento hacia la sociedad capitalista acarree el riesgo de mal interpretar las etapas del desarrollo histórico en cuestión como otra filosofía de la historia al servicio de una “gran narrativa” del capitalismo. Ante ello, nos queda nuevamente regresar a situarnos en el método de “lo concreto”, para desde ahí, desde su movimiento dialéctico, emprender el análisis de la necesidad y la posibilidad de dicho desarrollo histórico. Como lo señala Bermudo:

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>184</sup> Ver por ejemplo Hobsbawm, Eric, *Formaciones económicas precapitalistas*, México: Siglo XXI, 2009 o Basso, Luca, “Between Pre-Capitalist Forms and Capitalism: The Problem of Society in the Grundrisse”, pp. 331-345, en: Bellofiore, Riccardo, y otros, *In Marx’s Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*, Vol. 48 (2013).

“La necesidad es la expresión de la racionalidad del mundo. Se trata de una racionalidad nueva: no se trata de afirmar que “todo lo que es, es por necesidad (racional)”, sino de que “todo lo que es, es necesariamente”. O sea, no hay una racionalidad abstracta, unas leyes abstractas que justifican la existencia inevitable de todo lo existente; al contrario, se trata de que todo lo existente existe por una necesidad concreta, puede ser explicado como necesario en el marco de una realidad concreta, de la práctica concreta. La posibilidad expresa el carácter subjetivo concreto. Lo que existe, existe sólo en la medida en que es posible su existencia. La posibilidad niega el carácter absoluto de una necesidad abstracta, formal, especulativa, para afirmar su carácter concreto, práctico. Por ejemplo, en el marco de la teoría marxista la revolución proletaria es necesaria como determinación del desarrollo de la producción: pero su necesidad no es abstracta, no se impone inapelablemente como dogma...sólo se realizará esa revolución cuando sea posible”<sup>185</sup>.

La sociedad capitalista, por lo tanto, como conjunto de relaciones sociales situadas históricamente, es expresión de una práctica concreta, actividad humana a fin de cuentas, y no el devenir de una necesidad abstracta o formal que aparece por fuera de dicha práctica. Lo mismo aplica para las posibilidades de su disolución. Esto último solo puede ser explicado, justificado y buscado, desde las propias condiciones generadas al interior de su determinación. El método dialéctico de lo concreto, al buscar explicar más no describir, se sitúa dentro de la inmanencia del movimiento que sigue la práctica concreta en tanto necesidades y posibilidades que el mismo movimiento de dicha práctica va haciendo surgir.

### **2.3.1 Primera etapa del desarrollo histórico: sociedades pre capitalistas<sup>186</sup>**

De acuerdo al proceso dialéctico empleado por Marx, esta primera etapa -habíamos señalado siguiendo a Gould- forma una unidad inmediata (o el ser en sí mismo). El individuo respecto a la comunidad aparece “como dependiente, y formando parte de un todo mayor”<sup>187</sup>. Marx señala que “está implícito en sus supuestos que el individuo no llega a ser independiente de la comunidad”<sup>188</sup>, por lo cual los componentes identitarios del individuo aparecen adscritos a este, encontrándose determinados dentro de la comunidad;

---

<sup>185</sup> Bermudo, Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Madrid: Península, 1975, p. 12.

<sup>186</sup> Si bien Marx hace mención a formas particulares de sociedades pre capitalistas (greco-romana, germánica, asiática, inca, etc.) nos interesa más bien presentar rasgos comunes a todas ellas que nos permitan facilitar una mejor exposición de cara al tema que venimos desarrollando.

<sup>187</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 4.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 446.

son características supuestas al interior de la misma comunidad, las cuales le asignan una función o ubicación social definida, concreta y particular.

“Los individuos, aun cuando sus relaciones aparezcan como relaciones entre personas, entran en vinculación recíproca solamente como individuos con un carácter determinado, como señor feudal y vasallo, propietario territorial y siervo de la gleba, etc., o bien como miembro de una casta, etc., o también como perteneciente a un estamento, etc.”<sup>189</sup>

Por eso, indica Marx, las bases de la apropiación para esta etapa están mayormente sustentadas en los vínculos primarios establecidos al interior de la comunidad. La comunidad, en su particularidad como entidad orgánica en sí misma establece de manera directa las formas que siguen la división social del trabajo y cómo sus miembros hacen viable su propia reproducción a través de ella.

“La comunidad de sangre, de idioma, de costumbres, etc., es el primer supuesto de la apropiación de las condiciones objetivas de su vida y de la actividad de auto reproducción y de objetivación de ésta”<sup>190</sup>

Los modos de apropiación por lo tanto aparecen ante los miembros de la comunidad no como producto de su propia creación o intervención, sino como una realidad natural que se extiende indefinida y estable en el tiempo.

“La apropiación real a través del proceso de trabajo ocurre bajo estos supuestos, los cuales no son ellos mismos productos del trabajo, sino que aparecen como los supuestos naturales o divinos de éste.”<sup>191</sup>

En ese sentido, la desigualdad de los vínculos de reciprocidad (“señor feudal y vasallo, propietario territorial y siervo de la gleba, etc.”) plantea un sistema de dominación basado también en criterios particulares y naturales. El universo de justificaciones de dicha dominación y desigualdad encuentra su sustento en la prolongación o reavivamiento de la tradición. La dominación se presenta como legítima no en tanto sea percibida y aceptada como justa sino como natural. Por ello, es que Marx a su vez señala que el pleno desarrollo de las capacidades humanas para esta etapa se encontrará limitado por la propia unidad

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>191</sup> *Loc. cit.*

particular que representa la comunidad<sup>192</sup>. Dado un espectro cerrado de posibilidades para las capacidades humanas, la ampliación de dichos límites vía un mayor desarrollo de las mismas, implica no solo un cuestionamiento total a la unidad como tal sino que su transformación, “representa decadencia y ruina”<sup>193</sup> para la comunidad. Se trata de un sistema de dominación cuya legitimidad prevalece manteniendo adscritos a los individuos a determinadas funciones sociales:

“Pueden darse aquí grandes desarrollos dentro de un ámbito determinado. Los individuos pueden aparecer como grandes. Pero no hay que pensar aquí en un desarrollo libre y pleno, ni del individuo, ni de la sociedad, pues tal desarrollo está en contradicción en la relación originaria.”<sup>194</sup>

Sin embargo, aun tratándose de un sistema de dominación y de vínculos de reciprocidad desiguales con las características indicadas, Marx destaca, como un aspecto principal a comparar luego con la segunda etapa referida al desarrollo capitalista, que existe una unidad entre la fuerza de trabajo y sus condiciones objetivas. Lo que presenta esta etapa es que aun no tratándose de individuos plenamente libres, ni su actividad ni el producto de la misma se les presentan a los individuos como extraños y ajenos a pesar que la apropiación esté mediada por la comunidad.

“En todas estas formas en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico y, por consiguiente, el objetivo económico es la producción de valores de uso, la reproducción del individuo en aquellas relaciones determinadas con su comunidad en las que él constituye la base de ésta, hay 1) apropiación de la condición natural del trabajo... no a través del trabajo, sino como supuesto del trabajo. El individuo se comporta con las condiciones objetivas del trabajo simplemente como con algo suyo, se comporta con ellas tratándolas como naturaleza inorgánica de su subjetividad...2) este comportamiento con el suelo, con la tierra como propiedad del individuo que trabaja... tiene en la propiedad de la tierra un modo objetivo de existencia, que constituye un supuesto de su actividad.”<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> “Un estado determinado del desarrollo de las fuerzas productivas de los sujetos que trabajan, al cual corresponden relaciones determinadas de los mismos entre sí y con la naturaleza: a eso se reduce en última instancia su entidad comunitaria.” (*ibid.*, p. 456.)

<sup>193</sup> Líneas arriba Marx ya había hecho mención que “si el individuo cambia su relación con la comunidad, cambia de este modo a la comunidad y actúa en forma destructiva sobre ella, así como sobre su supuesto económico” (*Ibid.*, p. 446.)

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>195</sup> *Ibid.*, pp. 444-445.

En esta etapa, los individuos establecen a través de la comunidad una relación de reconocimiento con sus condiciones objetivas de trabajo lo que les permite a su vez establecer relaciones de propiedad sobre los medios de producción (la agricultura en este caso)<sup>196</sup>. El producto del trabajo recae por lo tanto directamente en la reproducción del individuo, y como señala Dussel, “siendo el sujeto de apropiación idéntico con el sujeto comunitario”<sup>197</sup> la unidad de la comunidad se preserva. En la comunidad recae por lo tanto la existencia objetiva-subjetiva del individuo, el cual “aparece originalmente como un ser genérico”<sup>198</sup>. Este punto es significativo ya que el paso de esta etapa a la siguiente trae consigo justamente la disolución de los distintos componentes del modo de apropiación comunitario, dejando al trabajador “presente de una manera puramente subjetiva, desprovista del carácter objetivo”<sup>199</sup>. Se trata de un proceso de disolución que se gesta al interior del mismo modo de producción a propósito del propio desarrollo de las fuerzas productivas que éste llega a propiciar.

“Por eso en la Edad Media las personas orientadas por el dinero hacia la producción y la acumulación no surgen del lado de la nobleza rural consumidora, sino en parte del lado del trabajo vivo: acumulan y de esta forma se convierten en *dynámei* en capitalistas para un periodo posterior. Del siervo emancipado nacerá, en parte, el capitalista.”<sup>200</sup>

Por un lado, es el trabajo vivo el que rompe los confinamientos de la comunidad<sup>201</sup> y al mismo tiempo es:

“Trabajo que pone capital, que produce capital, vale decir trabajo vivo que produce por un lado las condiciones objetivas de su realización como actividad, y por otro lado los momentos objetivos de su existencia como capacidad de trabajo; produce a estos elementos como poderes ajenos contrapuestos a él mismo, como valores existentes para sí e independientes de él.”<sup>202</sup>

A medida que los procesos de trabajo van transformándose en modos de producción capitalista y se produce una separación entre las condiciones subjetivas y objetivas de la

---

<sup>196</sup> “Propiedad significa entonces originalmente -y lo mismo en su forma asiática, esclava, antigua, germánica – comportamiento del sujeto que trabaja (productor) o que se reproduce, con las condiciones de su producción o reproducción como con algo suyo,” (*ibid.*, p. 456.)

<sup>197</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 234.

<sup>198</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 457.

<sup>199</sup> *Loc. cit.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>201</sup> “El desarrollo de las fuerzas productivas disuelve a esas comunidades y tal disolución es ella misma un desarrollo de las fuerzas productivas humanas”. (*ibid.*, p. 458.)

<sup>202</sup> *Ibid.*, p. 424.

producción, el trabajo vivo y el hombre sufren por igual una transformación: el hombre deja de ser sujeto de quien el trabajo constituye su predicado<sup>203</sup>. Bajo estas condiciones, el trabajo se eleva a la categoría de sustancia independiente. El trabajo, así hipostasiado, se transforma en trabajo abstracto, trabajo falto de cualidades. Los hombres por lo tanto se convierten en simples apéndices de lo que de otra forma hubiera sido atributo suyo<sup>204</sup>. Por ello, la riqueza producida bajo la forma de producción capitalista es ella misma una riqueza abstracta ya que recibe su pleno sentido no en sus aspectos cualitativos e individuales sino en la medida que “el trabajo vivo se presenta como simple recurso para valorizar el trabajo objetivado, muerto, para impregnarlo de un soplo vivificante y perder en él su propia alma”<sup>205</sup>.

Para ello, Marx indica cuatro tipos de disoluciones acontecidas al interior de la unidad de la comunidad como parte del proceso histórico formativo del capital. Disolución que afecta radicalmente la relación de los individuos con sus medios de producción y los modos de apropiación que ejerzan.

- 1) Disolución de la relación hombre-tierra como propiedad natural común inmediata. Se disuelve cualquier forma de “entidad comunitaria” sobre la cual los individuos puedan ejercer de propietarios de la misma.
- 2) Disolución de las relaciones de propiedad entre los individuos y sus instrumentos de trabajo. Se disuelve el carácter hereditario del trabajo asumido como autosuficiente y propio.
- 3) Disolución de las relaciones entre los individuos y los medios de consumo. Se disuelve la posibilidad de contar con un “fondo de consumo” previo asociado a su condición de productor autosuficiente.
- 4) Disolución de las relaciones en las que el trabajador mismo es necesario en los procesos productivos. El trabajador como tal no interesa sino su trabajo, “el capital

---

<sup>203</sup> “Y aún el propio trabajo vivo se presenta como ajeno frente a la capacidad viva de trabajo- cuyo trabajo y cuya manifestación vital específica es él- puesto que ha sido cedido al capital por trabajo objetivado, por el producto del trabajo mismo.” (*loc. cit.*)

<sup>204</sup> Véase también por ejemplo “Sólo el dominio del trabajo acumulado, pretérito, materializado sobre el trabajo inmediato, vivo, convierte el trabajo acumulado en capital. El capital no consiste en que el trabajo acumulado sirva al trabajo vivo como medio para nueva producción. Consiste en que el trabajo vivo sirva al trabajo acumulado como medio para conservar y aumentar su valor de cambio” (Marx, Karl, *Trabajo asalariado y capital*, en: Marx, Karl, y Friedrich Engels, *Obras Escogidas*, Tomo I, *op. cit.*, p. 76.)

<sup>205</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 422.



no se apropia del trabajador sino de su trabajo, no inmediatamente, sino mediado por el intercambio.”<sup>206</sup>

Con ello el capital va disolviendo las condiciones de la comunidad preexistentes en la medida que va creando sus propias condiciones de existencia, “lo propio del capital no es otra cosa que el acoplamiento de las masas de brazos e instrumentos que él encuentra preexistentes. Los aglomera bajo su imperio.”<sup>207</sup>

### **2.3.2. Segunda etapa del desarrollo histórico: sociedad capitalista**

Tengamos en cuenta nuevamente las características señaladas por Gould para esta etapa:

- Independencia personal
- Relaciones externas y abstractamente universales
- Igualdad formal
- Individualidad y socialización externa

Estas características irán apareciendo a medida que presentemos las interrelaciones entre lo que corresponde a las formas de explotación (conformado por un proceso de producción y un proceso de valorización) y su contraparte, las formas de dominación. El análisis del *poder creador* en la sociedad capitalista estaría incompleto si solo se limitara a la presentación de una de ellas. Con ello, el método empleado por Marx hace hincapié en la importancia que tiene situar los elementos del análisis dentro de un marco teórico sistémico total de la sociedad. Esto es, dentro de una teoría que pueda integrar el complejo entramado de las diversas instancias interactuantes. La propuesta de Marx, en ese sentido platea y nos recuerda la ineludible vinculación entre las formas de explotación (económica) y las formas de dominación (político-jurídico-cultural) en la sociedad capitalista.

Nuevamente, se podrá apreciar cómo la antropología y la ontología social que propone Marx, se encuentran presentes como eje transversal en todo su análisis, por lo cual, el

---

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 470.

concepto de *poder creador* que estamos manejando también tiene que situarse a su vez en dichos niveles.

### 2.3.2.1 Las formas de explotación capitalista

Como concluíamos para la etapa anterior, el capital disuelve el soporte y vínculo con los medios de trabajo que le aportaba la comunidad al trabajador, y este queda como sujeto libre y dueño de una única propiedad, su fuerza de trabajo. Por ello, el hecho de que el capital “aglomere bajo su imperio” las fuerzas productivas, implica que el capital ya se encuentre constituido como realidad diferenciada: trabajo objetivado, frente a aquello que va a aglomerar, trabajo por objetivar. Esto es, en tanto proceso de producción (*Produktionsprozess*) regido por el capital, este ha realizado un trastoque ontológico respecto a la relación hombre-naturaleza.

“Mediante la incorporación del trabajo al capital, éste se vuelve proceso de producción; pero en primer término proceso de producción material; proceso de producción en general, de tal suerte que el proceso de producción del capital no se diferencia del proceso de producción material en general...el proceso de trabajo - que debido a su carácter abstracto, a su sustancialidad pura, es inherente a todas las formas de producción por igual- como punto de partida antes del valor se presenta nuevamente dentro del capital, como un proceso que ocurre dentro de su sustancia, que constituye su contenido.”<sup>208</sup>

El capital, por lo tanto, al colocarse como instancia previa en relación al trabajo, al colocarse ahora como proceso de producción material, como equivalente mismo a proceso de trabajo (*Arbeitsprozess*), es quien se convierte ahora en dador de sentido para aquello que es no-capital<sup>209</sup>. El capital es quien se presenta como teniendo la facultad de crear mundo, materia, vida, riqueza. Esto lo lleva a asumir una relación contradictoria respecto al

---

<sup>208</sup> *Ibid.*, pp. 244-245.

<sup>209</sup> “El trabajador sólo existe como trabajador en la medida en que existe para sí como capital, y sólo existe como capital en cuanto existe para él un capital. La existencia del capital es su existencia, su vida”. (Marx, Karl, *Manuscritos de Pari, op. cit.*, p. 153.)

trabajo vivo. Toma al trabajo como si fuera una “nada”<sup>210</sup> antes de entrar en relación con el capital y solo presuponiéndolo, subsumiéndose a este, llega a *ser*.

“La disociación entre propiedad y el trabajo se presentan como ley necesaria de este intercambio entre capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo: lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real.”<sup>211</sup>

Mientras que, por el otro lado, el trabajo no puede dejar de ser “fuente viva del valor” (*lebendigen Quelle des Werts*), sigue siendo *poder creador*, no puede dejar de ser actividad humana consciente que transforma la naturaleza<sup>212</sup>.

“2) Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente, o negativamente que se relaciona consigo mismo: es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como fuente viva del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se presenta en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad.”<sup>213</sup>

Al señalar Marx que el trabajo que se relaciona consigo mismo, en otras palabras, la acción humana que no debe su existir más que a ella misma, es existencia “inobjetiva” y por lo tanto “fuente vida del valor”, lo que está reafirmando es que dicha fuente (*Quelle*) efectivamente proviene de un horizonte ontológico. La ontología que desarrolla el capital, por el contrario, es una nacida dentro de la totalidad propuesta por este, es decir, dentro de la relación social que es, un “poder ajeno” que ha surgido de la misma acción humana. El trabajo, entonces, nunca puede dejar de ser “vitalidad fructífera sobre la objetividad del

---

<sup>210</sup> “La existencia abstracta del hombre como un puro hombre de trabajo, que por eso puede diariamente precipitarse desde su plena nada en la nada absoluta, en su inexistencia social que es su real inexistencia.” (*ibid.*, p. 155.)

<sup>211</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 235-236.

<sup>212</sup> Parafraseando a Marx, Dussel señala “El trabajo, como momento subsumido “presupone al capital”, pero esto acontece porque previamente el trabajo es el esencial “presupuesto del capital.” (Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 350.)

<sup>213</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 236.

capital”<sup>214</sup>. En ese sentido, una propuesta que pretenda realmente ser emancipatoria y de libertad para la acción humana tendrá que partir de ahí<sup>215</sup>, de la recuperación de dicha dimensión originaria.

El capital, por lo tanto, reconoce plenamente el *poder creador* del trabajo vivo, solo que lo usa a su favor. Como veníamos señalando, podrá subsumir el proceso de trabajo dentro de su propio proceso de producción, y en ese sentido inviabilizar el *poder creador* del trabajo vivo para otro aspecto que no sea el de la producción de mercancías, pero no puede anularlo como condición ontológica que es. Por el contrario, recoge y aprovecha dicha fuerza creadora para emprender su proceso de valorización (*Prozess der Verwertung*). Y esto último, la producción y aumento de valor, es la esencia y especificidad del capital.

Desde el proceso de producción capitalista, se crea un producto, pero no se crea un nuevo valor. Lo que acontece en el proceso de producción es la transferencia de valores hacia un objeto. Este objeto final, representa la totalidad de los valores de los insumos empleados, más no incrementa o añade valor adicional al ya existente.

“Si esos elementos, a partir de la forma del movimiento, del proceso, al final de éste se combinan nuevamente en una forma objetiva, inmóvil, en el producto, es éste igualmente un mero intercambio de sustancias con respecto al valor, al que no altera. Ciertamente, las sustancias como tales han sido desintegradas, pero no convertidas en nada, sino en una sustancia de distinta forma.”<sup>216</sup>

Desde un punto de vista, esto podría llevar a pensar que el intercambio capital-trabajo se realiza entre medidas equivalentes, y por lo tanto, el *poder creador* del trabajador empleado en el proceso, ha sido plenamente restituido. Sin embargo, habrá que recordar que al estar subsumido el trabajo al capital, el valor de uso (*Gebrauchswert*) del trabajo se encuentra determinado, adquiere existencia como tal, por el valor de cambio del capital (*Tauschwert*). Se trata de valor de uso para el capital. Este valor de cambio ya está presupuesto, antecede al valor de uso puesto por el trabajo, y, por lo tanto, el capital asume la finalidad del intercambio acorde a sus intereses y no a los del trabajo. Por ello Marx señala:

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>215</sup> Este aspecto positivo del trabajo, es de suma importancia para nuestro planteamiento. Sin embargo, lo desarrollaremos a mayor profundidad cuando veamos la tercera etapa del desarrollo histórico, así como en el último capítulo cuando nos ocupemos del desarrollo de la maquinaria y la subsunción real del capital.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 253.

“Si consideramos el intercambio entre capital y trabajo, tenemos que descomponer en dos procesos contrapuestos, diferentes no sólo desde el punto de vista formal, sino también cualitativamente:

- 1) El trabajador intercambia su mercancía -el trabajo, el valor de uso que como mercancía también tiene un precio, como todas las demás mercancías- por determinada suma de valores de cambio, determinada suma de dinero, que el capital le cede.”<sup>217</sup>

Tenemos entonces que bajo el silogismo M-D-M, el trabajador vende su trabajo, su valor de uso, por un equivalente en dinero, valor de cambio general, que ya se encuentra determinado; dicho dinero luego es utilizado para adquirir mercancías destinadas a la reproducción del trabajador. El trabajador, en este sentido, no se enriquece con la riqueza que ha generado, solo reproduce su condición. Su *poder creador* ha sido utilizado para poner en marcha un proceso en el cual él no tiene control de su direccionalidad ni sobre el disfrute final del mismo. No se apropia de la riqueza que genera. Caso contrario es el que sucede con el capital:

- 2) “El capital recibe en cambio el trabajo mismo, el trabajo como actividad creadora de valores; es decir, recibe en cambio la fuerza productiva que mantiene y reproduce al capital y que, con ello, se transforma en fuerza productora y reproductora del capital, en una fuerza perteneciente al propio capital.”<sup>218</sup>

Aquí el silogismo es diferente, se trata de D-M-D. El capitalista, al comprar *poder creador* por dinero para producir mercancías, tiene la posibilidad de intercambiarlo por más dinero. La mercancía se consume en tanto utilizada, pero el proceso de valorización puede incrementar el valor sobre un valor original. Por lo tanto, la riqueza que genera el capitalista para sí es expansiva e ilimitada por principio. La realidad que se presenta como si de un trastoque ontológico se tratara está completa. El trabajo aparece solo como un insumo del capital, como simple medio de intercambio, ha pasado a ser “trabajo como capital”, ha quedado determinado por la intercambiabilidad (*Austauschbarkeit*) del dinero, que es determinación universal; determinado por la esfera de la circulación que esta puesta para él por fuera de su intervención y control.

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>218</sup> *Loc. cit.*

“Es claro que el trabajador no puede enriquecerse mediante este intercambio, puesto que, así como Esaú vendió su primogenitura por un plato de lentejas, él cede su fuerza creadora por la capacidad de trabajo como magnitud existente. Más bien tiene que empobrecerse, como lo veremos más adelante, ya que la fuerza creadora de su trabajo en cuanto fuerza del capital, se establece frente a él como poder ajeno. Enajena el trabajo como fuerza productiva de la riqueza; el capital se lo apropia en cuanto tal. Por ende, en el acto del intercambio está puesta la separación de trabajo y propiedad en el producto del trabajo, de trabajo y riqueza.”<sup>219</sup>

Este es el punto medular en la crítica de Marx al capital. Se trata de una crítica que nos plantea nuevamente la continuidad de intereses fundamentales que veíamos en *Los Manuscritos*<sup>220</sup>. El capital, para Marx, al apropiarse de la fuerza creadora<sup>221</sup> del trabajo, de aquello que permite objetivar la subjetivación del trabajador, se está apropiando de su capacidad de construir vida<sup>222</sup>, y en dicha construcción, construirse como individualidad libre y emancipada. La imagen bíblica de Esaú<sup>223</sup> no puede ser más elocuente. Por un “plato de lentejas”, una forma de reproducción material simple, básica y hasta precaria, Esaú ha intercambiado lo que le correspondía, su pleno derecho al gobierno y disfrute de la riqueza de su casa. Dussel lo señala de la siguiente manera:

“Para Marx la forma del objeto es la objetivación de la vida. Es una cuestión antropológica fundamental. El producto porta parte del ser del hombre como si fuera un miembro objetivado y automatizado de su vida. Esto es esencial para comprender dos cuestiones: el sentido ético del robo del producto (se roba vida humana), y la acumulación del valor del producto en el capital como acumulación de vida humana, (es el fetiche que vive de la muerte del trabajador): la objetivación de la subjetividad en el proceso del trabajo no se consume como subjetivación igual de la objetividad en el salario. He allí la injusticia ética del capitalismo: su perversidad desde el trabajador y en su esencia.”<sup>224</sup>

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>220</sup> Tal como hemos vuelto a recordar en *supra* n.190.

<sup>221</sup> “El trabajo es el fuego vivo, formador; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo”.(*ibid.*, p. 306).

<sup>222</sup> Ver, “El trabajo no sólo se consume, sino que, al mismo tiempo, se fija, se materializa (*materialisiert*), al pasar de la forma de la actividad a la del objeto; en cuanto transformación en *objetos*, modifica su propia figura y se convierte de actividad que era en ser (*Sein*).” (*ibid.*, p. 240.)

<sup>223</sup> *Genesis* 25: 19-34

<sup>224</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 149.

### 2.3.2.2 Las formas de dominación capitalista

Si quisiéramos continuar con la imagen de Esaú, podríamos también tomar la historia de cómo mediante un engaño, su hermano Jacob y su madre Rebeca, le arrebatan la bendición de su padre Issac para de esa manera asegurarse la posesión de la primogenitura de Esaú<sup>225</sup>, como una extensión metafórica para las formas de legitimización a las que recurre el capital en su apropiación de la riqueza generada por el trabajo vivo. Y la figura a la cual el capital recurre para ello es la de la abstracción de un intercambio simple, el cual, como Dussel señala, constituye el “estatuto ideológico de la economía política”<sup>226</sup>. Bajo la figura del intercambio simple, la libertad es presentada como fundante de la configuración social del capitalismo, y por lo mismo, legitimadora del modo de apropiación (*Aneignungsweise*) y la propiedad del producto bajo su dominio. Por eso se trata de una libertad concebida dentro las pautas históricas seguidas por el devenir de la ciudadanía liberal. Recordemos que, para que la ciudadanía liberal pueda constituirse como principio ordenador de las formas jurídico-políticas, primero tuvo que desprenderse de las esferas valorativas de los particularismos pre capitalistas. Y es a través de esta desatención de lo particular y la disposición hacia lo universal (ahora todas las personas son consideradas poseedoras de la capacidad de ser libres), que el orden jurídico-político liberal encontró su legitimidad para implementar el acatamiento de un procedimiento que se vuelve norma y se consagra como derecho que garantiza la independencia propia de la lógica de los productores privados independientes. Con ello, el ofrecimiento mayor es que el ciudadano entre en una relación de superioridad jerárquica frente al Estado quien ahora cumple con las funciones de ser solo garante de la aplicación de sus derechos y administración de sus responsabilidades, ya que se tiene a “la persona como fin supremo de la sociedad”.

Y por ello, tal vez valga la pena, como propone Dussel<sup>227</sup>, tener claridad sobre los conceptos de posesión (*Besitz*), propiedad (*Eigentum*) y apropiación (*Aneignung*) empleados por Marx. Por posesión se entendería el uso material directo, la relación objetiva y de hecho que se establece con el objeto que se posee. Mientras que la propiedad, como señala Dussel,

---

<sup>225</sup> *Genesis* 27: 1-40

<sup>226</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p.110.

<sup>227</sup> *Ibid.*, pp. 225-228.

sería “capacidad subjetiva”, la relación de reconocimiento del objeto por parte del sujeto como suyo, como de su pertenencia. Siendo así, la apropiación se establece como la unión de los aspectos objetivos y subjetivos. Dicho lo anterior, se entiende con mayor claridad el por qué bajo la figura del intercambio simple:

“La propiedad también es puesta aquí únicamente como apropiación del producto del trabajo a través del trabajo y del producto del trabajo ajeno a través del propio trabajo, en cuanto el producto del trabajo es comprado mediante el trabajo ajeno. La propiedad del trabajo ajeno es mediada por el equivalente del propio trabajo.”<sup>228</sup>

Como se señala, la figura abstracta del intercambio simple que maneja la Economía Política parte de asumir un trabajador libre como dueño y propietario de su fuerza de trabajo, tan igual como cualquier otro, que se encuentra con la misma necesidad de entrar en una relación de dependencia con otros trabajadores e intercambiar libremente el producto de su trabajo por medios que le permitan subsistir. A nivel de las justificaciones, el intercambio es legítimo, señala Marx, “en la conciencia de ambos individuos”, si es que se asume que ambos son dueños de lo que se intercambia, para lo cual, “nadie se apodera de la propiedad del otro mediante la violencia” sino a través de enajenar libre y voluntariamente el propio producto del trabajo, “en este punto aparece la noción jurídica de la persona y, en la medida en que se halla contenida en aquélla, la de la libertad.”<sup>229</sup> Teniendo así la figura del Estado liberal como garante del actuar libre y sin coacción de la figura de la ciudadanía, las características del intercambio recaen exclusivamente en el propio individuo y sus necesidades.

“Es la diversidad de sus necesidades y de su producción lo que da margen a su intercambio y su igualación social...Desde el punto de vista de esta diversidad natural el individuo A es considerado como poseedor de un valor de uso para B, y B como poseedor de un valor de uso para A. De esta manera la diversidad natural los pone correlativamente en la relación de igualdad. Por consiguiente, ambos individuos no son indiferentes uno para el otro, sino que se integran, se necesitan recíprocamente.”<sup>230</sup>

El individuo A aparece intercambiando valores de uso con el individuo B en base a una reciproca necesidad. Como abstracción A es distinto a B y de ahí la “diversidad natural”, sin embargo, la misma necesidad los iguala y hace que ambos se reconozcan mutuamente

---

<sup>228</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 174.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 181.



como intercambiantes en una relación. La mención a la necesidad y su satisfacción a través del intercambio de valores de uso lleva dicho reconocimiento a un plano existencial mayor aun ya que reviste al intercambio de una legitimidad proveniente de un carácter natural al presentarse como la expresión social de una condición humana.

“Si cada uno de los dos es capaz de producir el objeto de la necesidad del otro y cada uno se presenta como propietario del objeto de la necesidad del otro, ello demuestra que cada uno trasciende como hombre su propia necesidad particular, etc., y que se conducen entre sí como seres humanos, que son conscientes de pertenecer a una especie en común”.<sup>231</sup>

Sin embargo, a pesar de esta consciencia común y de la reciprocidad que se establece en tanto que cada uno de los intercambiantes es medio y fin par el otro, como veíamos, al no existir ya una comunidad con criterios sustanciales que articule alrededor suyo las orientaciones de sentido para la acción, estamos hablando siempre de individuos que se asumen como una unidad diferenciada con un interés particular. Esto lleva a que:

“A cada uno de esos sujetos sólo le interesa la reciprocidad en la medida en que satisface su interés, que excluye al del otro y no tiene relación con él. Vale decir que el interés común, lo que aparece como móvil del acto conjunto, es, ciertamente, reconocido por ambas partes como *fact*, pero en sí no es el móvil: se produce, por decirlo así, a espaldas de los intereses particulares reflejados en sí mismos y contrapuestos el del uno al del otro.”<sup>232</sup>

Por lo tanto, la igualación jurídica y el despliegue de derechos que garanticen la integridad del individuo y de sus posesiones, se vuelven fundamentales ya que la apropiación bajo el capitalismo es justa solo entre hombres libres. En otras palabras, a diferencia de otras formas de dominación y explotación como por ejemplo aquellas que se realizan con esclavos o siervos, el capitalismo se presenta como una forma social propiamente modernizante, progresista y transformadora de la opresión basada en la violencia, al justificar su sistema de dominación y explotación sobre la base y desarrollo de la libertad e igualdad. Más aun si tenemos en cuenta que:

“Una condición de la producción fundada en el capital es la producción de una esfera de la circulación constantemente ampliada, ya porque esa esfera se amplíe directamente, ya porque en su interior se creen más puntos como puntos de

---

<sup>231</sup> *Loc. cit.*

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 182.

producción...el capital, pues, tiene también la tendencia integradora a crear puntos de intercambio.”<sup>233</sup>

Para que el capital pueda desarrollarse, requiere plantearse así mismo en términos universales, esto es, asumirse estrictamente como un “mercado mundial” cuyo motor principal y razón de ser sea la búsqueda y ampliación de los puntos de producción e intercambio; requiere, por lo tanto, constantemente incluir dentro de su dominio a la mayor cantidad de población bajo la figura de hombres libres e iguales, avasallando en el camino cualquier límite que se le presente. El capitalismo no puede expandirse entonces si no es condición de crear las condiciones adecuadas para la existencia de hombres formalmente libres e iguales. Ello lo logra desarrollando constantemente las fuerzas productivas más allá de cualquier límite natural:

“El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites...opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales.”<sup>234</sup>

Como vemos en Marx, el capital convierte en a-problemático cualquier ámbito problemático con el cual entre en contacto, no quedando rincón alguno de lo social y o del individuo que no pueda ser susceptible de ser incluido como una ampliación de dichos puntos de producción o intercambio. Marx no escatima por ello en indicarlo, como ya lo hiciera elocuentemente en el *Manifiesto Comunista*, cuando describe la gran épica de la burguesía, que:

“El desarrollo al máximo de las ciencias naturales; igualmente el descubrimiento, creación y satisfacción de nuevas necesidad procedentes de la sociedad misma; el cultivo de todas las propiedades del hombre social y la producción del mismo como un individuo cuyas necesidades se hayan desarrollado lo más posible, por tener numerosas cualidades y reacciones; su producto social lo más pleno y universal que sea posible (pues para aprovecharlo multilateralmente es necesario que sea capaz de disfrute y por tanto cultivado al extremo) constituyen asimismo una condición de la producción fundada en el capital.”<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, pp. 359-360.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 361.

De esta manera, queda claro que el capital crea propiamente un mundo a su imagen y necesidad:

“El capital crea así la sociedad burguesa y la apropiación universal tanto de la naturaleza como de la relación social misma por los miembros de la sociedad. *Hence the great civilising influence of capital.*”<sup>236</sup>

Libertad e igualdad aparecen así como los dos grandes logros que el capitalismo aporta en la construcción de una sociedad moderna y justa. Sin embargo, estos logros civilizatorios presentados bajo la figura del intercambio simple ponen para Marx un velo ideológico sobre el rasgo distintivo de la estructuración del capital. La libertad e igualdad que propone el capitalismo no contempla que los individuos poseedores de las mismas puedan reivindicarlas para emanciparse de las formas de enajenación y explotación a las cuales el propio capitalismo los somete. Como señala del Aguila:

“Lejos de responder a una causa emancipatoria radical, humana –diríamos con Marx–, la igualdad es el lenguaje del capital, aquel a través del cual este hace valer su explotación y su dominación sociales, presentadas como decursos de libertad; un lenguaje que se desdice a sí mismo y contiene su propia perversión, su propia auto contradicción, en la forma de un despliegue continuo, creciente.”<sup>237</sup>

En otras palabras, son una libertad e igualdad que no son conducentes para el ejercicio de lo que venimos presentando como *poder creador*. Por el contrario, tanto la libertad como la igualdad le son funcionales a la enajenación y explotación porque las vuelve legítimas. Y al ser así, termina por normalizar y naturalizar que sea la exigencia del capital, y no la de los individuos, la que determine las relaciones sociales de los individuos entre sí<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>237</sup> del Aguila, Levy, *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx, op. cit.*, p. 39.

<sup>238</sup> Caso contrario, si tomamos por ejemplo el eje dominación–no dominación en los términos planteados por un republicanismo como el de Phillip Pettit (*Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Madrid: Paidós, 1999) la dominación será solo limitada a ser entendida como una relación de interferencia arbitraria al margen de la ley. Y al ser una definición que solo se mueve dentro de la instancia política-jurídica de la sociedad, para lo cual toma como base el a-priori de individuos abstractos que ejercen su voluntad racionalmente, se asume que la dominación podrá ser corregida en base a la primacía de las mejores razones. Por ello, en el republicanismo de Pettit hay la idea de que la libertad es “como un estatus que existe sólo bajo un régimen jurídico adecuado...las buenas leyes pueden aliviar al pueblo de la dominación” (p. 13). En ese sentido, la crítica a las relaciones de dominación bajo la perspectiva de Pettit es muda respecto a las propias determinaciones económicas estructurantes con las cuales la instancia política-jurídica interactúa y se moldea como ideología. Y por lo tanto, a su vez es ciega para dar cuenta de cómo la supremacía de los intereses individuales se revisten como interés común a través de relaciones sociales tales como el mercado y la propiedad privada. Siendo así, con Pettit el logro de la no dominación (la interferencia sin dominación) puede convivir sin problema alguno con el sistema de explotación y las formas de enajenación que se realizan al

“En las relaciones monetarias, decíamos, concebidas en su forma simple, todas las contradicciones inmanentes de la sociedad burguesa aparecen borradas. Esto se convierte en refugio de la democracia burguesa, y más aún de los economistas burgueses.”<sup>239</sup>

Y la contradicción principal a la cual Marx hace referencia es entre las esferas de la circulación y la producción. Como veíamos, se asume la existencia de productores privados independientes que articulan sus intereses al entrar en una relación de igualdad formal y jurídica en el mercado, y en ello la figura del intercambio simple se presenta como aquella puesta en circulación y equivalencia de valores de uso.

“En la circulación simple sencillamente había que traducir el producto de la forma de valor de uso particular en el valor de cambio... para que se le transfiera a la forma universal, el valor de uso debía estar disponible sólo en una cantidad determinada; en una cantidad cuya medida no está implícita en el trabajo objetivado en sí mismo, sino que surge de su naturaleza como valor de uso, y concretamente como valor de uso para otros”.<sup>240</sup>

En tanto que en la circulación simple “la propiedad del trabajo ajeno es mediada por el equivalente del propio trabajo”<sup>241</sup>, la necesidad concreta y libre de un individuo A, hace que este se desprenda de un valor de uso, el mismo que, convertido en valor de cambio, se topa con la necesidad concreta y libre de un individuo B. De esta manera, se da a entender que los individuos producen y hacen circular mercancías de acuerdo a sus propias necesidades. Sin embargo, el detalle está en que:

“Por un lado se olvida desde un principio que el supuesto del valor de cambio, en cuanto base objetiva del sistema productivo en su conjunto, ya incluye en sí la coerción al individuo; que el producto directo de éste no es un producto para él, pues sólo llega a serlo a través del proceso social y tiene que adoptar esa forma

---

interior de la sociedad capitalista. El logro pleno de la llamada “democracia burguesa”, esto es el imperio de la ley y la ciudadanía, puede ser asumido como no dominación por el hecho de que las interferencias a las que están sujetos los individuos en su interior se realizan con estricto apego a lo legal y sean “voluntariamente aceptadas” o consensuadas en base a buenas razones. Lo censurable desde Pettit al capitalismo sería en todo caso todas esas formas burdas de explotación realizada por el capital a través del plusvalor absoluto (utilización de mano de obra infantil, no reconocimientos de derechos laborales, informalidad, etc.) mas no las formas más jurídicamente desarrolladas de explotación a través de la creación de plusvalor relativo que son la mayoría en la sociedad contemporánea y llevan al desarrollo de las fuerzas productivas.

<sup>239</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 179.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 174.

general aunque exterior; que el individuo sólo existe en cuanto productor de valores de cambio, lo que implica la negación absoluta de su existencia natural.”<sup>242</sup>

El dinamismo del capitalismo, que le permite desmarcarse de otras formas sociales de la Antigüedad, está en que la misma producción de mercancías está constituida desde un origen por su pura equivalencia como valores de cambio. Y la razón para ello es que el valor de uso contiene en sí mismo una barrera para la circulación constantemente ampliada, que, como veíamos con Marx, es condición de la producción fundada en el capital. El valor de uso tiene la barrera para su intercambiabilidad en la propia necesidad que se tenga de dicha mercancía. Como señala Max, el límite está en su propia “constitución natural” que la convierte en una mercancía con un atributo particular, la cual una vez consumida deja de ser valor de uso y sale de la circulación. Por ello, el capital en cambio:

“Someterá todo momento de la producción misma al intercambio y abolirá la producción de valores de uso directos, que no entran en el intercambio; es decir, pondrá la producción basada sobre el capital en lugar de los modos de producción anteriores...el comercio ya no parece aquí como función que posibilita a las producciones autónomas el intercambio de su excedente, sino como supuesto y momento esencialmente universales de la producción misma.”<sup>243</sup>

La figura del productor concreto y libre desaparece junto con su necesidad. Las mercancías de cada productor ahora aparecen siempre como ejemplares despersonalizados, independientes de quien las produjo; los productores solo aparecen en escena en la medida que suministran bienes o los retiran. La interacción entre los productores individuales se efectúa exclusivamente a través de las cosas. El intercambio, entonces, como forma social de los procesos de reproducción, deja una marca en la producción. Por ello Dussel puntualiza que:

“Como el origen del producto no es una comunidad de hombres realmente libres, sino asalariados abstractos solipsistas que adquieren su sociabilidad en la misma circulación y sólo en ella, el ámbito de la circulación es el horizonte ontológico de constitución de socialidad.”<sup>244</sup>

La cosa intercambiada pasa a constituirse en intermediario de las relaciones sociales. Si la cosa dada brinda a su propietario la posibilidad de entrar en relaciones de cambio con

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>244</sup> Dussel, Enrique, *op. cit.*, p. 97.

cualquier otro propietario de mercancías, entonces la cosa posee la *capacidad* de ser intercambiable, tiene valor<sup>245</sup>. Esta noción de trabajo abstracto, la igualación social y no fisiológica de las distintas formas de trabajo, es sumamente importante en Marx porque es del trabajo abstracto de donde surge el valor en las relaciones capitalistas, ya no así del trabajo vivo<sup>246</sup>. Además, no solo muestra que las relaciones humanas quedan veladas por las relaciones entre las cosas sino también que, en la economía capitalista, las relaciones sociales de producción inevitablemente adoptan la forma de cosas y no pueden ser expresadas sino mediante cosas<sup>247</sup>. Marx lo expresa de la siguiente manera:

“En efecto, en la medida en que la mercancía o el trabajo están determinados meramente como valor de cambio, y la relación por la cual las diferentes mercancías se vinculan entre sí se presenta como intercambio de estos valores de cambio, como su equiparación, los individuos o sujetos entre los cuales transcurre ese proceso se determinan sencillamente como intercambiantes. No existe absolutamente ninguna diferencia entre ellos, en cuanto a la determinación formal, que es también la determinación económica.”<sup>248</sup>

La determinación formal y económica de los intercambios objetivos dentro de una división del trabajo capitalista exige que las relaciones interpersonales se revistan de indiferencia

---

<sup>245</sup> “La conexión social entre la actividad laboral de los productores individuales de mercancías solo se realiza mediante la igualación de todas las formas concretas de trabajo, y esta igualación se lleva a cabo en la forma de una igualación de todos los productos como valores” (Rubin, Issac, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, México: Siglo XXI, 1974, p. 183.)

<sup>246</sup> Como es conocido, la distinción más ampliamente difundida para distinguir el “carácter bicéfalo del trabajo” es la empleada por Marx en el capítulo uno de *El Capital* entre trabajo abstracto y trabajo concreto o útil. Distinción que se encuentra emparentada con la de valor y valor de uso correspondientemente. Sin embargo, lo que buscamos resaltar al usar “trabajo vivo” y no “trabajo útil”, es el aporte teórico fundamental que hace Marx en los *Grundrisse* al señalar que el “trabajo vivo” (*lebendige Arbeit*) es “fuente” (*Quelle*) creadora de valor y por lo tanto exterior al capital (y que de acuerdo a Dussel, corresponde a un momento por lo tanto indeterminado y previo a la cualidad constitutiva de ser concreto-útil que adquiere posteriormente como valor de uso al ser subsumido). Dentro de lo que venimos desarrollando, los conceptos de trabajo abstracto y trabajo útil, remiten más bien a la forma social específica que adquiere el trabajo vivo en la sociedad mercantil capitalista. El concepto de trabajo vivo, por el contrario, es independiente de las formaciones sociales en las que se concretiza ya que remite a la relación ontológica hombre-naturaleza expuesta.

<sup>247</sup> Esto es lo que posteriormente, por ejemplo, en el Libro I de *El Capital* Marx calificó de fetichismo, “los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que en el intercambio establece entre los productores. A estos, por ende las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas”. (Marx, Karl, *El Capital*. Tomo I, Vol. I, Libro Primero, *op cit.*, p. 89.). La forma capitalista de producción, por lo tanto, conduce a la cosificación de las relaciones sociales, siendo esta cosificación no una consecuencia del capitalismo sino un aspecto inseparable de él; más aún si en la sociedad capitalista la fuerza de trabajo que produce mercancías es ella misma una mercancía.

<sup>248</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 179.

recíproca, y, por lo tanto, los poseedores de mercancías sean presentados solo como intercambiantes impersonales. La sociabilidad surge para los individuos aislados solo a través de la relación que establecen los productos de su actividad, solo a través de convertir su actividad concreta en una abstracción. Ello reitera de nuevo que los sujetos reales y sus formas de vida, sencillamente desaparecen bajo la forma de una personificación, colocados detrás de una “mascara”<sup>249</sup>. Y si bien los individuos “son ahora dominados por abstracciones”, Marx deja siempre en claro que no se tratan de “un dominio de ideas en la conciencia”, sino por el contrario, “la abstracción o la idea no es más que la expresión teórica de esas relaciones materiales que los dominan”<sup>250</sup>. En ese sentido, el individuo no puede desarrollar sociabilidad sino es por medio de la sociabilidad de las máscaras, ya que como lo veíamos con anterioridad, bajo la ontología del capital es este quien le da vida y sentido al trabajador, y el trabajador solo llegar a ser tal bajo condición de enajenar su trabajo individual.<sup>251</sup>

A manera de ir concluyendo, para esta etapa del desarrollo histórico y las posibilidades de ejercer *poder creador*, podemos señalar que:

“La totalidad del proceso se presenta como un nexo objetivo que nace naturalmente, que es ciertamente el resultado de la interacción recíproca de los individuos conscientes, pero no está (presente) en la conciencia, ni, como totalidad, es subsumido en ella. Su misma colisión recíproca produce un poder social ajeno situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independiente de ellos.”<sup>252</sup>

---

<sup>249</sup> “Aquí, las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como poseedor de mercancías. En el curso ulterior de nuestro análisis veremos que las máscaras que en lo económico asumen las personas, no son más que personificaciones de las relaciones económicas como portadoras de las cuales dichas personas se enfrentan mutuamente.” (Marx, Karl, *El Capital*. Tomo I, Vol. I, Libro Primero, *op. cit.*, pp. 103-104)

<sup>250</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 92.

<sup>251</sup> Respecto de los innumerables debates y malentendidos a propósito de las llamadas “determinaciones en última instancia” y “determinismos económicos” en el planteamiento marxiano, quisiéramos referir lo siguiente “No se trata que las relaciones de intercambio mercantil produzcan las categorías de propiedad, libertad e igualdad, pues ellas son consustanciales a dicho intercambio...las determinaciones económicas, en tanto que estructuración de prácticas, contienen dentro de sí los pilares de un universo ideológico correspondiente a las relaciones de producción. Pero como se ha visto, no lo crean de la nada ni generan una superestructura ideológica como tal. Antes bien, estructuran su forma, moldean su contenido, proporcionan la base para elaboraciones ideológicas de individuos y grupos de clase.” (Rochabrún, Guillermo, *Batallas por la teoría. En torno a Marx y el Perú*, Lima: IEP, 2009, p.146).

<sup>252</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p.131.

De cara a la siguiente fase, resulta importante resaltar nuevamente que dicha “totalidad”, que configura las relaciones sociales y a los individuos insertos en ella -señala Marx- “se presenta”, adquiere la forma, de una realidad natural. Se configura como una “fuerza independiente de ellos”, cuando ontológicamente no lo es. En Marx se mantiene una ontología monista, motivo por el cual el capital no proviene “de fuera”, todo es producto del principio ontológico organizador del “trabajo vivo”. Ante todo, el capital es “interacción recíproca”, actuar humano consiente, en los términos ideológicos que hemos presentado, acción vuelta contra sí misma, pero al fin de cuentas acción humana. Por lo tanto, como mencionamos líneas arriba, el sistema capitalista es inherentemente inviabilizador de las condiciones para ejercer *poder creador* por fuera de las determinaciones del capital, y más aún, desde dentro de su “totalidad” plantea una ontología propia acorde a sus fines. Sin embargo, ello no elimina el horizonte ontológico alterno que guía nuestra exposición ni la crítica que sostenemos, la que plantea que el individuo se reapropie de su *poder creador*. Desde este lugar, Marx puede afinar teórica y materialmente, esperanza y deseo.<sup>253</sup>

### **2.3.2. Tercera etapa del desarrollo histórico: sociedad comunal**

La sociedad comunal va a constituir para Marx la “negación de la negación”. Esto es, una sociabilidad que ha negado conscientemente las formas de negación que el capital impone al trabajo vivo. En el conocido pasaje que viene a continuación, podemos apreciar como Marx plantea distintas afirmaciones claves, presentadas bajo la figura de preguntas retóricas, que nos permiten entender qué es lo que está vislumbrando respecto a la sociedad comunal.

“Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué, sino] el

---

<sup>253</sup> “La fuerza de la creencia marxista en el triunfo del libre desarrollo de todos los hombres depende no del vigor de la esperanza de Marx respecto a éste, sino en la supuesta justeza del análisis según el cual el desarrollo histórico conduce a la humanidad, en efecto a esa meta. La base objetiva del humanismo de Marx y, por supuesto también, y al mismo tiempo de su teoría de la evolución social y económica, es su análisis del hombre como un animal social”. (Hobsbawn, Eric, *Formaciones económicas precapitalistas*, op. cit., p.12.)



desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza?¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir, al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con el patrón preestablecido?¿[Qué, sino una elaboración como resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir?”<sup>254</sup>

Primeramente, las características señaladas se encuentran articuladas por un *in fact* que es lo que marca el lugar desde dónde es posible formularlas. Marx parte dejando claro que la creación de “riqueza”, esto es el producto de la objetivación que realiza el hombre con la naturaleza, implica un marco de posibilidades para su autorrealización y libertad más allá de los límites impuestos por la “forma burguesa”, esto es más allá de la realidad mistificada del capital. Como “forma”, la “burguesa” es solo un tipo de direccionalidad, el “patrón preestablecido”, mas no la totalidad de posibilidades contenidas en el “intercambio universal”. Si la “forma burguesa” es “poder social ajeno situado por encima” de los individuos, la negación de ello, conlleva la posibilidad de reapropiación del control sobre el proceso de objetivación, esto es, recuperar la raíz ontológica del agente, que -como se mencionó para Marx- combina dos aspectos inseparables: por un lado “ser libre de” las limitaciones que enfrenta el agente respecto a su naturaleza inmediata y “ser libre para” imprimir una finalidad a su acción. Esto es, una vez superada la etapa de explotación, dominación y enajenación llevada a cabo por el capital, la sociabilidad que surja tendría que permitir la reapropiación del *poder creador* por parte del individuo para que este establezca “dominio” sobre el mundo que construya, y, por lo tanto, como individuo libre, tenga la posibilidad de entregarse a sus “disposiciones creadoras” antes limitadas solo a cumplir las finalidades únicas del capital.

Se presentan dos puntos importantes por aclarar nuevamente respecto a la relación del *poder creador* con el desarrollo de las fuerzas productivas sin más “presupuesto que el desarrollo histórico previo”. Primero, al no tener el *poder creador* un contenido dado por fuera de su propio proceso y momento histórico, y no representar una serie de atributos esencialistas como si de una “naturaleza humana” se tratase, la idea que señalamos de reapropiación del *poder creador* en la sociedad comunal, tiene que despojarse de cualquier

---

<sup>254</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 447-448.

confusión que la vincule con una suerte de crítica de corte regenerativo. Esto es, hurgar en el pasado en búsqueda de un contenido determinado al cual se le atribuya ser el sentido original del *poder creador*, y con ello, buscar restaurarlo<sup>255</sup>. La sociedad comunal, de acuerdo con Marx, no puede pretender ni restaurar, ni regresar a alguna forma de desarrollo previo.

Segundo, la búsqueda por una reapropiación del *poder creador* tendrá que surgir, por lo mismo, desde dentro de las condiciones históricas del presente, esto es, desde dentro del mismo capital y desde la direccionalidad que el capital ha dado al *poder creador*. Como habíamos señalado, la “gran influencia civilizatoria del capital”, este aspecto progresista del capital, crea el “desarrollo de un sistema múltiple, y en ampliación constante, de tipos de trabajo, tipos de producción, a los cuales corresponde un sistema de necesidades cada vez más amplio y copioso”.<sup>256</sup> El desarrollo de plusvalor relativo, al incrementar las fuerzas productivas, por lo tanto, propicia una individualidad constantemente más compleja y rica. Una individualidad -cuyo desarrollo alcanzado- le permite reconocerse distinta y diferente a toda otra etapa previa. Marx señala, que las posibilidades para la satisfacción de dicha individualidad, chocan con los límites propios de la sociabilidad del capital, y a su vez que el desarrollo de las mismas, se encuentra siempre dependiente de las distintas crisis que atraviesa el sistema producto de su propia dinámica. Por ello, dichas crisis representan la posibilidad de hacer explícitas las contradicciones de la totalidad que impiden alcanzar un desarrollo más pleno y emancipado de dichas individualidades. La crítica inmanente que propone Marx, por lo tanto, no solamente denuncia la incongruencia o contradicción directa entre lo que la ontología del capital realmente permite y lo que ideológicamente se ofrece: se ofrece también la perspectiva de superación de dicha contradicción.

La crítica de Marx al capital es, en buena cuenta, la problematización de las opciones que el capital ofrece al individuo para su realización como tal, y por lo tanto, la construcción de aquello que puede ser criticable es algo que solo puede surgir desde dentro del mismo

---

<sup>255</sup> “La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido. Allí, la frase desbordaba el contenido; aquí, el contenido desborda la frase.” (Marx, Karl, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, op. cit. pp. 410-411.)

<sup>256</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, op. cit., p. 361.

capital<sup>257</sup>. Desde dicha determinación, una individualidad, consciente y voluntariamente, tendrá que emprender el camino de la desmitificación y acción revolucionaria hasta llegar al *Aufhebung*, lo cual implica un acto de autodeterminación radical<sup>258</sup>. La acción revolucionaria encaminada al *Aufhebung* es expresión de sus condiciones de explotación y dominación, no de una autodeterminación libre o abstracta<sup>259</sup>. La experiencia social moderna, a la cual pertenece Marx, es aquella que puede asumirse a sí misma como genuina generadora de lo posible. En ese sentido, la sociedad comunal, tiene como antecedentes el desarrollo histórico previo, pero no podrá ser parte de una secuencia vinculada al desarrollo capitalista o a una de sus crisis, ya que supone una ruptura determinada de las condiciones de reproducción capitalista. La posibilidad de una sociedad comunal está dada entonces por la propia radicalidad creativa contenida en el *poder creador*. Radicalidad creativa que tiene que ser imaginada y deseada, primero como acto de negación pero después como momento afirmativo. La sociedad comunal, como el mismo Marx señala, no es “algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir”.

Veamos algunas características -que señala Marx- tendría que tener la sociedad comunal para llevar a cabo el proyecto de una individualidad auto desarrollada y emancipada:

“La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva (*gemeinschaftlichen*), social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio... el libre cambio entre individuos asociados sobre la base de la apropiación y control común de los medios de

---

<sup>257</sup> “Las diversas tradiciones marxistas del siglo XX formulaban la cuestión en términos de ‘las condiciones objetivas’ y ‘condiciones subjetivas’ de la revolución. Nosotros diremos que la identificación, por parte de la economía política marxiana, de las leyes y contradicciones del modelo de producción capitalista, no establece la necesidad ineludible de la revolución contra el capital o el arribo a la emancipación humana. Permite, sí, establecer las determinaciones estructurales merced a las cuales los sujetos sociales y políticos comprometidos con la superación del capitalismo pueden encontrar un escenario histórico propicio para la realización de este interés”. (del Aguila, L, *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx, op. cit.*, p. 114.)

<sup>258</sup> “Marx insiste en la abolición del trabajo. La liberación del trabajo es la liberación respecto al trabajo. La creatividad del trabajo comunista no contiene relación alguna con la organización del trabajo capitalista. El trabajo vivo, liberándose, reconquistando el valor de uso de sí mismo, contra el valor de cambio, crea un universo de necesidades del que eventualmente tan sólo el trabajo puede formar parte. En todo caso, se trata de trabajo como necesidad esencial, colectiva, no mistificada, comunista: lo contrario del trabajo como construcción capitalista. La transformación es total, no da lugar a ninguna homología. El sujeto es nuevo.” (Negri, Antonio, *Marx, más allá de Marx. Cuadernos de trabajo de los Grundrisse*, Madrid: Akal, 2001, p. 187.)

<sup>259</sup> “Por lo tanto, la subjetividad revolucionaria organiza una acción política enajenada que, en el curso de su propio desarrollo, se libera de todo rastro de su existencia enajenada.” (Starosta, Guido, “The System of Machinery and Determinations of Revolutionary Subjectivity”, en: Bellofiore, Riccardo, *op. cit.*, p. 261.)

producción (Esta última asociación no tiene nada de arbitrario: ella presupone el desarrollo de condiciones materiales y espirituales...).<sup>260</sup>

Tenemos entonces que el control de los medios de producción, más bien, el control de la “producción social” por entero, tiene que estar bajo la dirección de los individuos como condición, para que, de esa manera, ellos mismos puedan direccionar su *poder creador* hacia el desarrollo de una “libre individualidad”. Marx señala que esto no es una arbitrariedad, y la razón para ello la encontramos nuevamente en su ontología social. Como veíamos, para Marx, una “individualidad libre” surge como capacidad en el propio proceso de objetivación de la naturaleza. El aspecto teleológico del proceso de trabajo implica la construcción de una conciencia sobre un tipo de finalidad que se busca alcanzar a través de ello, en la medida que también existe un aprendizaje que busca ser consciente de qué es lo que se quiere satisfacer. A través del trabajo, habíamos dicho, el sujeto puede autoconocerse, diferenciarse de otro y plantear la búsqueda de una realización acorde a su singularidad. El capital, al plantear desde su ontología una direccionalidad propia para el desarrollo del individuo, lo que hace es ejercer relaciones de explotación y dominación sobre los medios que tiene el individuo para hacerse de un mundo, y de esa manera, asegurarse el cumplimiento de sus objetivos de valorización. Como Gould nos recuerda, para Marx:

“El dominio es el ejercicio del poder por un individuo, o grupo de individuos, sobre otro, u otros, o sea, dirección y control de sus acciones por medio del control sobre las condiciones de su actividad...el dominio es una relación social, o sea, una relación entre agentes o personas, y no una acción causal sobre las cosas.”<sup>261</sup>

En ese sentido, la sociedad comunal debe plantearse en términos de una verdadera superación de toda forma de explotación y dominación, que para el caso de la sociedad capitalista, tiene en la propiedad privada de los medios de producción, uno de sus pilares. Como señala Marx, una cosa es la apropiación (que implica tanto aspectos objetivos como subjetivos) que se desarrollan en tanto resultado del proceso mismo de objetivación, como su necesidad ineludible, y otra, las relaciones de explotación y dominación que imprimen una direccionalidad (acorde con los intereses de un individuo o grupo de individuos sobre otro individuo o grupo de individuos), a dicho proceso. De ahí, se recordará, el énfasis de

---

<sup>260</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>261</sup> Gould, Carol, *op. cit.*, p. 184.

Dussel en señalar que, en los *Grundrisse*, lo importante es el análisis de los “modos de apropiación” antes que los “modos de producción”. Marx, sobre la relación inherente entre apropiación y objetivación señala lo siguiente:

“Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada. Es una tautología decir que la propiedad (la apropiación) es una condición de la producción. Pero es ridículo saltar [de] ahí a una forma determinada de la propiedad, por ejemplo la propiedad privada...no se puede hablar de una producción, ni tampoco de una sociedad, en la que no exista ninguna forma de propiedad...Una apropiación que no se apropia de nada es una contradicción in subjecto.”<sup>262</sup>

Como se aprecia, el problema no es la existencia de propiedad, sino de, un tipo de propiedad específica, la propiedad privada. Esta aparece para Marx, como aquella expresión histórica y particular de dominación, que impide o restringe el control pleno sobre las condiciones que posibilitan la realización de la actividad. En ese sentido, la propiedad privada sobre los medios de producción es una limitación para el desarrollo de una individualidad que se plantea como objetivo ser libre, ya que en la sociedad capitalista, veíamos, el trabajador es solo dueño de su fuerza de trabajo, la misma que solo adquiere realidad en contacto con los medios de producción pertenecientes a otro distinto a él (el capital). La realización del individuo a través de su trabajo, la realización propiamente de su libertad, por lo tanto, pasa por llevar a cabo los objetivos e intereses de realización de aquel que es dueño de los medios para su objetivación. El trabajador, por lo tanto, depende objetivamente del capital para su viabilidad como sujeto social. Marx lo expresa de la siguiente manera:

“Esta disociación, separación absoluta respecto a la propiedad, o sea de las condiciones objetivas de trabajo respecto a la capacidad viva de trabajo -de tal modo que se le contraponen como propiedad ajena, como la realidad de otra persona jurídica, dominio absoluto de ésta...-; separación absoluta entre propiedad y trabajo, entre trabajo objetivado y trabajo vivo, entre el valor y la actividad creadora de valor...; esta separación preséntase ahora también como producto del trabajo mismo, como objetivación, materialización de sus propios elementos.”<sup>263</sup>

La propiedad privada, como propiedad ajena, establece desigualdad respecto a quienes sí pueden y quienes no, apropiarse de la riqueza que su propia objetivación produce. En otras

---

<sup>262</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, pp. 7-8.

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 413.

palabras, la propiedad privada sobre los medios de producción sanciona como jurídicamente válido y legítimo, las formas de explotación y enajenación que de ella se despenden, que como señala Marx, se presentan como “productos del trabajo mismo” y “materialización de sus propios elementos”. En ese sentido, desde el ordenamiento social del capital, la propiedad privada es expresión del conjunto de valores vinculados a la libertad e igualdad, llamadas por Marx “burguesas”. Por lo mismo, es el lugar desde donde se encarna la ficción de que en el intercambio cada quien obtiene y tiene derecho al usufructo y goce de la riqueza generada por el ejercicio de sus propias capacidades individuales.

Ante ello, Marx continúa con lo ya expuesto en la *Ideología Alemana*, respecto a la diferencia entre lo que él considera una “historia natural” y una “historia humana”<sup>264</sup>, lo que en términos de los *Grundrisse* se formula así: “los individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales en cuanto relaciones propias y colectivas están ya sometidas a su propio control (*Kontrolle*) colectivo, no son un producto de la naturaleza sino de la historia”<sup>265</sup>. En la *Ideología Alemana*, Marx señala que la historia se vuelve “humana” al dejar de transcurrir a espaldas de las voluntades conscientes de los individuos, para que estos, teniendo el control sobre sus procesos de objetivación, control sobre los medios objetivos de dicho proceso, puedan imprimirle una direccionalidad a su *poder creador*, al desarrollo de sus fuerzas productivas encaminada a su autodesarrollo. En los *Grundrisse* es presentado de la siguiente manera:

“En lugar de una división del trabajo, que se genera necesariamente en el cambio de valores de cambio, se tendrá una organización del trabajo que tiene como consecuencia la porción que corresponde al individuo en el consumo colectivo (*gemeinschaftlichen*). En el primer caso, el carácter social de la producción es puesto solamente a través de la elevación de los productos a valores de cambio, y el cambio de estos valores de cambio es puesto post festum. En el segundo el carácter social de la producción es presupuesto, y la participación en el mundo de productos, en el consumo, no es mediada por el cambio de productos de trabajo o de trabajos recíprocamente independientes. Es mediado por las condiciones sociales de la producción dentro de las cuales acciona el individuo.”<sup>266</sup>

---

<sup>264</sup> Ver, del Aguila, Levy, *Comunismo, poder político y libertad personal en Marx.*, op. cit., p. 82.

<sup>265</sup> Marx, Karl, *Grundrisse.* op. cit., pp. 89-90.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 100.

Mientras que en la “historia natural” sobre la que transcurre la sociedad capitalista existe “división del trabajo”, para la sociedad comunal, situada ya dentro de la “historia humana”, existe más bien “organización del trabajo”. La primera, implica una direccionalidad unilateral del capital sobre el *poder creador*. Por la segunda, Marx, por el contrario, entiende que una organización del trabajo es aquella forma de objetivación bajo el mando y control de los individuos, dándoles a estos la posibilidad, antes negada, de dirigir la producción social de tal manera que a cada quien le corresponda “una porción” de la riqueza total generada. Sin embargo, es bueno enfatizar, dicha “porción” representa el fruto de la participación diferenciada del trabajador en la producción social de acuerdo a su capacidad y necesidad.<sup>267</sup>

Toda la organización social del trabajo y las “condiciones sociales de la producción” tiene como “consecuencia”, como finalidad última, al individuo. Y como individuos, estamos hablando agentes por principio no iguales. Por lo tanto, para lograr su satisfacción como individuos, para lograr que los individuos se reconozcan en aquello que hacen, aquello no puede pasar por criterios homogenizadores que devengan en una distribución igualitaria de la riqueza producida que niegue lo antes señalado. Con Marx, se trata siempre de agentes de carne y hueso, con capacidades y necesidades diferenciadas que surgen de la sociabilización e individualización acontecida en el proceso de objetivación. Y de acuerdo a su ontología social, la diferenciación es parte del actuar recíproco y dependiente entre sí.<sup>268</sup> La organización del trabajo en la sociedad comunal por lo tanto tendrá que constituirse para Marx bajo dichas relaciones recíprocas y dependientes. Estas forman lo que denomina, el “carácter colectivo”, que, puesto como base o presupuesto de la producción, representa un quiebre radical frente a la ontología del capital al plantear una completa redefinición de la relación con de los productos del trabajo. Estos dejan de ser propiamente mercancías.

---

<sup>267</sup> “¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!” (Marx, Karl, *Crítica del Plan de Gotha. Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán*, en: Marx, Karl, y Friedrich Engels Obras Escogidas, *op. cit.*, Tomo 3, p. 6.) En dicho texto, Marx interpela duramente las reivindicaciones de la igualdad manejados por sus contemporáneos del Partido Obrero Socialista Alemán, a su vez que delinea algunos elementos de lo que sería una organización del trabajo de tipo comunista.

<sup>268</sup> En ese sentido, es un error bastante común atribuirle a Marx que esta tercera etapa implica la generación de una nueva forma de dominación, esto es, una forma de igualación impuesta esta vez desde la organización comunal. Tómese en cuenta nuevamente las denuncias de Marx hacia el llamado “comunismo grosero” contenidas en los *Manuscritos Económico Filosóficos*, *op cit.*, p.171.

“Cualquiera que sea la forma material del producto que él crea o ayuda crear, lo que ha comprado con su trabajo no es un producto particular y determinado, sino una determinada porción de la producción colectiva. No tiene entonces producto particular alguno para cambiar. Su producto no es un valor de cambio.”<sup>269</sup>

La forma mercancía, en la medida que es expresión de una sociabilización externa, independiente y despersonalizada (amparada en formas abstractas o esencialistas de igualdad) impuesta por el capital, tiene que ser anulada en la sociedad comunal. Si se pretende que el *poder creador* tenga mayores posibilidades de desarrollo, si se pretende que el trabajo sea medio de autorrealización, entonces no puede darse el caso de que “solamente a través de la elevación de los productos a valores de cambio” los individuos puedan interactuar y definirse como tales. Como característica de la producción colectiva, Marx señala:

“Una vez supuesta la producción colectiva, la determinación del tiempo, como es obvio, pasa a ser esencial. Cuanto menos es el tiempo que necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otras producciones, materiales o espirituales...La sociedad debe repartir su tiempo de manera planificada para conseguir una producción adecuada a sus necesidades de conjunto, así como el individuo debe también dividir el suyo con exactitud para adquirir los conocimientos en las proporciones adecuadas o para satisfacer las variadas exigencias de su actividad. Economía del tiempo y repartición planificada del tiempo del trabajo entre las distintas ramas de la producción resultan siempre la primera ley económica sobre la base de la producción colectiva.”<sup>270</sup>

Como se ha mencionado, la producción colectiva busca ser el soporte material para “satisfacer las variadas exigencias” que la compleja actividad de los individuos pueda llegar a desarrollar. Este soporte material, implica que la gestión del tiempo requerida para la organización del trabajo, sea entendida por Marx como la gestión de la necesidad. Necesidad, presentada aquí, como el aspecto más reproductivo e inmediato (“producir trigo, ganado, etc.”), que realiza el trabajo vivo, para que este, una vez liberado de ello, pueda expandir su *poder creador* también a “otras producciones, materiales o espirituales”<sup>271</sup>.

---

<sup>269</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 100.

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>271</sup> “De hecho, el reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores; con arreglo a la naturaleza de cosas, por consiguiente, está más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha. Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer con todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se



Para Marx, esto pasa por el aprovechamiento que tendría que realizar la sociedad comunal del propio desarrollo de las fuerzas productivas que el capital ha “despertado a la vida”. La propia dinámica del capital, a través del desarrollo de lo que Marx denomina capital fixe (fijo), esto es “el estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología, o sea de la aplicación de la ciencia a la producción,”<sup>272</sup> ha llevado a la reducción del tiempo de trabajo necesario.

“El capital fixe, en su determinación como medio de producción cuya forma más adecuada es la maquinaria, produce valor, esto es aumenta [el] valor del producto sólo en dos aspectos: 1) en la medida en que tiene valor, esto es, es él mismo producto del trabajo, cierto cuanto de trabajo en forma objetivada; 2) en la medida en que aumenta la proporción entre el plus trabajo y el trabajo necesario, capacitando al trabajo, a través del aumento de su fuerza productiva, a crear en un tiempo más breve una masa mayor de productos.... efectivamente, se reduce a un mínimo el cuanto de trabajo necesario para la producción de un objeto dado... aquí el capital, de manera totalmente impremeditada, reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energía. Esto redundaría en beneficio del trabajo emancipado y es la condición de su emancipación.”<sup>273</sup>

Esto es importante para Marx por dos motivos. Primero porque una “economía del tiempo y repartición planificada del tiempo del trabajo” tendría que seguir la pauta de la reducción del tiempo de trabajo, ya que ésta es vista por Marx, como aquella condición que produce tiempo disponible (*disposable time*), tiempo libre, que permite una mayor complejización de la individualidad, y por lo tanto, fomenta una mayor capacidad para el disfrute de los productos del trabajo. Un trabajo emancipado, entonces, tendría que ser uno en el cual la manera en que esté organizado socialmente tenga como orientación la plena apropiación de la riqueza por parte de los individuos que participan en su generación. El disfrute de dicha riqueza, como veíamos, es sumamente importante en Marx, ya que, a través de ello, los individuos se reconocen como sujetos libres y co-participantes del proceso de producción, y por lo mismo, libres de relaciones de explotación, dominación y enajenación. Marx

---

amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndola bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego; que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero éste siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base. La reducción de la jornada laboral es la condición básica”. (Marx, Karl, *El Capital*, Tomo III. Vol. 8, *op. cit.*, p. 1044).

<sup>272</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. II, *op. cit.*, p. 228.

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 224.

establece, entonces, un vínculo entre el desarrollo del tiempo libre, el disfrute que ello permitiría y el desarrollo del “*power*”, *poder creador* en los términos en que lo hemos venido presentando: desarrollo de las capacidades que crean las posibilidades para la acción.

“La economía efectiva- ahorro- consiste en el ahorro de tiempo de trabajo...pero este ahorro se identifica con el desarrollo de las fuerzas productivas. En modo alguno, pues, abstinencia del disfrute, sino desarrollo de *power*, de capacidades para la producción, y, por ende, tanto de las capacidades como de los medios de disfrute. La capacidad de disfrute es una condición para éste, por lo tanto primer medio de disfrute, y esta capacidad equivale a desarrollo de una aptitud individual, fuerza productiva. El ahorro de tiempo de trabajo corre parejo con el aumento del tiempo libre, o sea tiempo para el desarrollo pleno del individuo, desenvolvimiento que a su vez reaccúa como máxima fuerza productiva sobre la fuerza productiva del trabajo. Se puede considerar a ese ahorro, desde el punto de vista del proceso inmediato de producción, como producción de capital *fixie*, este capital *fixie being man himself.*”<sup>274</sup>

Segundo, Marx hace mención a que la reducción del tiempo de trabajo es a su vez la “condición de su emancipación”. Esto es debido a que dicha condición no solo haría más explícita una contradicción propia del capital, sino que, la propia dinámica del mismo, “de manera totalmente impremeditada”, lo llevaría a experimentar una situación de profunda crisis. Como se ha mencionado, el capital despierta nuevas necesidades para la individualidad, las mismas que fomentan un mercado de consumo así de complejo para que absorba la constante innovación y expansión que aquel realiza a sus productos. Sin embargo, el capital toma toda esa riqueza de la individualidad y la encausa a la unilateralidad y estrechez de sus propios intereses de valoración. En ese sentido, podríamos señalar que el capital intrínsecamente porta en sí un límite al propio desarrollo de las fuerzas productivas que el mismo tiene que verse obligado a desarrollar para seguir expandiéndose: este límite es su expansión unilateral sujeta a la necesidad de acumulación. La radicalización de dicha contradicción representa entonces, para Marx, una oportunidad única para que una individualidad con tales características, una individualidad que ha tomado consciencia de su propio *poder creador*, que se asuma protagonista, emprenda la

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 236.

acción revolucionaria que busque cancelar la ontología del capital<sup>275</sup> y permitirse así un despliegue multilateral de la productividad.

“Su tendencia, empero, es siempre por un lado la de crear *disposable time*, por otro la de *to convert into surplus labour*. Si logra el primero demasiado bien, experimenta una sobreproducción y entonces se interrumpirá el trabajo necesario, porque el capital no puede valorizar *surplus labour* alguno. Cuanto más se desarrolla esta contradicción, tanto más evidente se hace que el crecimiento de las fuerzas productivas ya no puede estar ligado a la apropiación de *surplus labour* ajeno, sino que la masa obrera misma debe apropiarse de su plustrabajo. Una vez que lo haga, y con ello el *disposable time* cesará de tener una existencia antitética, por una parte el tiempo de trabajo necesario encontrará su medida en las necesidades del individuo social y por otro el desarrollo de la fuerza productiva social será tan rápido que, aunque ahora la producción se calcula en función de la riqueza común, crecerá el *disposable time* de todos. Ya que la riqueza real es la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo la medida de la riqueza, sino el *disposable time*.”<sup>276</sup>

Recordemos que, bajo la ontología del capital, el trabajador depende de este por completo para su existir. Los medios de subsistencia los encuentra el trabajador en la paga que recibe por el trabajo necesario que realiza, siendo el plustrabajo, lo que se apropia el capital. En ese sentido, para Marx, si el capital aumenta aceleradamente la productividad, el plusvalor relativo, el capital fijo, la tecnología y la maquinaria, no solamente corre el riesgo de producir un exceso de productos, sino que expulsará trabajadores del proceso productivo. Ya no los necesitará porque serán reemplazados por la tecnología y maquinaria. Por otro lado, los trabajadores que permanecen en el proceso productivo, al verse reducido su tiempo necesario por el cual se les paga, ven cómo se pauperiza su forma de vida al verse reducido su poder adquisitivo. Sea por uno u otro proceso, la masa de trabajadores se ve incapaz de absorber como demanda los productos que ellos mismos producen. Por ello, Marx señala, que se “experimenta una sobreproducción y entonces se interrumpirá el trabajo necesario, porque el capital no puede valorizar *surplus labour* alguno”. No hay plus trabajo que valorizar porque el trabajo en sí tiene que detenerse. Ante la imposibilidad de

---

<sup>275</sup> Nuevamente para enfatizar que la sociedad comunal en Marx es ajena a todo determinismo y es antes que nada una etapa que tiene que ser imaginada, deseada y buscada. “Los individuos no pueden dominar sus propias relaciones sociales antes de haberlas creado. Pero es también absurdo concebir ese nexo puramente material como creado naturalmente, inseparable de la naturaleza de la individualidad e inmanente a ella...El nexo es un producto de los individuos. Es un producto histórico. Pertenece a una determinada fase del desarrollo de la individualidad.” (Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 89).

<sup>276</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol II, *op. cit.*, p. 232.

poder valorizar capital, el capital entra en crisis y detiene su proceso productivo antes que trabajar a pérdida. Independientemente de que el capital se reajuste para superar dicha crisis, lo importante es que el tiempo disponible aparece más bien como relación antitética al tiempo de trabajo necesario.

El tiempo disponible no le pertenece al trabajador, no es ocio a su disposición que le permita crear. Por el contrario, a más tiempo disponible, menos tiempo necesario, menos medios de subsistencia, más pauperización. El trabajador con su actividad es quien ha creado el tiempo disponible, sin embargo, este le es ajeno y no es tiempo para su disfrute. Volvemos a apreciar el tema de la enajenación vista en los tempranos *Manuscritos de París*: el extrañamiento del trabajador sobre su actividad y los frutos de la misma, sigue muy presente catorce años después.

La sociedad comunal, por lo mismo, tendría que romper con ello, señala Marx, al hacer del tiempo disponible una circunstancia conducente a la autorrealización. Esto se conseguiría, como vimos, cuando el tiempo necesario deje de ser ese curso “natural” y propio de una división del trabajo “burguesa”, para replantearse por completo bajo una organización y “repartición planificada del tiempo del trabajo”. La participación coordinada y libre de los trabajadores en “determinada porción de la producción colectiva”, en el tiempo necesario, estaría encaminada ahora sí a que todos puedan disfrutar de aquello que han aportado conseguir: tiempo disponible, la nueva riqueza de todos.

#### **2.4. Desarrollo de la libertad y poder creador**

En los *Grundrisse*, podemos apreciar -como en distintos momentos de la obra de Marx- lo que nosotros hemos venido enfatizando como *poder creador*, ontológicamente es un atributo exclusivo del *trabajo vivo* y no del capital. Sin embargo, el capital, crea el fetiche (y, por lo tanto, su propio orden de realidad) en la que él es quien aparece como fundamento y fuente del valor. Siendo así:

El capital se comporta ante el plusvalor como si fuera él el fundamento (*Grund*), como si lo hubiera fundado (*Begründetem*). Su movimiento consiste en que, mientras se produce, se comporta a la vez como fundamento de sí mismo en cuanto fundado, en cuanto valor presupuesto, consigo mismo como plusvalor o con el plusvalor como

valor puesto (*gesetzten*) por él...El plusvalor ya no aparece (*erscheint*) puesto por su relación simple e inmediato con el trabajo vivo (*lebendigen Arbeit*); esta relación aparece (*erscheint*), antes bien, sólo como un momento de su movimiento total. El capital, partiendo de sí mismo como del sujeto activo...se comporta con el plusvalor como puesto y fundado por él; se vincula como fuente (*Quelle*) de producción consigo mismo.<sup>277</sup>

Dicho fetiche cobra realidad basado en la subsunción a la que somete al *trabajo vivo* al presentarlo “sólo como un momento de su movimiento total”. Pero la subsunción no implica anulación o transmutación del elemento, solo su sometimiento y puesta al servicio de una totalidad<sup>278</sup>. En ese sentido, el capital, sigue siendo nada más que *trabajo objetivado*, trabajo hecho objeto, a pesar de que este se comporte como “fundamento de sí mismo”. Y como *trabajo objetivado*, proporciona solo las condiciones materiales al *trabajo vivo* para que este pueda crear valor. El *trabajo vivo*, de esta manera, como veíamos con Gould, es quien imprime causalidad sobre las circunstancias y no al revés<sup>279</sup>.

Por ello, el trabajo vivo, para Marx, es siempre externo y anterior al capital, ya que “lo único diferente al trabajo objetivado es el no objetivado...el trabajo como subjetividad”<sup>280</sup>; o recuérdese sobre todo, “trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente, o negativamente que se relaciona consigo mismo: es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo.”<sup>281</sup> En ese sentido, el trabajo vivo, al ser realidad “no-objetivada”, es indeterminada, se encuentra carente de valor propiamente dicho. Si el *trabajo vivo* va a ser causa que crea valor, y por ello el valor será el resultado o efecto que surja del proceso productivo, entonces, el *trabajo vivo* no puede tener una fuente más que sí misma. No podría tener como causa un valor causante. El *trabajo vivo*,

---

<sup>277</sup> *Ibid.*, pp. 277-278.

<sup>278</sup> “Si en el sistema burgués acabado cada relación económica presupone a la otra bajo la forma económico burguesa, y así cada elemento puesto es al mismo tiempo supuesto, tal es el caso con todo sistema orgánico. Este mismo sistema orgánico en cuanto totalidad tiene supuestos, y su desarrollo hasta alcanzar la totalidad plena consiste precisamente en que subordina todos los elementos de la sociedad...De esta manera llega a ser históricamente una totalidad.” (Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 220.)

<sup>279</sup> “En opinión de Marx sólo los medios humanos, o lo que Marx llama trabajo, es correctamente considerado como causal. Las condiciones objetivas de acción son precisamente eso, o sea, condiciones y no causas. Además, estas se vuelven condiciones para la actividad del trabajo sólo en la medida en que los agentes tienen que tomarlas en cuenta...estas condiciones son ellas mismas productos del trabajo. Son lo que Marx llama *trabajo objetivado*. Así, lo que aparece como externo al trabajo, como el mundo objetivo, es realmente en gran medida el resultado de la propia actividad creativa del trabajo.” (Gould, Carol, *op. cit.*, p. 122.)

<sup>280</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 213.

<sup>281</sup> *Ibid.*, p. 236.

entonces, como actividad humana consciente que es, es actividad subjetiva y por lo tanto autocreadora, resulta portadora en sí misma de *poder creador*.

Dicha externalidad del *trabajo vivo* frente a la totalidad, como Dussel<sup>282</sup> lo enfatiza, plantea la siguiente distinción en Marx: “la producción (*Produktion*) parte de algo existente, de un *trabajo objetivado* preexistente; la creación (*Schöpfung*) es una actividad productiva que tiene como fuente (*Quelle*) al mismo *trabajo vivo* como exterioridad y no al valor; es decir, no al capital”<sup>283</sup>. Ello resulta importante rescatar, ya que la hegemonía ideológica y fetichizante del capital asume que siendo él quien crea plusvalor, lo que paga como salario al trabajador por su *trabajo vivo* es justo, cuando, por el contrario, el capital “solo produce y reproduce el valor de los medios de producción y del salario para pagar la fuerza de trabajo (como una determinación suya)”<sup>284</sup>. Como señala Marx:

“El obrero no ha creado el tiempo de trabajo objetivado que se contiene en el hilo y el huso y que constituye una parte del valor del producto; para aquél eran y siguen siendo material al que prestó otra forma e incorporó trabajo nuevo... los reproduce dándoles un valor mayor, y este dar-un-valor-mayor es = su día de trabajo. Por lo demás, los deja tal como eran. El viejo valor de los mismos se mantiene, lo que ocurre porque se les añade uno nuevo, no porque el viejo mismo se reproduzca, sea creado.”<sup>285</sup>

Existe por lo tanto una confusión entre *trabajo vivo* y *fuerza de trabajo*, ya que, por un lado, el *trabajo vivo* en Marx es entendido “como exterioridad de la subjetividad, de la persona, de la corporalidad, de la actividad creadora sin valor, y por otro, la fuerza de trabajo como el ente con valor que se funda en el ser del capital”<sup>286</sup>. El capital paga a la fuerza de trabajo el tiempo necesario empleado para producir una mercancía con un salario. La fuerza de trabajo es “valor puesto por él (capital)”, recibe un salario para su manutención, pero el plusvalor creado por el trabajo vivo, ese es siempre externo al capital y queda impago.

---

<sup>282</sup> Ver por ejemplo, Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*, México: Siglo XXI, 1990 y *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse*, op. cit.

<sup>283</sup> Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*, op. cit., p. 373.

<sup>284</sup> Dussel, Enrique, “El trabajo vivo fuente creadora de plusvalor (Dialogando con Christopher Arthur)”, p. 3, en: *Revista Herramienta*, Buenos Aires, Número 27 (2004)

<sup>285</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. II, op. cit., pp. 300-301.

<sup>286</sup> Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de El Capital*, op. cit., p. 382.

La hegemonía del capital lo lleva a plantear, por otro lado, la imposibilidad de ir más allá de sí mismo, ya que el capital ha consolidado su propio límite y determinación (el de no ir en contra de su propia valorización) como límite y determinación de las potencialidades del *poder creador*. Pero, por otro lado, al ser siempre el *trabajo vivo* fuente que crea desde el no-valor, como realidad indeterminada, el *Aufhebung*, forma parte de lo posible. El *Aufhebung* está inserto dentro del carácter eminentemente social de las relaciones que establecen los hombres entre sí y con la naturaleza. El materialismo histórico de Marx asume la praxis como relaciones sociales concretas constituyentes de la realidad (también social y concreta). La praxis en Marx, por lo tanto, de acuerdo a Bermudo, tendría un “contenido gnoseológico dominante” ya que “la practica aparece como fuente del conocimiento y como criterio de verdad (o, como hemos sostenido, como negación de todo criterio absoluto de verdad...)”<sup>287</sup>, lo cual permite hacer frente a la realidad fetichizada propuesta por el capital. En ese sentido, la sociedad comunal puede ser planeada como realidad que es alumbrada desde la praxis transformadora del propio *trabajo vivo* y el despliegue de su *poder creador*, como una “finalidad *puesta* por la actividad productora de la riqueza bajo el capitalismo y por la voluntad desde él gestada como voluntad política revolucionaria”.<sup>288</sup>

---

<sup>287</sup> Bermudo, Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx. op cit.*, p. 552.

<sup>288</sup> del Aguila, Levy y Enrique Sotomayor, “Marx contra el socialismo real”, en: Cavero, Omar, *El poder de las preguntas. Ensayos desde Marx sobre el Perú y el mundo contemporáneo*, Lima: UCH, 2019, pp. 31-32 del manuscrito (en prensa)

### Capítulo 3. Las posibilidades para la reapropiación del *poder creador* bajo el escenario de la maquinaria en la Gran Industria.

En el presente capítulo, lo que traeremos como exposición y discusión son distintos escenarios antagónicos propuestos por Marx en los *Grundrisse* y en *El Capital*, en los cuales se vislumbra un tipo particular de posibilidad de reapropiación del *poder creador* con fines emancipatorios. Siendo los *Grundrisse* y *El Capital* obras de madurez intelectual, el método de análisis que Marx desarrolla a plenitud es el que hemos presentado como “la totalidad concreta”. Con ello, queda aún más claro lo erróneo o mal intencionado que representa atribuir a todo la obra de Marx un enfoque que suscribe una estructura hecha de niveles cuya determinación se encuentra en su base material tal como aparece en el tan recurrido Prologo de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*<sup>289</sup>. Lo que tendremos por el contrario es que “las relaciones entre la producción (momento de la

---

<sup>289</sup> “En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio (*Überbau*) jurídico y político, y a la cual corresponde determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el proceso social, político e intelectual de la vida en general.” (Marx, K. *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, México: Siglo XXI, 2003, pp. 4-5.) Sobre el termino *Überbau*, L. Silva comenta lo siguiente “Lo que en castellano cultista suele llamarse superestructura –a veces transformado en supraestructura o, más sensatamente, en sobreestructura- Marx, lo designaba de dos modos: unas veces, empleando la etimología latina, dice *Superstruktur*; otras, hablando en alemán, dice *Überbau*, que viene a ser literalmente la parte superior (*über*) de un edificio, construcción o estructura (*Bau*); aunque, desde el punto de vista arquitectónico no es propio llamar *Überbau* o superestructura a la parte superior de un edificio, ya que éste es, todo él, una sola estructura; *Überbau* designa en realidad los andamios o tableros que se van superponiendo a un edificio, a medida que se va construyendo, pero que lógicamente desaparecen cuando el edificio está ya terminado. Un edificio acabado arquitectónicamente es una estructura; no hay en él rastro alguno de superestructura, *Überbau* o andamios-puentes.” (Silva, Ludovico, *El estilo literario de Marx*, México: Siglo XXI, 1971, pp. 58-59)



generalidad), la distribución y el cambio (momento de la particularidad), y el consumo (momento de la singularidad) aparecen constituyendo una totalidad orgánica incapaz de ser inteligida si se descansa en uno solo de esos momentos”<sup>290</sup>.

Por ello mismo, y tal como lo hemos mencionado, las posibilidades de reapropiación a las que haremos mención no forman parte de una necesidad histórica trascendente. No siguen el guion teleológico de una historia que se encuentra dada: por el contrario, en dichos escenarios tendrán que ser los propios sujetos enajenados los que articuladamente se hagan cargo de su propia actividad enajenada.

Los escenarios a los que haremos mención están vinculados con la intensificación de las relaciones sociales regidas por el capital y el antagonismo que ello genera en relación con el *poder creador* que se despierta en las fuerzas productivas a partir de la introducción de la maquinaria en el proceso de producción, lo que da paso a la configuración de lo que Marx denomina Gran Industria. En ese sentido no se trata de cualquier tipo de antagonismo generado al interior del capital. Como G. Starosta menciona:

“Como expresión de la subsunción formal del trabajo en el capital, la lucha de clases sólo existe como forma concreta necesaria de la reproducción de la enajenación capitalista y no de su superación. Son en realidad las determinaciones de la subsunción real del trabajo en el capital, y en particular de la forma más desarrollada de producción de plusvalía relativa como gran industria, las que portan las potencias que se expresan en la forma específicamente emancipatoria de la lucha de clases.”<sup>291</sup>

Dentro de la subsunción formal, el antagonismo de la compra y venta de la fuerza de trabajo bajo la forma social (como valor de cambio) de la mercancía le es inherente al capital y puede aún seguir reproduciéndose a través de dicho antagonismo. Ello es porque siendo que “la mercancía es la forma (objetivada) que toma nuestro ser social”<sup>292</sup>, el *poder creador* de dicha subjetividad enajenada no tiene como expresarse de una manera que no sea también enajenada, con lo cual, “las determinaciones inmanentes en la forma-mercancía, no portan, en su simplicidad, la necesidad de trascender la producción de

---

<sup>290</sup> del Aguila, Levy y Enrique Sotomayor, *op cit.*, p. 28.

<sup>291</sup> Starosta, Guido, “Fetichismo y revolución en la teoría marxista contemporánea: una evaluación crítica de la Neue Marx-Lektüre y el Marxismo Abierto en clave metodológica”, p. 186, en: *Revista Izquierdas*, Santiago de Chile, 37 (2017)

<sup>292</sup> *Ibid.*, p. 181.

valor”<sup>293</sup>. La subjetividad revolucionaria, por el contrario, “pasa por la transformación de los atributos productivos del obrero colectivo según una tendencia determinada por la plenitud de la subsunción real del trabajo en el capital”<sup>294</sup>. Para Starosta, el propio desarrollo de las fuerzas productivas tendría que propiciar inmanentemente que los sujetos devengan en “sujetos productivos universales capaces de organizar de manera plenamente consiente su proceso de vida social”<sup>295</sup> ya que “el capital transforma, contradictoriamente pero progresivamente, la subjetividad productiva de los obreros asalariados de acuerdo a una tendencia determinada”<sup>296</sup>.

En ese sentido, es el escenario de la subsunción real, en donde Marx, de acuerdo a Starosta, nos puede permitir vislumbrar que “la necesidad histórica determinada de la plena universalidad desarrollada y socializada de la subjetividad productiva de los trabajadores, más allá de su ‘corteza’ capitalista pero generada como determinación inmanente del movimiento enajenado del propio capital, es lo que se realiza bajo la forma concreta de la revolución comunista”<sup>297</sup>. Ello llevaría a que dentro del marco de desarrollo de las potencialidades contenidas en la subsunción real, potencialidades que no quedan anuladas por el capital y que permiten pensar procesos emancipatorios o de resistencia, pueda planearse como posibilidad teórica y práctica en los trabajadores la necesidad real e impostergable de reapropiarse del *poder creador* en aras de una sociabilidad emancipada más allá de la forma mercancía<sup>298</sup>.

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 166.

<sup>295</sup> *Loc cit.*

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>298</sup> Para nosotros, aun siendo la subsunción real la forma hegemónica de valorización y aun reconociendo toda “existencia enajenada como atributo de la relación social general objetivada”, sostener sin embargo, que el surgimiento de la subjetividad revolucionaria solo sería viable dentro de “una tendencia determinada por la plenitud de la subsunción real” no deja de ser problemático ya que consideramos se presta con facilidad a posibles idealismos (como en el caso de las posturas “aceleracionistas”) respecto al papel que desempeñen por si solas el desarrollo de las fuerzas productivas para un proyecto emancipador ya que se termina poniendo por delante un telos que se encarna en cada punto del progreso de las fuerzas productivas, un telos que procede más allá de la voluntad concreta de los sujetos sociales. Cabe señalar a su vez que siendo la competencia el elemento central detrás del dinamismo y movimiento de D-M-D’, entonces es de esperar que sea esa misma competencia la que pueda hacer regresar de manera continua formas propias de valorización de una subsunción formal como una ventaja competitiva a explotar tal como viene sucediendo contemporáneamente. Es la competencia entonces y no un telos encarnado lo que propicia el movimiento detrás del desarrollo de las fuerzas productivas.

### 3.1. Determinación formal y subsunción activa en los *Grundrisse*

Cuando expusimos las formas de explotación capitalista, habíamos señalado que ontológicamente el capital planteaba al “trabajo como capital”. Esto es, el capital, durante el proceso de producción, sometía y subsumía al trabajo vivo como un medio para su valorización, y por ello, el trabajo, señala Marx, “presupone a su vez al capital”<sup>299</sup>. Esto quería decir que el trabajo vivo quedaba subsumido únicamente como la mediación que posibilitaba la generación de más capital<sup>300</sup>; el trabajo, entonces, bajo el régimen del capital, solo tiene razón de ser en tanto realiza capital, adoptando así, la característica que lo define como su única existencia social posible. Tal inversión ontológica implicaba que:

“Pero si de esta suerte el capital se presenta como producto del trabajo, también el producto del trabajo se presentará como capital: ya no simple producto, ni como mercancía intercambiable, sino como capital, trabajo objetivado como dominio o poder sobre el trabajo vivo.”<sup>301</sup>

El capital, solo es capaz de incrementarse como valor si consigue objetivar trabajo vivo, ya que el trabajo vivo es el único elemento que puede crear valor nuevo (plusvalor) sobre el ya existente. De ahí el sometimiento que, como necesidad vital, se le plantea al capital respecto al trabajo vivo. Al controlar la direccionalidad de la actividad del trabajo vivo y presentarlo bajo una única existencia social que le es útil: la de un ser para otro, el capital se juega su supervivencia y viabilidad. El trabajo vivo para el capital, por lo tanto, no puede existir de otra manera.

“El trabajo aparta de sí mismo su realización en condiciones objetivas, como realidad ajena, y al mismo tiempo y por consiguiente, se pone a sí mismo como capacidad de trabajo privada de sustancia, provista meramente de necesidades y enfrentada a ésta realidad enajenada, que no le pertenece a ella, sino a otro; el trabajo no pone su propia realidad como ser para sí, sino como mero ser para otro, y por lo tanto también como ser-de-otro-modo, o ser del otro, opuesto a él mismo. Este proceso de realización es a la par el proceso de des realización del trabajo. El

---

<sup>299</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 236.

<sup>300</sup> “Como valor de uso el trabajo existe únicamente para el capital, y es el valor de uso del capital mismo, es decir, la actividad mediadora a través de la cual el capital se valoriza” (*ibid.*, p. 246.)

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 414.

trabajo se pone objetivamente, pero pone esa objetividad como su propio no-ser o como el ser de su no-ser: el capital.”<sup>302</sup>

Marx deja así delineada la forma social específica del proceso de producción en el régimen del capital como continua y perpetua subsunción del trabajo vivo a la finalidad de valorización del mismo. Entonces, con respecto a la tercera etapa del desarrollo histórico - presentada en el capítulo anterior- y las posibilidades contenidas en ella para la reapropiación del *poder creador*, comenzaremos con la presentación de los dos momentos que Marx elabora acerca de la subsunción del trabajo vivo por el capital, bien sea como subsunción formal o subsunción real. Para ello, tomaremos en los *Grundrisse* el texto mayormente conocido como “Fragmento sobre las maquinas”<sup>303</sup>. Ambos momentos se distinguen por el rol que juega la tecnología y la incorporación de la maquinaria en el proceso de producción, siendo la segunda de ellas -para Marx- donde “el capital trabaja, así, en favor de su propia disolución como forma dominante en la producción”<sup>304</sup>. Los dos momentos a los que nos referimos aparecen referidos en los “Fragmentos” como “determinación formal” y “subsunción activa”, siendo más bien en *El Capital* en el *Capítulo VI (Inédito)* donde Marx propiamente usa “subsunción formal” y “subsunción real”.

El “Fragmento” comienza con una precisión conceptual que apunta nuevamente a señalar el monismo ontológico que Marx está asumiendo: “El capital fixe, o capital que se consume en el proceso mismo de producción, es en un sentido riguroso, medio de producción.”<sup>305</sup> Como ya hemos venido exponiendo, el medio de producción, por sí solo, no puede crear valor nuevo, por lo que requiere del trabajo vivo. El medio de producción sirve al trabajo vivo para que pueda transferir (y conservar) el valor contenido en la materia prima al producto. En dicho proceso, el medio de producción sufre desgaste del trabajo objetivado en él, el cual requiere ser repuesto mediante la extracción de nuevo valor de la única fuente posible de crearlo, el trabajo vivo. Dicho ello, Marx, plantea una primera determinación en la unidad del proceso de trabajo bajo el régimen del capital, en la cual los elementos de la materia de trabajo, medios de trabajo y trabajo vivo, aparecen:

---

<sup>302</sup> *Ibid.*, pp. 414-415.

<sup>303</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. II, *op. cit.*, pp. 216-230.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 222.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 216.

“Con arreglo a la determinación formal, se presentaban tan sólo como si el capital se escindiera cuantitativamente en porciones... desde el punto de vista de la forma, los elementos del trabajo y los otros dos elementos sólo se distinguían en que los unos estaban determinados como valores constantes, y el otro como lo que pone valor.”<sup>306</sup>

Esta distinción planteaba que los medios de trabajo estuviesen, en su operación, todavía bajo el control directo del trabajador, al constituirse como medio que, como se mencionó, posibilita “transmitir al objeto la actividad del obrero”<sup>307</sup>. Sin embargo, a medida que el capital continua impulsando un desarrollo de las fuerzas productivas en su búsqueda de hacer más eficiente sus procesos de extracción de valor del trabajo vivo, la tecnología contenida en el medio de producción, “experimenta diversas metamorfosis”<sup>308</sup> hasta llegar a un “sistema automático de maquinaria”<sup>309</sup>. Es así que el proceso de producción da paso a una “subsunción activa”, en donde:

“La actividad del obrero, reducida a una mera abstracción de la actividad, está determinada y regulada en todos los aspectos por el movimiento de la maquinaria y no a la inversa...El proceso de producción ha cesado de ser proceso de trabajo en el sentido de ser controlado por el trabajo como unidad dominante. El trabajo se presenta, antes bien, sólo como órgano consciente...y subsumido en el proceso total de la maquinaria misma, sólo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros vivos, sino en la maquinaria viva...En la maquinaria el trabajo objetivado se enfrenta materialmente al trabajo vivo como poder que lo domina y como subsunción activa del segundo bajo el primero, no por apropiación del trabajo vivo, sino en el mismo proceso real de producción.”<sup>310</sup>

La maquinaria, como instrumento y medio de trabajo, ha pasado a ser *maquinaria como capital*, esto es, bajo la subsunción activa la maquinaria aparece como dadora de existencia e identidad al trabajo vivo. Nuevamente, en la totalidad del capital, la direccionalidad y los productos que realiza el *poder creador* del hombre terminan extrañándose de él, siendo esta vez la maquina quien “se enfrenta materialmente al trabajo vivo como poder que lo domina”. El trabajador ya no pone a trabajar a la máquina como medio de trabajo, sino que es la máquina la que *pone a trabajar* al trabajador como un “mero accesorio vivo de la

---

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>308</sup> *Loc. cit.*

<sup>309</sup> *Loc. cit.*

<sup>310</sup> *Ibid.*, pp. 219-220.

maquinaria”<sup>311</sup>. La máquina, ahora, “posee alma propia”<sup>312</sup>, y el trabajo muerto, trabajo objetivado en la maquinaria, es el que se presenta como productor de riqueza.

A medida que el capital sigue aumentando su productividad a través del incremento del capital fijo, se transforma tanto el proceso de trabajo, el proceso de producción, como la manera como el capital se apropia de la riqueza generada. Bajo la determinación formal, el trabajador, en control de los medios de trabajo, realiza trabajo directo, siendo los medios para ello justamente “el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo”. La determinación formal (en toda su explotación, dominación y enajenación) está asentada, por lo tanto, en un proceso de trabajo, entendido este, como proceso de objetivación dependiente del “trabajo inmediato”, del tiempo de trabajo vivo directo puesto en él. La subsunción activa, por el contrario, al estar la máquina insertada en “el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina”, hace que el trabajo vivo empleado como trabajo inmediato sea, como señala García Linares:

“Sustituido en su importancia decisiva en la formación del producto y, por otro lado, el mismo trabajo pasado (objetivado como máquina, etc.), que ahora aparece como fuerza productora decisiva del proceso de trabajo, no lo es por sí mismo, sino como recubrimiento, como cuerpo abrigador y portador, dador de forma, del cúmulo de fuerzas productivas naturales y sociales que han sido apropiadas por el intelecto general y puestas como materialidad objetivada del trabajo social.”<sup>313</sup>

No es que el trabajo vivo desaparezca. Bajo la ontología social de Marx esto sería una imposibilidad conceptual ya que son solo los hombres los que trabajan en tanto solo ellos realizan procesos de objetivación con la naturaleza. Las maquinarias, “son resultado directo de la actividad intelectual social bajo una forma objetivada”<sup>314</sup>, y en ese sentido, no realizan trabajo alguno, solo producen. Sin embargo, esta manera de producir es completamente diferente a lo anterior, ya que, en la búsqueda siempre expansiva e innovadora de formas para valorizarse, bajo la subsunción activa el capital logra hacer que “en el capital fijo que existe como maquinaria, la relación del capital, como el valor que se apropia de la actividad valorizadora, está puesta a la vez como la relación del valor de uso del capital con el valor

---

<sup>311</sup> *Loc. cit.*

<sup>312</sup> *Loc. cit.*

<sup>313</sup> García Linera, Álvaro, *Forma Valor y forma comunidad*, Quito: IAEN, 2015, p. 166.

<sup>314</sup> *Loc. cit.*

de uso de la capacidad laboral”<sup>315</sup>. Al dejar de adaptarse el instrumento al organismo humano para que el organismo humano sea quien ahora tenga que adaptarse al instrumento, la subsunción activa consigue que la capacidad laboral sea puesta como capital y el capital como capacidad laboral.

Aunque de forma enajenada, y sin que la actividad humana se reconozca a sí misma, la incorporación de la maquinaria a través de la subsunción activa logra plantear para Marx un escenario favorable a las posibilidades de la reapropiación del *poder creador* en vistas a la sociedad comunal. Ello debido a que:

“El desarrollo del capital fixe revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta qué punto las condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect* y remodeladas conforme al mismo.”<sup>316</sup>

La productividad creciente que desarrolla la máquina, como manifestación objetivada del estado de desarrollo de las fuerzas productivas (en este caso, del conocimiento científico-técnico alcanzado por la sociedad), plantea que el *general intellect* se convierta en “fuerza directamente útil e ilimitada en la producción de la riqueza social-material.”<sup>317</sup> El capital encuentra en el desarrollo del *general intellect*, en el desarrollo de una producción impulsado por el conocimiento, una obtención de plusvalor infinitamente mayor que mediante la sola extensión de la jornada laboral. Siendo así, lo que se tiene es que:

“En esta transformación lo que parece como pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social: en una palabra, el desarrollo del individuo social. El robo de tiempo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, aparece como una base miserable comparada con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de la riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar, de ser su medida y por lo tanto el valor de cambio deja de ser la medida del valor de uso. El plustrabajo de la masa ha dejado de ser condición para el desarrollo de la riqueza social.”<sup>318</sup>

---

<sup>315</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. II, *op. cit.*, p. 220.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>317</sup> García Linera, Álvaro, *op. cit.*, p. 161.

<sup>318</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. II, *op. cit.*, pp. 228-229.

A pesar de que el trabajo vivo queda subsumido al trabajo objetivado que representa la máquina, no hay que olvidar que sigue siendo su creación, despliegue de su *poder creador*, y por lo tanto “su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma”. Dado lo anterior, la subsunción a la que está ahora sometido el trabajo vivo en su despliegue de la riqueza social, como desarrollo del individuo social, plantea una forma completamente diferente de apropiarse de la riqueza del trabajo que hace quedar desfasado “el robo de tiempo de trabajo ajeno”. Extraer plusvalor a través del encubrimiento que realizaba el capital vía el trabajo objetivado en el salario, siendo menor al trabajo vivo directo comprado con ello, “desaparece como algo infinitamente pequeño”<sup>319</sup>. Esto se debe a que la riqueza social emerge directamente de la maquinaria, de esa “acumulación del saber y de la destreza, de las fuerzas productivas generales del cerebro social”<sup>320</sup>; son valores de uso directamente producidos por el proceso de producción social del capital, del *general intellect*. El trabajo objetivado en la maquinaria adquiere así “la forma de la fuerza productiva misma”, haciendo que el capital se vuelva auto referenciado. El capital, de esa manera, obtiene acceso a una amplísima riqueza social de la cual puede apropiarse con mayor facilidad porque ella ha surgido por completo al interior de sí mismo.

“Por cuanto la maquinaria, además, se desarrolla con la acumulación de la ciencia social, de la fuerza productiva en general, no es en el obrero sino en el capital donde está representado el trabajo generalmente social. La fuerza productiva de la sociedad se mide por el capital fixe, existe en él en forma objetiva y, a la inversa, la fuerza productiva del capital se desarrolla con ese proceso general, del que el capital se apropia gratuitamente.”<sup>321</sup>

Este conocimiento social general aplicado a la producción y que se constituye como nuevo pilar del proceso productivo, es tomado por Marx como un escenario que genere condiciones adecuadas para que, más adelante, se pueda revertir en trabajo emancipado en la sociedad comunal. Aun así, hay que tener presente que el “puede” se encuentra determinado siempre dentro de un proceso productivo inserto en la ontología del capital. Entonces, por más que con lo expuesto “se despierta a la vida todos los poderes de la ciencia y de la naturaleza así como de la cooperación social y el intercambio sociales, para

---

<sup>319</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>320</sup> *Loc. cit.*

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 221.



hacer que la creación de riqueza sea (relativamente) independiente del tiempo de trabajo empleado en ella”<sup>322</sup>, los beneficios son para el capital ya que nunca ha dejado de ser su propietario<sup>323</sup>. A pesar de ello, Marx considera que la situación es propicia ya que:

“Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponda entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos.”<sup>324</sup>

Lo que Marx vislumbra con la subsunción activa y la maquinización de la producción es que la riqueza social ahora disponible permitiría superar la forma social (como valor de cambio) que adoptan los productos del trabajo. Como se mencionó líneas arriba, se trataría de valores de uso directamente producidos por el proceso de producción social del capital, valor de uso socialmente producido, ya no valor de uso relacionado con el tiempo de trabajo inmediato que servía de base de su intercambiabilidad. Ahora bien, el propio desarrollo de las fuerzas productivas promovidas dentro del capital superaría así la forma mercancía impuesta por este. Dicho “cerebro social”, el conocimiento científico objetivado en la producción, al plantear una forma diferente de adquisición social de los productos (se trata ahora de “medios creados para todos”), mostraría y tomaría conciencia de lo limitado de las formas de explotación y dominación aún vigentes, y de esa manera podría re direccionar el *poder creador* que ha “despertado a la vida”, puesto en una voluntad transformadora, puesto hacia la abolición del mismo capital. La propia superación de la forma social de la mercancía impulsada desde dentro del capital como una necesidad inherente de su complejización, contribuiría paradójicamente ella misma a un escenario conducente para la reapropiación del *poder creador*.

---

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 220.

<sup>323</sup> El *Aufhebung*, finalmente solo acontecerá como resultado de una acción política revolucionaria surgida de una necesidad teórica-práctica y no de una mera sucesión de etapas económicas direccionadas teleológicamente.

<sup>324</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. II, *op. cit.*, p. 229.

### 3.2. El capítulo de la “Maquinaria y Gran Industria” en *El Capital*

En el anterior apartado sobre el *Fragmento*, teníamos el escenario en el cual la posible expansión y mayor adopción de la subsunción activa generaría, a través de la incorporación de la maquinaria en el modo de producción y el sometimiento del trabajador a la misma, valores de uso directamente producidos por el proceso de producción social del capital que entrarían en antagonismo con la apropiación que realiza el mismo de la forma social (valor de cambio) que adoptan los productos del trabajo. Veamos ahora cómo en el capítulo “Maquinaria y Gran Industria”, Marx vuelve nuevamente a plantear un escenario conducente a la reapropiación del *poder creador* como expresión de una contradicción y antagonismo al interior de una forma histórica de producción.

Para ello, Marx, en este capítulo, y de manera mucho menos extensa a como lo hiciera en los *Grundrisse* (y sin ser explícito respecto al concepto de trabajo vivo), vuelve a hacer referencia a su ontología del ser social:

“La máquina, al igual que cualquier otra parte componente del capital constante, no crea ningún valor, sino que transfiere su propio valor al producto para cuya fabricación ella sirve...Nunca agrega más valor que el que pierde, término medio, por desgaste. Existe, pues, una gran diferencia entre el valor de la máquina y la parte de valor transferida periódicamente por ella al producto.”<sup>325</sup>

La maquinaria, nuevamente es siempre trabajo objetivado, parte del capital constante y no capital variable (la forma social enajenada que determina que el trabajo vivo sea empleado por el capital como fuerza de trabajo para la generación de plusvalía). De acuerdo con Marx, que en la totalidad del capital la maquinaria tome la apariencia de ser creadora de valor, y que el sujeto enajenado lo asuma así sigue siendo claro que “cuanto menos trabajo contenga (la maquinaria), tanto menos valor agregará al producto”<sup>326</sup>. La máquina, no puede agregar más valor que el ya contenido en ella misma.

Tomando entonces para nosotros lo anterior como hilo conductor, la forma histórica del capital es analizada en el capítulo “Maquinaria y Gran Industria” del primer tomo de *El Capital*, desde su tránsito de un proceso manufacturero (en el cual “los obreros, aislados o

---

<sup>325</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, *op. cit.*, p. 471.

<sup>326</sup> *Ibid.*, p. 474.

en grupos, ejecutan con su instrumento artesanal cada uno de los procesos parciales especiales”<sup>327</sup>) a un sistema de máquinas (“un sistema organizado compuesto por diversas clases de máquinas de trabajo individuales y de grupos...[donde] domina la continuidad de los procesos particulares”<sup>328</sup>), característica definitoria de la Gran Industria. Cabe indicar que, debido a lo particular del capítulo, “Maquinaria y Gran Industria”, como señala D. Harvey, no debe de ser visto como el pantagruélico relato del cambio tecnológico en la temprana revolución industrial. A pesar de la copiosa recopilación de datos y reportes que Marx realiza sobre ello -menciona Harvey- su redacción está elaborada como un “ensamblaje de elementos interactivos” del modo de producción capitalista visto como una totalidad<sup>329</sup>. En dicho sentido, “Maquinaria y Gran Industria”, es un ejemplo más de cómo Marx desarrolla su análisis materialista y dialectico de “lo concreto” en virtud de cómo concibe la interacción de los elementos que trae para el análisis en la conformación de dicha totalidad, y, sobre todo, de cómo estos entran en contradicción. Y los elementos en cuestión para el ensamblaje capitalista son lo que Marx señala de manera bastante escueta y sucinta como parte de una nota a pie de página al inicio del capítulo, y que para Harvey, resulta más que revelador en cuanto al método que Marx está siguiendo. En dicha nota a pie de página, Marx, refiriéndose a la ausencia de una “historia crítica de la tecnología”, y, por lo tanto, a la necesidad contar con una, señala:

“La tecnología pone al descubierto el comportamiento activo del hombre con respecto a la naturaleza, el proceso de producción inmediato de su existencia, y con esto, asimismo, sus relaciones sociales de vida y las representaciones intelectuales que surgen de ellas.”<sup>330</sup>

Como se aprecia, Marx hace directa alusión a 5 elementos (más un sexto, si seguimos a Harvey, que se desprendería del elemento “proceso de producción” en sí mismo y que sería el de la producción y reproducción de la vida diaria o existencia inmediata). Y como ya lo hemos señalado con anterioridad, se trata de una interacción dialéctica y de linealidad causal entre los mismos. Marx no está señalando, por lo tanto, que sea la tecnología o el proceso productivo los elementos determinantes que condicionan los cambios en las

---

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 462.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 463.

<sup>329</sup> Harvey, David, *A companion to Mar's Capital*, England: Verso. 2010. p. 213.

<sup>330</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, *op. cit.*, p. 453.

relaciones sociales y representaciones intelectuales<sup>331</sup>. Como se aprecia en la siguiente cita, se trata de una “totalidad” en la medida que la configuración de la misma pasa por la interdependencia de distintos elementos que no cuentan con una única determinación:

“Si la generalización del cuerpo de leyes fabriles como medio físico y espiritual de protección a la clase obrera se ha vuelto inevitable, dicha generalización por su parte y como ya se ha indicado, generaliza y acelera la transformación de procesos laborales dispersos, ejecutados en escala diminuta, en procesos de trabajo combinados, efectuados en una escala social, grande; esto es, acelera la concentración del capital y el imperio exclusivo del régimen fabril. Destruye todas las formas tradicionales y de transición tras las cuales el capital todavía estaba semioculto, y las sustituye por su dominación directa, sin tapujos. Con ello, la legislación fabril generaliza también la lucha directa contra esa dominación. Mientras que en los talleres individuales impone la uniformidad, la regularidad, el orden y la economía, al mismo tiempo acrecienta -por el enorme estímulo que para la técnica significan la limitación y regulación de la jornada laboral- la anarquía y las catástrofes de la producción capitalista en su conjunto, así como la intensidad del trabajo y la competencia de la maquinaria con el obrero. Al aniquilar las esferas de la pequeña empresa y de la industria domiciliaria, aniquila también los últimos refugios de los ‘supernumerarios’, y con ello la válvula de seguridad de todo el mecanismo social. Al hacer que maduren las condiciones materiales y la combinación social del proceso de producción, hace madurar las contradicciones y antagonismos de la forma capitalista de ese proceso, y por ende, al mismo tiempo, los elementos creadores de una nueva sociedad y los factores que trastruecan la sociedad vieja.”<sup>332</sup>

Tenemos que las “leyes fabriles”, en su ensamblaje interactivo -como diría Harvey- con los modos de producción semi capitalistas (“formas tradicionales y de transición”) y las formas de reproducción de la vida diaria vinculadas a ello, los afectan directamente, contribuye a acelerar su destrucción, ya que “generaliza y acelera la transformación de procesos

---

<sup>331</sup> “Technologies and organizational forms internalize a certain relation on nature as well as to mental conceptions and social relations, daily life and labor processes. By virtue of this internalization, the study of technologies and organizational forms is bound to ‘reveal’ or ‘disclose’ a great deal about all the other elements. Conversely, all these other elements internalize something of what technology is about. A detailed study of daily life under capitalism will, for example ‘reveal’ a great deal about our relation to nature, technologies, social relations, mental conceptions and the labor processes of production. Similarly, the study of our contemporary relation to nature cannot go very far without examining the nature of our social relations, our production systems, our mental conceptions of the world, the technologies deployed and how daily life is conducted. All these elements constitute a totality, and we have to understand how the mutual interactions between them work.” (Harvey, David, *A companion to Mar’s Capital*, *op. cit.*, p. 193.)

<sup>332</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, *op. cit.*, pp. 600-609.

laborales dispersos” para que se “rasgue el velo”<sup>333</sup> y adopten una expresión genuinamente capitalista. De dicha manera, se genera un escenario que puede producir una mayor experimentación y evidenciación de los resultados antagónicos que conlleva el modo de producción en dicho ensamblaje, al sustituirlo por “su dominación directa, sin tapujos”. Por lo tanto, para Marx la experiencia más vivida de dicha dominación tendría que propiciar también una mayor conciencia de los límites de la misma, lo cual redundaría en una “lucha directa contra esa dominación”. Y de acuerdo a lo que venimos desarrollando, la “lucha directa” es una lucha también por la reapropiación del *poder creador*, una lucha por la reapropiación justamente de los “elementos creadores de una nueva sociedad”. Páginas antes, Marx es bastante enfático respecto a cómo surge la posibilidad de un cambio revolucionario:

“Si la legislación fabril...no va más allá de combinar la enseñanza elemental con el trabajo en las fábricas, no cabe duda alguna de que la inevitable conquista del poder político por la clase obrera también conquistará el debido lugar para la enseñanza tecnológica...Tampoco cabe duda alguna de que la forma capitalista de la producción y las correspondientes condiciones económicas a las que están sometidos los obreros, se hallan en contradicción diametral con tales fermentos revolucionarios y con la meta de los mismo, la abolición de la vieja división del trabajo. El desarrollo de las contradicciones de una forma histórica de producción, no obstante, es el único camino histórico que lleva a la disolución y transformación de la misma.”<sup>334</sup>

Como se ha mencionado en repetidas oportunidades, Marx deja nuevamente claro que toda posibilidad de cambio de una forma histórica surge desde el interior de la misma. Son los propios sujetos moldeados por los límites y posibilidades que la forma histórica contiene para su desarrollo, los encargados de llevarla a su disolución y transformación. Marx vislumbra así que la enseñanza tecnológica a través de las “clausulas educacionales de la ley fabril, aunque mezquinas”, al proclamar “la enseñanza elemental como condición obligatoria del trabajo”<sup>335</sup> serían capaces de despertar “fermentos revolucionarios” encaminados a “la abolición de la vieja división del trabajo”. Esto es debido a que a la par con la degradación física y espiritual que el capital imprime con dureza a mujeres y niños al

---

<sup>333</sup> “La gran industria rasgó el velo que ocultaban a los hombre su propio proceso social de producción y que convertía los diversos ramos de la producción, espontáneamente particularizados, en enigmas unos respecto a otros.” (Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, *op. cit.*, p. 592.)

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 594.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 588.

incorporarlos dentro de la fuerza laboral (y sobre la que Marx da cuenta con abundante detalle para el periodo que estudia) también el capitalismo requiere para su propio dinamismo desarrollar las fuerzas productivas contenidas al interior del mismo. Por ello, cuando Marx comenta el trabajo de alguien como de R. Owen señala que en este “brota el germen de la educación del futuro” entendiéndose aquella educación que sería llevada a cabo por el socialismo, en la cual “la educación del futuro, que combinaba para todos los niños...el trabajo productivo con la educación y la gimnasia, (se presenta) no sólo como método de acrecentar la producción social, sino como único método para la producción de hombres desarrollados de manera omnifacética”<sup>336</sup>. Así entonces, la lucha de la clase obrera, para Marx, tendría que hacer germinar dicho *poder creador* y reapropiárselo para dar vida a los nuevos hombres omifacéticos. En ese sentido, la dinámica de la gran industria contendría en su interior el mencionado germen del desarrollo *omnifacético*:

“La industria moderna nunca considera ni trata como definitiva la forma existente de un proceso de producción. Su base técnica, por consiguiente, es revolucionaria, mientras que todos los modos de producción anteriores eran esencialmente conservadores...La naturaleza de la gran industria, por ende, implica el cambio del trabajo, la fluidez de la función, la movilidad onmifacética del obrero.”<sup>337</sup>

El capital requiere entonces desarrollar una fuerza de trabajo flexible (“el individuo totalmente desarrollado, para el cual las diversas funciones sociales son modos alternativos de ponerse en actividad”<sup>338</sup>) que responda a las complejidades técnicas a las que el mismo capital se somete *revolucionariamente* en la búsqueda de nuevas formas de valorizarse, y por lo mismo, a desarrollar nuevas formas de apropiarse del nuevo plusvalor. Sin embargo, nunca hay que olvidar que, dentro de la forma capitalista, todo desarrollo de las fuerzas productivas es intrínsecamente antagónica con la apropiación del plusvalor que de la misma realiza el capital. Mientras sea la apropiación del plusvalor lo que lo defina esencialmente, entonces:

“El límite para el uso de la maquinaria está dado por el hecho de que su propia producción cueste menos trabajo que el trabajo sustituido por el empleo. Para el capital, no obstante, ese límite es más estrecho. Como aquél no paga el trabajo empleado, sino el valor de la fuerza de trabajo empleada, para él el uso de la

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, p. 589.

<sup>337</sup> *Ibid.*, pp. 592-593.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 594.

maquinaria está limitado por la diferencia que existe entre el valor de la misma y el valor de la fuerza de trabajo que replaza.”<sup>339</sup>

En otras palabras, el desarrollo omnifacético (y el *poder creador* contenido en él) que surge de la búsqueda de plusvalor relativo por parte del capital a través del sistema fundado en la maquinaria experimentará una limitación del mismo dependiente de si el valor de la fuerza de trabajo es menor al de la máquina, ya que, de no serlo, entonces el capital, al ver aumentado sus costos y verse perjudicado con ello en la competencia, no verá incentivo alguno en implementar su replazo tecnológico. En un entorno de competencia entonces “el abaratamiento de la fuerza de trabajo por el mero empleo abusivo de fuerzas de trabajo femeninas e inmaduras, por el mero despojo de todas las condiciones normales de trabajo y de vida y de la simple brutalidad del trabajo excesivo y del trabajo nocturno”<sup>340</sup>, de ser rentable, significará para el capital una ventaja competitiva a emplear. Las formas sociales asociadas al plusvalor relativo pueden convivir (como sucede en el capitalismo contemporáneo) funcionalmente con aquellas asociadas al plusvalor absoluto. Dicha funcionalidad puede ser vivida con enormes tensiones y desgarros por las formas de vida comprometidas. Por ello, lo que es una experiencia de contradicción para el desarrollo de las propias fuerzas productivas, no lo es necesariamente dentro de la lógica de maximización de oportunidades para el proceso de valorización que rige al capital. En cambio, en la alternativa socialista, el criterio no será el valor sino el desarrollo de la riqueza cifrada en torno de la producción de valores de uso satisfactores de necesidades.

Como mencionamos antes, para Marx, de la lectura que hiciera de las condiciones de su tiempo se desprendía que las “contradicciones y antagonismos de la forma capitalista” que experimentan las fuerzas productivas estaban ya lo suficientemente maduras para que fuese “inevitable” la “conquista del poder político por la clase obrera”. Esto es, Marx, asumía que, con la implementación del sistema de máquinas, la clase obrera habría podido recién tomar plena conciencia de “los elementos creadores de una nueva sociedad”, del *poder creador* surgido en ella, para darse cuenta de lo irresoluble de su viabilidad dentro del régimen del capital:

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 478.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 572.

“La lucha entre el capital y el asalariado principia en la relación capitalista misma, y sus convulsiones se prolongan durante todo el periodo manufacturero. Pero no es sino con la introducción de la maquinaria que el obrero combate contra el medio de trabajo mismo, contra el modo material de existencia del capital. Su revuelta se dirige contra esa forma determinada del medio de producción en cuanto fundamento material del modo de producción capitalista.”<sup>341</sup>

Para ello, Marx se remonta a los orígenes del movimiento ludista de comienzos del siglo XIX para resaltar la evolución de la conciencia de lucha de la clase obrera en su distinción entre “la maquinaria y su empleo capitalista, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigidos contra el mismo medio material de producción, a la forma social de explotación de dicho medio”<sup>342</sup>. Sin embargo, (como Harvey hace notar a la luz de la importante nota a pie de página de Marx que recogimos al inicio de esta sección) esta distinción entre “maquinaria y su empleo capitalista” no está exenta de problemas para la reapropiación del *poder creador* con fines emancipatorios de cara a la construcción de una sociedad comunista.

En dicha nota, se recordará, la tecnología era entendida como parte (en términos de Harvey) de un “ensamblaje de elementos interactivos”, y por lo mismo, no podía concebirse como un elemento independiente y neutro. La primacía de la ciencia y la técnica (por sobre otras formas de construir y aplicar conocimiento) como elementos neutrales cuya aplicación llevan a la humanidad por un camino de progreso secuencial y ascendente, está dentro de los lineamientos valorativos sobre los que la Modernidad se construye, y de los cuales, Marx no deja de ser parte. Y claro está con Marx que el capital construye un discurso legitimador de sus formas de explotación y dominación sobre el trabajo vivo apoyado en una serie de rasgos valorativos a los cuales atribuye “lo científico”<sup>343</sup>. El punto conflictivo a tomar en cuenta sobre la ciencia y la técnica no es solamente la apropiación ideológica que realiza el capital de ellas para sus propios fines, sino que, tanto la ciencia como la técnica

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 521.

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 523,

<sup>343</sup> “La racionalidad del mercado capitalista y de la acumulación está sin duda en la base de estos afanes que, una y otra vez, insisten sobre la necesidad de gastar menos recursos obteniendo la mayor satisfacción posible como contrapartida. La ciencia, aplicada a los asuntos prácticos de la maximización, se vuelve el recurso por excelencia para satisfacer esta apetencia que se presenta a la manera de una pauta formal capaz de subsumir, en ella, cualquier contenido e interés humano; esto es, que impera no solo a la hora de evaluar los rendimientos de alguna inversión privada, sino también los asuntos que conciernen a los aparatos políticos y las iniciativas del desarrollo social” (del Aguila, Levy, y Sebastián Pimentel, *Disposiciones valorativas, racionalidades y horizontes modernos para la gestión. op. cit.* p. 42.)



misma son elementos desarrollados por y para el capital. Nuevamente, volviendo sobre Marx, ello implica que la tecnología permite revelar esa “totalidad” de relaciones y valoraciones dentro de las cuales ha sido creada. Como veíamos, el capital trae a la vida “hombres desarrollados de manera omnifacética”, trae a la vida formas de *poder creador* que direcciona a su favor, y lo hace justamente a través de la tecnología que desarrolla para ese fin. Dicho ello, la reapropiación del *poder creador* como parte del camino revolucionario de “conquista del poder político por la clase obrera” no podría dejar ni tener una relación neutral con la propia tecnología que lo somete. La reapropiación del *poder creador* tendría que estar dirigida al desarrollo de una tecnología alternativa, gestada conscientemente dentro de un ámbito de valoraciones opuesto y antagónico a la lógica del capital<sup>344</sup>. En ese sentido, la mención que hace Marx, cuando aborda el tema de la “teoría de la compensación” sostenida por los llamados economistas burgueses (“James Mill, MacCulloch, Torrens, Senior, John Stuart Mill, etc.”<sup>345</sup>) no termina de dejarlo del todo claro cuando señala:

“Por tanto, como considerada en sí la maquina abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de la fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc.”<sup>346</sup>

Tenemos entonces la aparición de *poder creador* (por ejemplo, la “victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza”, etc.) en el desarrollo de las fuerzas productivas a través de la maquinaria. Está presente el “fermento revolucionario” que surge de la toma de conciencia del antagonismo y contradicción que representa el capital para el desarrollo emancipado y autogestionado de dicho *poder creador*, pero así mismo, Marx da a entender un neutral “en sí” atribuible al medio tecnológico. Un “en sí” que recién pareciera cargarse de intención y valoración cuando es “empleada por los capitalistas”. Si se va a hacer

---

<sup>344</sup> “So when Lenin praised Fordist techniques of production, set up Factory systems for production similar to those being created by US corporations and made the argument that the transformation of social relations wrought by the revolution was what fundamentally mattered, he was treading on dangerous ground...If you take the technologies of capital mode of production and try to construct socialism with them, what you are going to get? You likely to get another version of capitalism, which is what happen to the Soviet Union with the spread of Fordist techniques.” (Harvey, David. *A companion to Mar’s Capital*, op. cit., p. 218.)

<sup>345</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, op. cit., p. 533.

<sup>346</sup> *Ibid.*, pp. 537-538.

depender del uso que se le dé a la tecnología la significación que esta tenga, entonces podría esperarse que la misma tecnología, inalterada, en manos de la clase obrera, podría “convertirse” en arma, esta vez, en contra del capital. Aun así, no termina de ser del todo claro cómo es que así se pueda romper la “autocracia del capital”<sup>347</sup>. La tecnología nacida dentro del capital no solo se encuentra subsumida a sus finalidades sino que ha sido concebida y diseñada de acuerdo a las mismas<sup>348</sup>. El ser práctico de las tecnologías del capital está regido por una racionalidad de eficiencia y productividad. Todo otro tipo de valoraciones atribuibles, como por ejemplo la estética, quedan siempre en segundo plano.

Esto nos lleva a lo que habíamos señalado respecto a que la acción revolucionaria encaminada al *Aufhebung*, al surgir como expresión de sus condiciones de explotación y dominación, no podría ser una autodeterminación libre o abstracta, y para ello, hacíamos mención a G. Starosta cuando indicaba que la “subjetividad revolucionaria” no dejaba de ser “una acción política enajenada” que requería en su desarrollo, liberarse “de todo rastro de su existencia enajenada”<sup>349</sup>. Por lo tanto, el *poder creador* que surja de las condiciones de explotación y dominación del capital, tendrá necesariamente que liberarse de la noción de una tecnología neutra, lo cual implica como hemos señalado, poner dicho poder al servicio de la creación de formas alternativas de relación con la naturaleza, reproducción de la vida diaria, concepciones mentales, que interactúen a su vez con un modo de producción y relaciones sociales diferentes.

### **3.3. Más allá de la subsunción en *El Capital*, Libro primero. Capítulo VI (Inédito).**

En el *Inédito*, son nuevamente recurrentes las menciones de Marx al concepto de trabajo vivo. Y en vista del tratamiento que Marx le brinda, sostendremos que la clave para la reapropiación del *poder creador* con fines emancipatorios que venimos exponiendo, esto

---

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>348</sup> Por ejemplo, todo el desarrollo tecnológico empleado en los mercados financieros contemporáneos está concebido única y exclusivamente para acelerar y hacer más eficiente los procesos especulativos de valorización del capital, y por ello resulta complejo determinar cómo es que la clase obrera podría apropiárselo como medio de lucha contra el capital. Más aun pensar qué finalidad tendría una tecnología de ese tipo en una sociedad socialista.

<sup>349</sup> Starosta, Guido, “The System of Machinery and Determinations of Revolutionary Subjectivity”, *op. cit.*, p. 261

es, de cara al *Aufhebung*, recae nuevamente en dicho concepto, solo que esta vez, en contraposición al trabajo muerto.

“La dominación del capitalista sobre el obrero es por consiguiente la de la cosa sobre el hombre, la del trabajo muerto sobre el trabajo vivo, la del producto sobre el productor”<sup>350</sup>

La contraposición le permite a Marx sumar otra perspectiva explicativa a las que se hayan expuesto previamente sobre la apropiación que el capital realiza de las potencialidades del *poder creador*. De acuerdo con Napolioni, esta apropiación ha venido proyectando una realidad deformante y trastocada sobre la que el capital construye sus elementos de legitimización:

“La economía política es, en otros términos, un espejo deformante, y el origen de la deformación está en el hecho de que la indispensabilidad del proceso de trabajo como base material para el proceso de valorización, y por lo tanto para el capital, es confundida con su recíproco, o sea, por una indispensabilidad del capital para el proceso de trabajo.”<sup>351</sup>

En ese sentido, la metáfora referida por Napolioni a que la Economía Política es “espejo deformante” resulta ilustrativa en varios sentidos. Sobre la base de una relación de producción en la que el trabajo muerto somete al trabajo vivo (espejo deformante), se proyecta legitimidad sobre el mismo (reflejo deformado). En la metáfora, el espejo deformante es la determinación concreta propuesta por el capital, sin embargo, el espejo deformante no deja de ser externo al objeto que proyecta porque no altera la composición de sus elementos. En otras palabras, ni el espejo deformante ni el reflejo deformado cambian que el trabajo muerto siga siendo nada más que trabajo realizado, trabajo transformado en objeto, por lo tanto, trabajo pasado que se agrega sobre uno ya preexistente.

Esta contraposición permite a Marx nuevamente encarar la crítica del carácter fetichista y mistificante de las relaciones sociales del capital, y en específico, la crítica de su proceso de valoración desde el enfoque ontológico que hemos venido resaltando. Por eso, como se hizo mención en la síntesis del capítulo anterior, los medios de producción, no son ni

---

<sup>350</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Libro primero. Capítulo VI (Inédito), México: Siglo XXI. 2009, p. 19.

<sup>351</sup> Napolioni, Carlo, *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*, México: Ediciones ERA. 1976, p. 54.

podrán ser fuente que crea valor tal como el capital pretende que así sea desde el espejo deformante, y que busca instalar, como representación en la conciencia del propio proletariado (una “falsa conciencia”). Lo que hay es, como Marx señala, “una mistificación implícita en la relación capitalista en general”<sup>352</sup> con miras a que no se cuestione ni la propiedad ni el usufructo que realiza el capitalista como dueño de dichos medios. Por ello, bajo la ontología de Marx, los medios de producción, entendidos como circunstancias sobre las que el agente imprime causalidad, son solo creaciones de la propia actividad subjetiva, despliegue del *poder creador*; son solo trabajo muerto al que se le incorpora más trabajo. Sin embargo, debido a que bajo las formas de explotación capitalista, “los medios de producción aparecen ya únicamente como succionadores del mayor cuanto posible de trabajo vivo”<sup>353</sup>, se presentan estos como “fuerza productiva del capital, no como fuerza productiva del trabajo”<sup>354</sup>. Y en ese sentido, fetichistamente, “la cosa”, revestida de atributos propios e independientes, aparece desde su ajenidad ejerciendo un dominio sobre el hombre. El trabajo vivo, al quedar subsumido por el capital “se presenta tan sólo como medio de valorización de valores existentes”<sup>355</sup>. Por ello, Marx insiste en señalar que “la cosa” se debe a su creador, al trabajo, ya que es el resultado de la relación ontológica de apropiación y transformación de la naturaleza hecha por el hombre:

“El trabajo contenido ya en los medios de producción es lo mismo que el recién añadido. Solo se distinguen en que el primero esta objetivado en valores de uso y el otro se halla implicado en el proceso de esa objetivación: el uno es pasado, el otro presente; uno está muerto, el otro vivo; uno está objetivado en el pretérito perfecto, el otro se está objetivando en el presente”<sup>356</sup>

El acto de creación solo puede surgir de la acción del hombre, no de su producto, trabajo muerto. Entonces, frente a una “totalidad” impuesta por el capital que trastoca el orden ontológico con un resultado que anteceda a su causa (“producto sobre el productor”), frente a una “totalidad” que ideológicamente justifica dejar impago el plusvalor creado por el trabajo vivo, la importancia de la contraposición con respecto al trabajo muerto radica

---

<sup>352</sup> Marx, Karl, *El Capital, Libro primero. Capítulo VI (Inédito). op. cit.*, p. 59.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 24.

nuevamente en permitir resaltar la externalidad del primero frente al segundo<sup>357</sup>. El plusvalor no puede provenir del trabajo muerto para Marx, sino de su opuesto, y es por eso que, “como creador de valor el trabajo vivo se incorpora de manera constante en el proceso de valorización del trabajo objetivado”<sup>358</sup>. En el proceso de valorización del capital, Marx señala que el trabajo vivo se constituye en el *factor vivo* del mismo:

“El capital constante ingresa al proceso bajo la misma forma de valor de uso que tenía anteriormente la mercancía que lo constituye, mientras que en el lugar de los valores de uso acabados que componen el capital variable, hace su aparición el factor vivo de la fuerza de trabajo, del trabajo real, que se valoriza en nuevos valores de uso, y porque aquí el valor de los medios de producción, del capital constante, entra como tal en el proceso de valorización, mientras que el valor del capital variable no ingresa en el mismo, sino que lo sustituye la actividad creadora de valor, la actividad- existente como proceso de valorización- del factor vivo.”<sup>359</sup>

Dicho ello, resaltar la externalidad del trabajo vivo apunta a no dejar de reconocer que es fuente que crea valor, fuente de *poder creador* que, reapropiado y direccionado con fines emancipatorios, es capaz de anular el orden que lo somete. La “totalidad” como “dominación de los capitalistas sobre los obreros es solamente el dominio sobre estos de las condiciones de trabajo”<sup>360</sup>. Bermudo, refiriéndose a esta externalidad y a su irreductibilidad frente a la realidad que lo subsume, plantea lo siguiente:

“El proceso de trabajo, en su metamorfosis en el seno de la producción capitalista, se ha adecuado radicalmente a la esencia de éste, a la valorización, a la subordinación exhaustiva de la producción del plusvalor. Pero esa adecuación no es una transmutación; aunque ahora sirvan al capital, sirvan para extraer plustrabajo del trabajador, siguen siendo medios de trabajo. Sin comprender que esta es la esencia del trabajo, y que ella hace que éste esté fuera de sí en la relación de subsunción capitalista, ni se comprende el capitalismo ni se puede pensar la vía al socialismo como proceso material inmanente... si se pasa el límite ontológico se da un salto metafísico a la transmutación aniquilando la sustantividad y exterioridad del trabajo, de la vida, de las ideas. La subsunción del ser (trabajo, valor de uso, vida) al capital he de pensarse manteniendo su radical externalidad: es una exigencia

---

<sup>357</sup>“Por lo tanto, el proceso capitalista es un proceso de reificación, no solo en el sentido (que sería inmediatamente obvio) de que el trabajo sólo cuenta en cuanto produce aquella cosa externa así que es el valor, sino más específicamente en el sentido de que aquella parte del trabajo, que se ha convertido ya en una cosa, domina a aquella otra parte del trabajo que todavía no se ha convertido en una cosa y por lo tanto todavía es trabajo vivo.” (Napolioni, Carlo, *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx, op. cit.*, p. 54.)

<sup>358</sup> Marx, Karl, *El Capital, Libro primero. Capítulo VI (Inédito)*, op. cit., p. 17.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p.18.

teórica del punto de vista dialéctico y es un imperativo práctico de la esperanza en una alternativa.”<sup>361</sup>

Como vemos, siguiendo a Bermudo, la importancia teórica con fines emancipatorios del enfoque de la externalidad del trabajo vivo frente al trabajo muerto es fundamental ya que evita caer en el “salto metafísico” transmutatorio que se propone desde el capital. Y lo es en tal grado de relevancia, que incluso permite problematizar ontológicamente el tratamiento (por momentos confuso en la redacción del propio Marx) sobre qué es lo que define la diferencia entre los conceptos de *subsunción formal* y *subsunción real* en el *Inédito*. Del primero Marx señala:

“La relación capitalista como relación coercitiva que apunta a arrancar más plusvalor mediante la prolongación del tiempo de trabajo –una relación coercitiva que no se funda en relaciones personales de dominación y de dependencia, sino que brota simplemente de diversas funciones económicas... sobre la base de un modo de trabajo preexistente, o sea de un trabajo dado en la fuerza productiva del trabajo y de la modalidad laboral correspondiente a esa fuerza productiva, sólo se puede producir plusvalor recurriendo a la prolongación del tiempo de trabajo, es decir bajo la forma de la plusvalor absoluta. A esta modalidad, como forma única de producir la plusvalor, corresponde pues la subsunción formal del trabajo al capital.”<sup>362</sup>

El énfasis de Marx está puesto en señalar que la subsunción formal implica coerción sobre las otras formas de trabajo preexistentes, ya que las agrupa y moldea bajo una “forma única de producir plusvalor”, en este caso, mediante obtención de plusvalor absoluta. El capital, en el desarrollo histórico de dicha coerción direccionada a que “el proceso de trabajo se convierta en el instrumento del proceso de valorización”<sup>363</sup>, ira desmantelando y asimilando dentro suyo otros modos de vida y formas de producción, hasta arribar a su culminación con “la subsunción real del trabajo en el capital: el modo de producción capitalista propiamente dicho”<sup>364</sup>. El proceso de subsunción real, implica la valorización de capital a través de otro tipo de plusvalor, la relativa.

“Del mismo modo que se puede considerar la producción de la plusvalor absoluta como expresión material de la subsunción formal del trabajo en el capital, la

---

<sup>361</sup> Bermudo, José Manuel, “La vía al socialismo”, pp. 108-109, en: Bermudo, José Manuel (ed.) *El marxismo en la postmodernidad*, Barcelona: Horsori (2015)

<sup>362</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Libro primero. Capítulo VI (Inédito), *op. cit.*, p. 56.

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 62.

producción de la plusvalía relativa puédase estimar como la de la subsunción real del trabajo.”<sup>365</sup>

Como veíamos en el apartado anterior, lo que en los *Grundrisse* aparecía como subsunción activa, en el *Inédito*, será la subsunción real que va a representar ahora la consolidación de la “totalidad” propuesta por el capital como relación social predominante. La subsunción formal será la etapa transitoria que arriba al momento de maduración de la subsunción real. Es la “revolución total”<sup>366</sup> que le permite al capital implantar su hegemonía completa sobre los procesos del trabajo y aprovechar para sí el desarrollo de las “fuerzas productivas sociales del trabajo”<sup>367</sup> surgidas al interior de dicho proceso.

“No es el obrero quien emplea los medios de producción, son los medios de producción los que emplean al obrero. No es el trabajo vivo el que se realiza en el trabajo material como en el órgano objetivo; es el trabajo material el que se conserva y acrecienta por la succión del trabajo vivo, gracias a la cual se convierte en un valor que se valoriza, en capital, y funciona como tal.”<sup>368</sup>

Ya que Marx señala que se trata de dos “existencias separadas... dos formas separadas de la subsunción del trabajo en el capital, o dos formas de la producción capitalista separadas”<sup>369</sup>, un tipo de discusión que se desprende del texto, y es la que Bermudo por ejemplo plantea, está referida a definir si tal separación corresponde a una de orden cuantitativo o cualitativo. Ello debido a que, como hemos visto, Marx, ha seguido en el *Inédito* una presentación más concordante con una entrada histórica, evolutiva y secuencial para ambos conceptos. Entonces, si la separación de ambas “existencias” solo es de orden cuantitativo (producto del desarrollo histórico de las fuerzas productivas en su incorporación y “aplicación de la ciencia –ese producto general del desarrollo social- al proceso inmediato de producción”<sup>370</sup>), entonces, el adjetivo formal-real describe adecuadamente el hecho factico de eficiencia y mayor productividad de la plusvalía cuando es obtenida de forma relativa que absoluta<sup>371</sup>. Sin embargo, insiste Bermudo, si la

---

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 60

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>367</sup> *Loc cit.*

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>371</sup> Para lo cual se tiene que tomar en cuenta que la mayor eficiencia de una forma de subsunción frente a la otra no implica que la subsunción formal tenga necesariamente que ir perdiendo espacio y relevancia frente a la subsunción real. Ciertamente, como vemos, en Marx, podemos encontrar fraseos y tratamientos del tema

diferencia es planteada como cualitativa, esto es, si dentro del proceso productivo de la subsunción real los elementos internos “ya se han travestido, perdido su en sí, desapareciendo el elemento natural de su identidad; cuando lo subsumido no es distinto y no presenta resistencia; cuando todos los poros de la realidad respiran capital y voluntad de capital”<sup>372</sup>, entonces señala que hay determinadas consideraciones, dentro de la propia ontología de Marx, que se tienen que tomar para evitar caer en errores conceptuales que impidan después pensar con claridad las posibilidades de la reapropiación del *poder creador* con fines emancipatorios.

Lo que busca llamar la atención Bermudo es que vista así la subsunción real, como diferencia cualitativa, pasa por alto que dicha perspectiva termina conduciendo a que “el concepto subsunción se vuelve vacío e inaplicable, pues no subsume nada”<sup>373</sup>, pues toda diferencia y resistencia habría desaparecido llevando a la disolución de la relación misma. Sin embargo, y a pesar de la redacción confusa en este texto que, al fin y al cabo quedó inédito, no sucede así. La clave para zanjar el carácter polémico de la presentación de los conceptos de subsunción formal-real está nuevamente en la contraposición por la cual el capital somete al trabajo vivo frente al trabajo muerto. Si nos sitiamos desde la totalidad del capital no hay efectivamente un otro, no hay una alteridad, no hay un *poder creador* que no se exprese y desarrolle sino es a través de las determinaciones puestas por el capital para valorizarse. Y en ese sentido, la subsunción real plantea la liquidación de la alteridad. Recordemos que en tanto economista político, Marx asume el punto de vista del capital para recorrer su fisonomía y es el capital el que, en primer lugar, respecto de la subsunción real, procede monistamente. Marx, en principio, parte de estas categorías para iniciar el análisis que le permita luego pasar a la crítica que le posibilite pensar más allá de la lógica del capital, tanto en lo teórico (i.e. la reflexión sobre el comunismo) como en lo

---

que conducen a pensar el decremento de una forma en proporción directa al crecimiento de la otra. Sin embargo, basta con apreciar como el propio capitalismo contemporáneo otorga a la subsunción formal y la plusvalía absoluta, una realidad en sí misma y plenamente vigente en el actual contexto globalizado. La subsunción formal está presente (y de manera transversal) en el sector de la economía formal, y más aún, en el informal de muchos países de Latinoamérica, Asia y África. Ello señala que ambas formas de subsunción no son mutuamente excluyentes, y que, por el contrario, mantienen una dependencia funcional al ser parte de una misma estructura de costos en diversos modelos de negocios globales que a su vez operan transversalmente entre sectores formales e informales de la economía.

<sup>372</sup> Bermudo, José Manuel, “La vía al socialismo”, *op. cit.*, p. 104.

<sup>373</sup> *Loc. cit.*



metodológico (i.e. la denuncia de las categorías de la Economía Política). Entonces, dentro este segundo plano, el de la crítica, la subsunción real viene a representar la mistificación total, que, como necesidad, el capital requiere llevar a cabo sobre las relaciones sociales de producción para consolidar y sellar su legitimidad sobre la propiedad de los medios y el disfrute del producto del trabajo. Marx señala:

“Las fuerzas productivas sociales del trabajo o las fuerzas productivas del trabajo directamente social, socializado (colectivizado) merced de la cooperación, a la división del trabajo dentro del taller, a la aplicación de la maquinaria y en general a la transformación del proceso productivo en aplicación consciente de las ciencias naturales, mecánica, química, etc., y de la tecnología...;este desarrollo de la fuerza productiva del trabajo objetivado, por la oposición a la actividad laboral más o menos aislada de los individuos dispersos, etc.,...; todo ello se presenta como fuerza productiva del capital, no como fuerza productiva ni del obrero individual ni de los obreros combinados en el proceso de producción. La mistificación implícita en la relación capitalista en general, se desarrolla ahora mucho más de lo que se había y se hubiera podido desarrollar en el caso de la subsunción puramente formal del trabajo en el capital.”<sup>374</sup>

Como podemos apreciar, la mistificación llevada a cabo con la subsunción real plantea una sola identidad para las fuerzas productiva del trabajo vivo. Las plantea como “fuerzas productivas del capital”, creación del mismo. La subsunción real, cualitativamente representa, entonces, solo la culminación de un proceso de mistificación; esto es el ocultamiento de la centralidad ontológica e irreductible del trabajo vivo y la consiguiente propuesta del capital como realidad total. Es el momento en el que el capitalista parece finalmente haber conseguido como nunca antes su anhelo que “el trabajador viva su vida entregada al capital, que lo sienta, ame y venere como suyo, que no sólo entregue dócilmente el cuerpo sino apasionadamente el alma”<sup>375</sup>. Sin embargo, las relaciones sociales propuestas por el capital no pueden prescindir de la existencia del *poder creador* como elemento del “factor vivo” de su proceso de valoración. Las relaciones sociales propuestas por el capital realizan una mistificación de sus relaciones de producción, ya que, sin el *poder creador* del trabajo vivo, sin dicha fuente, que le resulta exterior, el capital simplemente se autoanularía. Complotaría contra su propio mandato de autovalorización al anular él mismo el desarrollo de necesidades sociales nuevas y las “fuerzas productivas

---

<sup>374</sup> Marx, Karl, *El Capital*, Libro primero. Capítulo VI (Inédito), *op. cit.*, pp. 59-60.

<sup>375</sup> Bermudo, José Manuel, “La vía al socialismo”, *op. cit.*, p. 111.

sociales del trabajo” que le permiten diversificarse, complejizarse y continuar intensificándose. Por ello, la subsunción real, si la situamos nuevamente a través de la perspectiva de la crítica, podíamos decir junto con Bermudo que es “hegemonía y dominación, pero no dominio absoluto, no poder creador de algo absolutamente nuevo”<sup>376</sup>.

En ese sentido, fincar la posibilidad de una reapropiación del *poder creador* entendida como la “creación progresiva de procesos y relaciones socialistas en el espacio capitalista”<sup>377</sup> tendrá que surgir desde una subjetividad en búsqueda de una afirmación distinta al interior de la propia determinación del capital y no de la fantasía redentora de la creación *ex nihilo* proveniente de una “mera voluntad negativa anticapitalista”<sup>378</sup>. En ese sentido, toda creación *ex nihilo*, al asumirse proveniente de una alteridad situada al margen del capital, es un imposible. Por el contrario, toda subjetividad revolucionaria tendría la tarea nada fácil de reapropiarse de su *poder creador* con miras a plantear una lucha real contra las mismas relaciones de producción que la posibilitan. Una lucha que sea plenamente consciente de dicha direccionalidad a razón de evitarse los esfuerzos ingenuos de las buenas conciencias detrás de la crítica social progresista de aspiraciones reformistas. Un *poder creador* al servicio de la creación de un modo de producción y determinación social propiamente socialista.

---

<sup>376</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 118.

## Conclusiones

La tesis parte reconociendo, que a pesar del rompimiento explícito y temprano que Marx realiza respecto al materialismo de Feuerbach, sí podríamos afirmar que este termina incorporando a lo largo de toda su obra un rasgo analítico fundamental del planteamiento de Feuerbach, y que nosotros tomamos como el inicio del hilo conductor de nuestra argumentación. Está claro, que, desde la *Ideología Alemana* en adelante, Marx abandona todo lenguaje “humanista” y explícitamente antropológico para desarrollar propiamente una crítica al capital desde la Economía Política. Sin embargo, el rasgo al que hacemos referencia y que proviene de Feuerbach, es el que del Aguila ha designado como una ontología relacional, a partir de la cual se deriva una concepción antropológica del hombre que se mantiene presente en la obra de Marx.

En el materialismo de Feuerbach, dicha ontología relacional estaba vinculada a “lo sensible” y decíamos constituía para el hombre ese rasgo esencial como especie y como género universal. Por ello, el extrañamiento y enajenación respecto a “lo sensible” surgía como problemática en la medida que el hombre se desvincula de su “esencia” al no poder este realizarse como tal en y a través de la comunidad. El materialismo de Marx, por su parte, asume dicha ontología relacional, pero rompe con dichos contenidos sustanciales. Marx reformula por completo la inserción y participación del hombre en la naturaleza

desmarcándose de cualquier concepción de naturaleza humana idealizada desvinculada de su desarrollo histórico, adoptando para ello el concepto de praxis.

En dicho sentido, la postulación en la tesis del concepto de *poder creador* como el potencial inherente que caracteriza al trabajo vivo tampoco corresponde a una realidad esencial. Es ante todo una característica ontológica para la cual el planteamiento de su reapropiación se justifica como condición necesaria para todo direccionamiento que hagan los sujetos de sus acciones que busque encaminarse conscientemente hacia la realización de sus necesidades y aspiraciones a través de su reconocimiento pleno en los objetos que crean. Por ello, su reapropiación –decíamos - no corresponde a un mandato moral vinculado a un criterio valorativo sustancial, de la misma manera que tampoco el concepto de *poder creador* puede ligarse a perspectivas que sostengan nociones de un “sujeto trascendental” ni a una antropología filosófica de carácter metafísico. Además, la reapropiación del *poder creador* a la que hacemos referencia está inserta dentro de la “práctica vista ya no como realización del individuo, sino más bien objetivamente, socialmente, aparece como desarrollo de las fuerzas productivas bajo unas condiciones sociales concretas, bajo unas determinadas relaciones de producción”<sup>379</sup>.

Lukács nos aportó el marco de su “ontología marxiana del ser social”, para fundamentar conceptual y teóricamente la pertinencia de nuestro concepto de *poder creador* en el materialismo de Marx. Recordemos -que a criterio de este- Marx lograba establecer los vínculos existentes entre el ser y las formaciones sociales concretas en base a su propia manera de ser ontológica. La “ontología del ser social” entonces hacía referencia al análisis del ser en la realidad desde la base de categorías social e históricamente interpretadas, en la cual no cabría imaginar individuos por fuera de las relaciones que mantienen ni relaciones existentes independientes de ellos. La producción y reproducción de la vida quedaba enmarcada así bajo una doble determinación que la constituye, entre una base natural y su conformación social ininterrumpida realizada a través del trabajo.

Tomando el aporte de Marx en los *Manuscritos de París* donde consideraba la naturaleza como el “cuerpo inorgánico” del hombre, Lukács conseguía enfatizar la relación indesligable entre naturaleza y hombre para la producción y realización de su ser social.

---

<sup>379</sup>Bermudo, José Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx, op cit.*, p. 529.

Para él, un ser que con la naturaleza se relacione como si esta fuese una entidad abstracta encontrará que las acciones y consecuencias que sobre ella imprima aparecerán ante él como desconectadas de su condición ontológica. Nuevamente, recuérdese lo señalado por Dussel respecto a que en la praxis del materialismo de Marx “primero está el sujeto histórico como trabajo, y después está la naturaleza como materia”<sup>380</sup>.

Por otro lado, respecto a la determinación del trabajo, ya que los seres humanos necesitan del cuerpo inorgánico de la naturaleza para subsistir y metabolizar sus capacidades, en dicho proceso el hombre es capaz de desarrollar las potencialidades de su *poder creador* a través del trabajo. Así el trabajo es ante todo actividad vital creadora que al preceder al objeto lo hace posible. Por ello, la propia creación del objeto va ampliando contantemente los límites del espectro de las cosas que pueden ser incorporados como tales, redefiniendo a su vez los alcances de la necesidad misma. La mediación del trabajo se convierte así en un hacer y estar en un mundo el cual permanece siempre abierto al cambio y la transformación.

Por ello también hacíamos una comparación con la ontología de Hegel, quien es la otra gran influencia en Marx junto a Feuerbach, y cuyo proceso de ruptura nuevamente le permitió ir definiendo su propio proceso de madurez intelectual. En la tesis recordábamos que Hegel asumía ontológicamente que el Ser, en la experiencia de conocerse, atravesará el drama de recorrer distintas etapas de negación de sí mismo para llegar hasta su plena reconciliación. El Ser propiamente atravesará por un proceso dialéctico de tres momentos: a) el ser en sí, b) ser para sí, y c) ser en sí y para sí. Por medio del extrañamiento, el Ser irá adquiriendo realidad objetiva y nuevo impulso para su movimiento. Entonces, como movimiento dialéctico, aquello que en Hegel es enajenación, negación de sí mismo, Marx lo desarrolla como actividad de objetivación; esto es, la característica intrínseca de la actividad del sujeto que necesita mediarse por medio de los objetos que crea y sin los cuales no puede llegar a conocerse y reconocerse: una ontología del ser social. En Marx, el proceso de objetivación solo se convierte en enajenación cuando los productos o la actividad misma se vuelven extraños para quien la realiza. Para sostener este punto, señalamos que los productos de la objetivación en Marx son algo que puede llegar a ser o

---

<sup>380</sup> Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse, op . cit.*, pp. 36-37.

no según determinadas condiciones históricas, porque -como hemos venimos exponiendo- la agencia del individuo está ontológicamente vinculada a su capacidad de ejercer *poder creador*, esto es, al producto siempre contingente de sus elecciones basadas en las posibilidades generadas sobre las circunstancias que enfrenta. Posibilidades y contingencias siempre de individuos capaces de definir una direccionalidad nueva a su devenir.

Sin embargo, en Hegel, decíamos, es la relación social la que es presentada como expresión de un conjunto de categorías lógicas (Ser, Idea) definidas por fuera de la libertad individual, las que escenifican su propio proceso de auto desenvolvimiento y auto conocimiento. La agencia del individuo propiamente es definida dentro de este conjunto de categorías. A su turno, en Marx, los individuos no se desarrollan y cambian por fuera de sus relaciones, como agentes que son, pueden sobre todo ejercer su capacidad creadora, su *poder creador*, para actuar causalmente sobre sus circunstancias y crear las posibilidades para nuevas y distintas relaciones en las que ellos se vean por igual transformados en algo distinto y nuevo. En Hegel, el proceso de enajenación es continuo al ser parte intrínseca del también continuo proceso de toma de conciencia del Ser, mientras que en Marx la enajenación corresponde a una forma específica de relación social.

En ese sentido, los *Grundrisse* nos permitieron vincular la problemática de la enajenación al análisis del proceso histórico como “totalidad concreta”. Marx concentra ahí el núcleo conceptual del cual se desprende la plausibilidad de analizar las distintas etapas de desarrollo de los modos de producción y recomponer la realidad dialécticamente. Producto de este método es que Marx arriba a un “concreto espiritual” conformado por tres etapas del desarrollo social, que, al estar situado desde la sociedad capitalista de su tiempo, le permite mirar en simultáneo al pasado y las posibilidades hacia el futuro. El concepto de trabajo enajenado -como forma concreta de alienación- en Marx podemos leerlo entonces como la enajenación que realiza el capital también del *poder creador*, ya que este termina extrañando todo el potencial humano del proceso transformativo para convertirlo en mero intercambio mercantil, reduce la atención de la multiplicidad de sus necesidades de hacer y estar en un mundo a la necesidad única que plantea la reproducción del capital.

El concepto mismo de enajenación -entendido de esta manera- nos permite resaltar nuevamente un énfasis presente en la tesis: la de señalar que la doble determinación

ontológica (naturaleza y trabajo social) antes mencionada no es disuelta o trastocada por el capital. Todo lo contrario, lo que realiza el capital es solo una apropiación de la potencialidad del *poder creador* para con ello presentarse como agente de una *ontología propia* acorde a sus necesidades de valoración. Una ontología en la cual el capital aparece ya no como trabajo objetivado sino como propiamente agente creador de valor. Sin embargo, de distintas maneras, Marx señala una y otra vez que las relaciones sociales a las que el capital hace tomar la forma de una ontología necesitan de la plena vigencia de la doble determinación ontológica original. Para la tesis, por ejemplo, en ello radica la importancia que le otorgamos al concepto de trabajo vivo -ya que como lo hemos mencionado - si el capital elimina dicha doble determinación ontológica original también se eliminaría sí mismo.

Dicho de otra forma, el trabajo enajenado queda evidenciado nuevamente como el producto social e histórico que es portador por lo tanto de una génesis, un desarrollo y la posibilidad abierta de su superación. De no ser posible su superación entonces la labor de la crítica en Marx perdería toda la fuerza y la finalidad emancipadora que pretende, quedando justificada alguna suerte de resignación fatalista o condescendencia reformista. El “problema” del capital quedaría reducido a tratar de atenuar sus consecuencias no deseadas; así por ejemplo, la desigualdad social planteándole un corsé ético y medioambientalmente sostenible. Sin embargo, la crítica de Marx no concibe al capital como contingencia insuperable, sino como determinación histórica. Por lo tanto, siendo el trabajo enajenado producto histórico, Marx sí considera posible plantearse la superación del mismo y que con ello el hombre pueda actuar plenamente de acuerdo a su determinación ontológica.

Lo contrario, dejaría al concepto de praxis como inaplicable -ya que- este es solo relevante como tal -señala Gould- cuando se asume que la relación que establecen el sujeto y las circunstancias modifica a ambas partes, para lo cual las circunstancias siempre serán sólo condiciones de posibilidades para la realización de los propósitos del agente. Dentro del planteamiento ontológico de Marx, si el agente fuese concebido como el resultado de las circunstancias previas, el agente no podría crearse a sí mismo al plantearse la posibilidad de una nueva finalidad para su acción. En ese sentido, el concepto de *poder creador* inserto dentro de esta noción de praxis asume que siendo el agente el único sujeto causal sobre el

objeto, la objetivación que realiza el agente es el único proceso autentico de auto creación y auto transformación de su mundo y de sí mismo.

Resulta entonces de suma importancia para la tesis este conocido pasaje de los *Grundrisse* en el que Marx plasma una serie de nociones e intuiciones fundamentales para nuestra discusión:

“La disociación entre propiedad y el trabajo se presentan como ley necesaria de este intercambio entre capital y el trabajo. El trabajo, puesto como no-capital en cuanto tal, es: 1) Trabajo no-objetivado, concebido negativamente (aun en el caso de ser objetivo: lo no-objetivo en forma objetiva). En cuanto tal, es no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto: el trabajo disociado de todos los medios de trabajo y objetos de trabajo, de toda su objetividad; el trabajo vivo, existente como abstracción de estos aspectos de su realidad real. 2) Trabajo no-objetivado, no-valor, concebido positivamente, o negativamente que se relaciona consigo mismo: es la existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva, del trabajo mismo. El trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como fuente viva del valor. La riqueza universal, respecto al capital, en el cual existe objetivamente, como realidad, como posibilidad universal del mismo, posibilidad que se presenta en la acción en cuanto tal. No es en absoluto una contradicción afirmar, pues, que el trabajo por un lado es la miseria absoluta como objeto, y por otro es la posibilidad universal de la riqueza como sujeto y como actividad.”<sup>381</sup>

La ontología del ser social queda contrapuesta como alteridad a la determinación, revestida como ontología, propuesta por las relaciones sociales del capital. Estas últimas someten al trabajo vivo y lo hacen vivir “como abstracción” de los “aspectos de su realidad real”. Sin la *vida* que le otorga el capital al trabajo este aparece como no realización, como “no-materia prima, no-instrumento de trabajo, no-producto en bruto”, aparece disociado de “toda su objetividad”. El trabajo no tiene como materializarse, hacerse realidad si no es por la acción que el capital emprende sobre él. Por lo tanto, la explotación y dominación que realiza el capital sobre el trabajo vivo se reviste también de legitimidad ya que es el capital y no el trabajo vivo quien se presenta como portador de *poder creador*. Es el capital, por lo tanto, quien toma al trabajo vivo y se coloca como presupuesto de aquel, lo sitúa bajo la categoría de “trabajo”, esto es como producto-objeto suyo, proceso culminado, lo asume como “trabajo muerto”. El capital termina proyectando sobre el trabajo vivo un sentido de propiedad privada ya que este pasa a pertenecerle. Ello es la realidad mistificada del capital

---

<sup>381</sup> Marx, Karl, *Grundrisse*, Vol. I, *op. cit.*, p. 236.



que denuncia Marx, la inversión de una relación social que pasa a tomar ahora la forma de un agente. Realidad que, sin embargo, no cambia el carácter ontológico en el cual el trabajo vivo es “existencia no-objetivada, es decir inobjetiva, o sea subjetiva..el trabajo no como objeto, sino como actividad; no como auto valor, sino como fuente viva del valor”. Dicha alteridad que permanece irreductible es lo que permite concebir nuevamente que el trabajo enajenado sea solo una forma concreta de enajenación, y por lo tanto posible de ser superada.

Por lo tanto, veíamos cómo en los *Grundrisse* Marx entiende que para la sociedad comunal lo que prima es la “organización del trabajo” en donde la objetivación queda bajo el mando y control de los individuos, dándoles a estos la posibilidad, antes negada, de dirigir la producción social de tal manera que a cada quien, y de acuerdo a sus capacidades y necesidades, le corresponda una participación en la riqueza total generada. Toda la organización social del trabajo y las “condiciones sociales de la producción” tendrían como finalidad última, al individuo. Y como individuos, estamos hablando de agentes por principio con capacidades y necesidades distintas. Por lo tanto, para lograr su satisfacción como individuos, para lograr que los individuos se reconozcan en aquello que hacen, aquello no puede pasar por criterios homogenizadores que devengan en una distribución igualitaria de la riqueza producida que niegue lo antes señalado. La organización del trabajo en la sociedad comunal por lo tanto tendría que constituirse para Marx bajo relaciones recíprocas y dependientes. Estas forman lo que denomina, el “carácter colectivo”, que, puesto como base o presupuesto de la producción, representa un quiebre radical frente a la ontología del capital al plantear una completa redefinición de la relación con los productos del trabajo.

Para el capítulo tres abordábamos las posibilidades de reapropiación del *poder creador* en los escenarios de la aparición de la maquinaria en la Gran Industria a través del concepto de determinación formal y subsunción activa en los *Grundrisse*, el capítulo “Maquinaria y Gran Industria” en *El Capital* de 1867 y el *Capítulo VI* (inédito). En todos estos escenarios es importante recalcar que la reapropiación del poder *creador* no forma parte de una necesidad histórica trascendente e independiente de la voluntad y capacidades de los propios individuos. No siguen el guion teleológico de una historia que se encuentra dada;

por el contrario, en dichos escenarios tendrán que ser los propios sujetos enajenados los que articuladamente se hagan cargo de su propia actividad enajenada. Sin embargo, como podemos ver con L. Silva, son escenarios nacidos dentro de la misma determinación enajenada ya que:

“Lo que tiene de grande y de revolucionario el capitalismo es precisamente que con él el hombre se enfrenta por primera vez a su propia historia universal, a la interconexión objetiva con todos los demás individuos del planeta y, por tanto, a la posibilidad de una solidaridad universal brotada del fenómeno actualmente objetivo de la universal alienación. El hombre percibe, por primera vez en su historia, su propia alienación como un hecho objetivo y universal producido por determinadas circunstancias históricas.”<sup>382</sup>

Los escenarios propuestos para el análisis, por lo tanto, tienen en común la intensificación de las relaciones sociales regidas por el capital y el antagonismo que ello generaba en relación con el *poder creador* que se despertaba en las fuerzas productivas a partir de la introducción de la maquinaria en el proceso de producción. En los *Grundrisse*, Marx, por ejemplo, hace mención al *general intellect*, ese conocimiento social general aplicado a la producción y que se constituye como nuevo pilar del proceso productivo ya que permitiría superar la forma social que adoptan los productos del trabajo en la sociedad capitalista tales como el valor de cambio y el dinero. En “Maquinaria y Gran Industria” la reapropiación del *poder creador* surgía en tanto dicho desarrollo posibilitaba la aparición de nuevos hombres “omifacéticos” para los cuales las formas enajenadas del capital se presentan cada vez más insostenibles planteándose la necesidad de emanciparse de ellas. A su turno, en el *Capítulo VI* (inédito), el análisis de Marx lo lleva a la diferencia entre los conceptos de *subsunción formal* y *subsunción real* ya que esto último va a representar ahora la consolidación de la “totalidad” propuesta por el capital como relación social predominante, siendo la subsunción formal la etapa transitoria que arriba al momento de maduración de la subsunción real.

A manera de cierre, podemos señalar que somos conscientes que la centralidad que le estamos otorgando a los conceptos de trabajo vivo y *poder creador* podrían ser tomados,

---

<sup>382</sup> Silva, Ludovico, *La alienación como sistema. La teoría de la alienación en la obra de Marx, op. cit.*, pp. 226-227.

para una postura similar a la que sostiene Starosta, como una reducción *ad hominem*<sup>383</sup> o “un aporte necesario pero modesto y limitado a la comprensión de la subjetividad revolucionaria”<sup>384</sup>, alegándose que ello no podría dar cuenta de la necesidad inmanente del porqué de una acción revolucionaria que conduzca a la abolición del capital, quedándose más bien en el ámbito de una necesidad moral, como una suerte de “imperativo categórico comunista de la emancipación humana”<sup>385</sup>. Sin embargo, sostenemos que el dar cuenta del *poder creador* como la capacidad revolucionaria inherente a la acción humana transformativa del mundo no tendría que significar una mera necesidad moral idealizada. Para ello, sostendremos junto con Bermudo que “la revolución proletaria expresada en la teoría marxista es, a nivel teórico, expresión de la necesidad concreta determinada socialmente”<sup>386</sup>. Bermudo, por lo mismo hace una distinción metodológica entre “necesidades y posibilidades reales, objetivas, y necesidad y posibilidad teóricas”<sup>387</sup>. Distinción que, sin embargo, señala, no puede abordarse como si de dos realidades distintas se tratase, de la misma manera que no se puede separar la relación que se establece entre pensamiento y realidad. Y en concordancia con ello:

“La situación concreta hace posible la explicación de la relación de un individuo con la realidad social: la práctica de dicho individuo. Y es desde dicha relación, desde dicha práctica concreta, desde donde podemos explicar el desarrollo teórico como necesario y posible.”<sup>388</sup>

Si nosotros tomásemos el trabajo vivo y el *poder creador*, e hiciésemos de ellos un enfoque esencialista, entonces el comentario de Starosta estaría más que justificado. Sin embargo, si por el contrario entendemos el proyecto revolucionario emancipatorio de las formas del capital, afincado en la necesidad y posibilidad teórica del trabajo vivo y el *poder creador*, pero hecha necesidad y posibilidad por la acción política práctica, entonces lo que tenemos entre manos será justamente el desenvolvimiento del movimiento inmanente de la

---

<sup>383</sup> “Fundar las potencialidades revolucionarias de la clase obrera por fuera de su existencia enajenada como atributo de la relación social general objetivada, esto es, más allá de su determinación genérica como personificación de categorías económicas, es una abstracta humanidad carente de determinación social” (Starosta, Guido, *op. cit.*, p. 165)

<sup>384</sup> *Ibid.*, p.172.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 173.

<sup>386</sup> Bermudo, José Manuel, *El concepto de praxis en el joven Marx*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 19

necesidad practica revolucionaria dentro de las determinaciones sociales del capital, “desde donde podemos explicar el desarrollo teórico como necesario y posible”. Y desde el enfoque que plantea Bermudo entre necesidad y posibilidad es que incluso podemos estar de acuerdo con Starosta cuando señala que:

“Lo que la acción política del proletariado realiza, esto es, su contenido, es la transformación de la materialidad de las fuerzas productivas del individuo humano y, en consecuencia, de sus formas sociales de organización y desarrollo. En otros términos, se trata de una mutación material del proceso de producción de la vida humana, que toma forma concreta mediante la transformación de sus formas sociales, la cual, a su vez se realiza mediante una acción política consciente o, dicho con todas las letras, mediante una revolución...lo que está en juego aquí es el desarrollo del conocimiento consciente del contenido y la forma de la necesidad de abolir la forma capital.”<sup>389</sup>

En dicho sentido es que Bermudo recalca que la teoría de la praxis a la que arriba Marx, le permite a este conseguir la posibilidad de explicar el surgimiento de la consciencia y subjetividad revolucionaria como aspecto del proceso práctico, o lo que Starosta ha mencionado justamente como “el desarrollo del conocimiento consciente del contenido y la forma de la necesidad de abolir la forma capital”. Es la propia intervención en la realidad que realiza la acción política revolucionaria como acción constituyente la que va gestando la posibilidad de asumir la necesidad teórica de la emancipación como una necesidad immanente y no como necesidad metafísica puesta de ante mano. Es lo que según Bermudo le permite a Marx arribar a “un desarrollo teórico estrechamente ligado a una práctica concreta y determinada socialmente”<sup>390</sup>.

Y ello, como lo indica Bermudo, no implica *poner la teoría al servicio de la práctica*, lo cual significaría seguir manteniendo un dualismo entre teoría y práctica. Desde Marx, lo que proponemos por el contrario como crítica immanente es siempre una praxis revolucionaria que implica la unidad y relación dialéctica entre teoría y práctica. Esto es,

“...la alternativa teórico-comunista (en su aspecto político revolucionario de autoemancipación proletaria) como expresión política de la alternativa social de abolición de la división social del trabajo, está en la misma relación con el concepto

---

<sup>389</sup> Starosta, Guido, *op. cit.*, pp. 186-187

<sup>390</sup> Bermudo, José Manuel, *op. cit.*, p. 24.

de praxis: ambas alternativas se exigen, se hacen una a otra necesarias y posibles”<sup>391</sup>.

Si entendemos la alternativa socialista como autoemancipación del proletariado frente al capital, entonces las bases teóricas del trabajo vivo y el *poder creador* son justamente parte del quehacer inmanente inserto dentro de las relaciones de explotación y dominación surgidas de las propias determinaciones económicas estructurantes en las cuales la instancia político-jurídica interactúa y se moldea como ideología. En ese sentido, la subjetividad revolucionaria que se enfrenta al capital tiene en Marx un cuerpo teórico sólido que le permita emprender la difícil tarea de convertirse ella misma en una praxis igualmente revolucionaria que tenga como finalidad y direccionalidad consiente la abolición del mismo. Y en dicho camino, tendrá que asumir, que de lograr su objetivo, dicha praxis implicará también su propia abolición final, quedando las posibilidades del *poder creador* así nuevamente abiertas y sujetas siempre al quehacer de los hombres.

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, p. 69.

## Bibliografía

- Arenas, F. “Subjetividad, sociedad civil y la posibilidad de una ética para los tiempos modernos. Una interpretación de la «Filosofía del Derecho» de Hegel”. Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía. PUCP, 2011
- Berman, M. “Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad”. Siglo XXI. 1982
- Berman, M. “Aventuras Marxistas”. Siglo XXI, 2002
- Bermudo, M. “El concepto de praxis en el joven Marx”. Península. 1975
- Bermudo, M. “La vía al socialismo I”. En Bermudo, José Manuel (coord.) *El marxismo en la postmodernidad*. Cuadernos para el análisis 42. Horsori Editorial. Barcelona 2015.
- Berlin, Isaiah, “Cuatro ensayos sobre la libertad”. Madrid, Alianza Editorial, 1988
- Bellofiore, R. Starosta, G. Thomas, P. (Editores) “In Marx’s Laboratory. Critical Interpretations of the *Grundrisse*”. Historical Materialism Serie Vol 48. 2013
- Calvez, J. Y. “El pensamiento de Carlos Marx”. Taurus, Madrid. 1960

Casuso, G. “Libertad e inclusión. Reflexiones sobre el concepto de integración política en Hegel”. *Areté Revista de Filosofía* Vol. XXII, N° 1, 2010.

Campos, A. “Hegel, Feuerbach y Marx”. Amaru Editores. 1988

Candiotti, M. “Karl Marx o la subjetividad práctica como fundamento”. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*. Año 2010 Núm. 11. pp. 86-96

Candiotti, M. “El carácter enigmático de las tesis de Feuerbach y su secreto”. *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*. N. 50, enero-junio, 2014, pp.45-70

Del Águila, L. “Marx y sus *Manuscritos* de 1844: bases antropológicas en la concepción del hombre libre” En Bermudo, José Manuel (coord.), *Hacia una ciudadanía de calidad*. Horsori, Barcelona 2007

Del Águila, L. “Género humano y naturaleza: aportes marxianos al paradigma ético de la responsabilidad”. *Estudios de Filosofía* Vol 7, PUCP 2009.

Del Águila, L. “Comunismo, poder político y libertad personal en Marx”. Tesis para optar el grado Doctoral en Filosofía. PUCP, 2013

Del Águila, L. “Progreso y decurso revolucionario en Marx”. 2018

Dussel, E. “El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y cuarta redacción de *El Capital*”. Siglo XXI, 1990. México

Dussel, E. “La Producción teórica de Marx, un comentario a los *Grundrisse*”. Siglo XXI, 1991. México

Dussel, E. “El trabajo vivo fuente creadora de plusvalor (Dialogando con Christopher Arthur)” en *Revista Herramienta*. Número 27. Buenos Aires. 2004

Engels, F. “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía Alemana”. Nota preliminar para la edición de 1888. K. Marx y F. Engels *Obras Escogidas*. Tomo 3. Moscú 1973

Feuerbach, L. “Principios de la filosofía del futuro”. En *Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*. PPU, Barcelona 1989.

Feuerbach, L. “Tesis Provisionales para una reforma de la filosofía”. En Principios de la filosofía del futuro y otros escritos. PPU, Barcelona 1989

Feuerbach, L. “La esencia del cristianismo”. Trotta. Madrid 2009

Feuerbach, L. “Pensamientos sobre muerte e inmortalidad”. Alianza Editorial. Madrid 1993

García Palacios, M. “La categoría trabajo-sujeto. Génesis, maduración, devenir”. Tesis de Magister en Filosofía Práctica. UNED. Madrid 2013

García Linares, A. “Forma Valor y forma comunidad.” IAEN. Quito 2015

Gould, C. “Marx’s Social Ontology. Individuality and Community in Marx’s Theory of Social Reality”. The MIT Press. Cambridge, MA 1978. (“Ontología Social de Marx. Individualidad y Comunidad en la Teoría Marxista de la Realidad Social”. Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1983)

Harvey, David. “A companion to Marx’s Capital”. London, Verso. 2010

Heller, A. “Una revisión de la teoría de las necesidades” Editorial Paidós, Barcelona, 1996

Hegel, G.W.F “Fenomenología del Espíritu”, Fondo de Cultura, Bogotá 1993

Hegel, G.W.F “Filosofía del Derecho”, Editorial Claridad, Buenos Aires 1968

Hegel, G.W.F. “Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas”. Alianza Editorial. 2005

Hook, S. “La Génesis del pensamiento filosófico de Marx”. Barcelona. Barral Editores. 1974

Hobsbawn, E. “Formaciones económicas precapitalistas”. Siglo XXI, Mexico. 2009

Hyppolite, J. “Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu en Hegel” Ediciones Península. Barcelona. 1974

Igea, Laborda, A. “Las influencias de Hegel y Feuerbach en la primera obra teórica de Marx”. En Revista de Estudios Políticos (Nueva Época) Núm. 22, Julio-Agosto 1981

Kosík, K. “Dialéctica de lo concreto”. Grijalbo, México 1967



- Lukács, G. "Marx, ontología del ser social". Akal, 2007
- Márkus, G. Marxismo y "Antropología". Grijalbo, Madrid. 1973
- Marx, K. "Manuscritos de economía y filosofía". Alianza Editores. Madrid, 2013
- Marx, K. "El Capital". Tomo I, Vol I, Vol II. Libro Primero, Siglo XXI, 1996
- Marx, K. "El Capital". Tomo III. Vol 8. Siglo XXI. 1981
- Marx, K. "Trabajo asalariado y capital". URSS, Editorial Progreso, Obras Escogidas, Tomo I, 1973
- Marx, K. "El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte". URSS, Editorial Progreso, Obras Escogidas, Tomo I, 1973
- Marx, K. "Crítica del Plan de Gotha. Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán". URSS, Editorial Progreso, Obras Escogidas. Tomo 3. Moscú 1980
- Marx, K. "Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (*Grundrisse*)", Volumen I, II y III. Madrid, Siglo XXI editores, 2007
- Marx, K. "*El Capital*, Libro primero. Capítulo VI (Inédito)". Siglo XXI. México. 2009
- Marx, K, y Engels, F. "La ideología Alemana" Ediciones de Cultura Popular. México, 1979
- Marx K, y Engels, F. "La Sagrada Familia". Editorial Claridad. Buenos Aires. 1971
- Mészáros, I. "Marx's Theory of Alienation". The Merlin Press Ltd. 1970.
- Napolioni, C. "Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx." México, Ediciones ERA. 1976
- Negri, A. "Marx, más allá de Marx. Cuadernos de trabajo de los Grundrisse". Akal. 2001.
- Rossi, M. "La génesis del materialismo histórico. La izquierda Hegeliana". Editora Comunicación - A Corazón Madrid 1971
- Rubin, I. "Ensayo sobre la teoría marxista del valor". México, Siglo XXI editores, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974

- Sánchez Vázquez, A. “Filosofía de la praxis”. Siglo XXI editores. México 2003
- Silva, L. “La alienación como sistema. La teoría de la alienación en la obra de Marx”. Alfadil Ediciones, Caracas. 1983
- Silva, L. “El estilo literario de Marx”. Siglo XXI, México. 1971
- Starosta, G. “Fetichismo y revolución en la teoría marxista contemporánea: una evaluación crítica de la *Neue Marx-Lektüre* y el *Marxismo Abierto* en clave metodológica”. Revista Izquierdas, 37, Santiago de Chile, 2017
- Prior Olmos, A. “El problema de la libertad en el pensamiento de Marx”. Universidad de Murcia, 2004
- Perlman, F. “El fetichismo de la mercancía”, en Ensayo sobre la teoría marxista del valor. Madrid, Siglo XXI editores, Cuadernos de Pasado y Presente, 1974
- Pettit, P. “Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno”. Paidós 1999
- Walicki, A. “Karl Marx como filósofo de la libertad” en *Critical Review, A Journal of Book and Ideas*. Vol 2, Número 4 1988.