



JAIME ANDRÉS OTAVO GUTIÉRREZ

**FILOSOFÍA, ECONOMÍA Y TRAGEDIA EN MARX: UN DIAGNÓSTICO
DE LA CONDICIÓN HUMANA EN EL CAPITALISMO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de febrero de 2018**

**FILOSOFÍA, ECONOMÍA Y TRAGEDIA EN MARX: UN DIAGNÓSTICO
DE LA CONDICIÓN HUMANA EN EL CAPITALISMO**

**Trabajo de Grado presentado por Jaime Andrés Otavo Gutiérrez, bajo la dirección
del Profesor Luis Antonio Cifuentes,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de febrero de 2018**

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	4
Capítulo 1. El hombre y la economía en Marx	7
1.1 La naturaleza del hombre en Marx	11
1.2 La determinación de la naturaleza del hombre en Marx	14
1.3 La producción de la determinación de la naturaleza del hombre en Marx	18
Capítulo 2. Filosofía y <i>praxis</i> en Marx	28
2.1 Filosofía y acción	29
2.2 La <i>praxis</i> productiva en los <i>Manuscritos</i>	33
2.3 La filosofía de la <i>praxis</i> en las <i>Tesis sobre Feuerbach</i>	39
2.4 La necesidad de la <i>praxis</i> histórica en <i>La ideología alemana</i>	43
2.5 La contradicción como <i>praxis</i> productiva en la historia	50
Capítulo 3. Lo trágico en Marx	64
3.1 La continuidad en el pensamiento de Marx	65
3.2 Análisis de lo trágico en <i>El Capital</i>	68
3.3 Análisis de lo trágico en los <i>Manuscritos</i>	82
3.4 El potencial revolucionario de la tragedia	87
Conclusiones	94
Bibliografía	97

INTRODUCCIÓN

Este trabajo forma parte de una más amplia investigación en torno al pensamiento de Karl Marx y, casi que me atrevo a decir, que es la conclusión necesaria de dos trabajos anteriores. En el 2011 escribí una tesis en sociología que exploraba los alrededores de la obra de Marx. En aquel trabajo sostuve que la manera en que Marx estudiaba los fenómenos sociales ayudaba a resolver el problema sociológico de la relación entre estructura y acción, en la medida en que, tras las inflexibilidad de las formas sociales, la acción del hombre –según Marx– constituye el principal agente de socialización y, por tanto, de construcción estructural del sistema social, del orden y del cambio.

En el 2015, siendo estudiante de pregrado en filosofía, escribí otra tesis sobre Marx. En ese trabajo me acerqué directamente a *El Capital*. La tesis que sostuve fue que el ser humano en el capitalismo sirve de objeto para la incorporación de las relaciones sociales que la forma valor crea. Eso me llevó a hablar de la vida de la mercancía como el proceso por el cual los modos de ser de la mercancía (abstracción, cuantificabilidad, equivalencia, contradicción, serialidad, etc.,) infunden sus determinaciones sociales en el hombre. De ello se desprendió una consecuencia harto importante: el movimiento de la forma valor invierte lo social, esto es, personaliza lo material y cosifica lo social y, en este sentido –dije–, la vida de la mercancía expresa la tragedia del hombre en el capitalismo. Sin embargo, en aquella oportunidad, dado que me centré en estudiar los resortes que según Marx mueven la moderna sociedad burguesa, deje inacabado el problema de la tragedia del hombre en el capitalismo.

El presente trabajo pretende afrontar lo trágico en Marx, aunque para hacerlo la pauta de indagación debe ser otra: la manera progresiva en que el hombre sucumbe a un poder externo es consecuencia del modo de relacionarse del hombre con los objetos y del hombre con otros hombres. Como es en la producción social de la existencia en donde reside la explicación de las formas reales de la relación que el hombre contrae con el mundo, y que, bajo el capitalismo, trae consigo el agotamiento y el descredito de lo humano

–hasta el punto de que el hombre parece renunciar a la inacabable tarea de su liberación–, por eso el punto de partida de este trabajo es la categoría de producción en Marx.

Pero la producción no se despliega de manera inmediata en la obra de Marx. Antes bien, ella va revelando su dimensión esencial sobre la base del desarrollo intelectual del pensamiento de nuestro autor. Así, pues, mi propósito es mostrar la construcción en Marx de una categoría que se aboca a fundar una teoría del ser social de la realidad: la *praxis* es la condición de posibilidad de la existencia del hombre. Por ella algo ocurre al hombre y al mundo del hombre. El descubrimiento del secreto de ese algo es tarea de la filosofía, pero no de cualquier filosofía, sino de la filosofía de la *praxis*.

De esto surge un problema: ¿Marx suprime la filosofía cuando asienta las bases del análisis del capitalismo sobre la economía? Me interesa mostrar que ya en sus obras tempranas puede detectarse un interés teórico y práctico de primer orden: las cosas que produce el hombre no agotan su sentido en lo meramente económico, sino que la relación del hombre con las cosas hace visible el plano humano-social de los objetos, el tipo de relación entre los hombres en el marco del cual el hombre produce determinados objetos. El recurso al lenguaje filosófico de la *praxis* sugiere que el trabajo es una actividad productiva humana que configura por sí misma el proceso de organización de la sociedad y de las formas de intercambio correspondientes. En este sentido, la economía de ningún modo es algo dado, una realidad acabada, sino que ella es, antes bien, una forma social que adquiere la dimensión esencial del hombre: la vida productiva que produce una determinada forma de producción social.

En la producción, entonces, el hombre crea relaciones sociales. Pero, sobre todo, eso quiere decir que, sobre la base de las creaciones materiales del hombre, resulta posible explicar las muchas facetas que la vida humana atraviesa en el proceso general de producirse a sí misma. Así, pues, la tragedia del hombre sería una peculiaridad del capitalismo y, como tal, se produce sin la intervención de ningún espíritu transcendente semejante en su actividad a la acción humana. Esto último es lo que quiero demostrar en el presente trabajo.

En lo que respecta a la bibliografía utilizada, voy a emplear un conjunto de textos a los que Marx fue dando distinta importancia a lo largo de su vida a manera de caja de

herramientas, con la intención de subrayar un conjunto de tesis generales, aunque no carentes de conflicto, sobre la producción de la vida social del hombre en la historia. En este sentido, aspiro a respetar las distintas voces teóricas que bullen en la escritura de Marx sin forzar una falsa coherencia. Ahora bien, los comentarios a Marx que aquí utilizo cumplen una doble función: por un lado, clarificar algunas de las ideas que animan este trabajo, y por eso no se plantea del todo una discusión abierta con los mismos. Por otro lado, rebatir –con permanentes matizaciones que el lector, sobre la marcha, podrá identificar – algunas valoraciones comunes a la obra de Marx. En este segundo contexto, mi principal interlocutor es Louis Althusser, cuya idea de que *El Capital* es algo así como un paradigma sociológico del estructuralismo entro a problematizar.

CAPÍTULO 1

EL HOMBRE Y LA ECONOMÍA EN MARX

Marx parece un determinista económico en muchos lugares de su obra. Cuando se leen las obras posteriores a 1846 queda la sensación de que otorga una importancia superlativa al sistema económico y de que este determina todos los sectores de la sociedad. El determinismo económico alcanzó su apogeo como interpretación de la teoría marxiana durante el periodo de la Segunda Internacional Comunista, entre 1889 y 1914. Los marxistas que comulgaban con el determinismo económico veían la caída del capitalismo como algo inevitable. En su opinión, el marxismo era capaz de producir una teoría científica de su desmoronamiento con la fiabilidad predictora de las ciencias exactas.

La tarea del analista consistía solamente en examinar las estructuras económicas del capitalismo. Dentro de estas estructuras se producía una serie de procesos que acabarían ineluctablemente con el capitalismo. De ahí que la tarea del analista era descubrir cómo funcionaban estos procesos. Dentro de esta corriente, Karl Kautsky, por ejemplo, señaló que el declive del capitalismo era inevitable por la misma razón de que la lucha de clases y la victoria del proletariado es ineludible. Ineluctable, al menos, desde el punto de vista de que las estructuras del capitalismo impulsan a los actores a realizar una serie de acciones que revolucionen la vida económica en provecho de los trabajadores.

Esta suerte de ideas provocaron las más duras críticas al determinismo económico científico: esta teoría consideraba irrelevante la acción del hombre porque el elemento de mayor importancia era justamente la estructura económica del capitalismo que determinaba la acción del individuo. Esta interpretación también llevaba al quietismo político: ¿por qué era necesaria la acción del hombre si el capitalismo terminaría desmoronándose por sus propias contradicciones estructurales? Una perspectiva que ignora la acción e incluso la

reduce a la insignificancia no encuadra con la tradición de un pensamiento que integra teoría y práctica.

A resulta de estas críticas, el determinismo económico comenzó a perder importancia. El progresivo abandono de las estructuras económicas como punto de interés de la teoría fue acompañado por un cambio básico en todo el centro de gravedad del marxismo europeo, el cual se desplazó hacia la filosofía. El determinante que impulsó este desplazamiento fue la tardía revelación de los trabajos tempranos más importantes de Marx: los manuscritos de París de 1844.

Estos fueron publicados por primera vez en Moscú en 1932, aunque su influencia inmediata fue acallada por la victoria en 1933 del nazismo en Alemania. Sin embargo, causaron una profunda impresión en algunos de los principales pensadores de la época (Lukács, Marcuse, Lefebvre, entre otros). Tanto así que el primer rechazo inequívoco de estos textos como constitutivos del ‘materialismo histórico’ aún los tomaba como punto de partida: la teoría desarrollada por Althusser en contra de los *Manuscritos de economía y filosofía*, por ejemplo, siguió centrándose en un plano técnicamente filosófico, desconocido antes de su aparición.

En este contexto –piensa Perry Anderson (2005)–, el marxismo occidental, paradójicamente, “invirtió la trayectoria del desarrollo del propio Marx” (p. 67). Así, pues, mientras que el fundador del materialismo histórico se desplazó progresivamente de la filosofía a la economía, como terreno central de sus pensamientos, los sucesores de la tradición que surgieron después de 1920, en cambio, volvieron la espalda cada vez más a la economía para pasar a la filosofía, abandonando –dice Anderson– lo que había sido la gran preocupación del Marx maduro, “casi tan completamente como este había abandonado el examen directo de los temas de su juventud” (p. 68).

La comprobación de los cambios que ocurren en el marxismo occidental y que no estaban presentes en Marx los expuso Anderson en su libro *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Pero el interés de este trabajo no es estudiar el marxismo occidental, ni la reversión a la filosofía que allí se produjo como reacción al economicismo científico que predominó en la interpretación de Marx hasta antes de 1920. El bosquejo que acabo de realizar sobre la obra de Marx lo utilizo únicamente para resaltar lo siguiente: su obra fue

tratada como la fuente de la que el análisis económico y filosófico del marxismo extraería los principios destinados a interpretar (y transformar) el mundo.

En el trabajo que voy a emprender examino algunos problemas filosóficos y económicos presentes en el pensamiento de Marx. En concreto, pretendo demostrar dos cosas: la primera es que en la obra de Marx se debate en profundidad qué sucede con el hombre cuando su único destino social consiste en llegar a ser materia receptora de valor, dinero o capital, es decir, cuando un conjunto de condiciones económicas parecen determinarlo de tal manera que pierde el control sobre las cosas y procesos materiales que él mismo produce.

La segunda cosa que quiero demostrar es que la respuesta de lo que sucede con el hombre en el modo de producción burgués pasa por la comprensión de su condición trágica en el seno de la producción capitalista. En el contexto de la obra de Marx, la palabra tragedia expresa una modalidad específica de aniquilamiento del hombre, de carácter inmanente, pues del hombre dimana la fuerza objetiva que lo destruye, y no trascendente. Así, pues, busco establecer que, en el desplazamiento que se da entre los *Manuscritos de economía y filosofía* y *El Capital*, Marx radicaliza la tragedia, en la medida en que la enajenación del hombre coincide con su personificación como funcionario del capital y se consume mediante las cosas que produce. Pero, al radicalizarla, Marx señala al mismo tiempo de qué manera en la condición humana reside la posibilidad de romper con la tragedia: el hombre, en la medida en que es vida productiva, produce la manera de poner fin a su alienación y a la capitalización de la naturaleza humana.

Con esto en mente, el presente trabajo está estructurado de la siguiente manera: en un primer momento distingo dos direcciones principales por las que ha transitado la intención de conceptualizar el pensamiento de Marx en un orden del discurso dominado exclusivamente por factores subjetivos (el hombre), o bien por factores objetivos (la economía). Esto lo hago con la intención de situar la obra de Marx en la discusión epistemológica que caracterizó una parte del pensamiento marxista en el siglo XX: la indiferencia mutua de la economía y la filosofía como el problema cardinal de la diferencia de ideas entre un Marx joven y un Marx maduro.

Lo que busco establecer es que la escisión de la ciencia y la filosofía en Marx es un proceso continuo y discontinuo. Pero, sobre todo, que dicha continuidad y discontinuidad debe resolverse a la luz del postulado de la unidad entre teoría y práctica, tradicionalmente considerado como definitorio del pensamiento de Marx. En mi opinión, hay en Marx un cometido filosófico dirigido a comprender y transformar la sociedad, que involucra un aspecto práctico ineludible: la *praxis*, y, que, además, prepara el acceso a una lectura científica del mundo vigente en su etapa madura.

Así, pues, en un segundo momento sostengo que, sobre la base de una filosofía de la *praxis* presente en el joven Marx, es posible discernir el problema de la construcción social del hombre y la realidad, a fin de explicar la realidad material y el sujeto capaz de transformarla. Esto se debe a que la filosofía de Marx defiende la idea de que el trabajo crea la relación histórica del hombre con el mundo, del sujeto con el objeto, y del sujeto con los productos de su trabajo, y, por ese motivo, el trabajo produce también relaciones sociales en el seno de las cuales el hombre realiza la producción de bienes materiales.

El trabajo en Marx es una actividad humana general y no solamente económica, pues no es sólo producción de bienes materiales, sino producción objetiva del hombre, que transforma la naturaleza e inscribe significados en ella. Por este motivo, en un último momento argumento que la noción de trabajo que Marx desarrolla para explicar el capitalismo produce las relaciones económicas de la sociedad como estructuras acabadas que condenan al hombre a vivir la experiencia trágica del aniquilamiento de su propia humanidad, aunque, al hacer esto, el trabajo incuba en la tragedia las premisas de la acción práctica que lleva al hombre a conquistar su libertad. Esto se debe a que el trabajo humano en Marx es capaz de producir relaciones sociales más allá de la órbita de la producción de bienes materiales, pues, como ocupa un lugar central en la realidad humana, es la esfera de la transformación histórica en la que se crea el hombre como vida productiva, esto es, como ser humano concreto y no como trabajador abstracto.

Esta es justamente la conclusión a la que llego: el hombre realiza su historia a través del trabajo, y, así como lo trágico surge en la historia, la libertad, ansiosa, aguarda a orillas de la tragedia del hombre. Con este planteamiento, además, puede verse fácilmente que el foco del desplazamiento de la filosofía hacia la economía en Marx tiene una dirección

determinada: la economía es la forma elemental de objetivación del hombre, por tanto, en la actividad práctica del hombre se desarrollan las condiciones objetivas y los modos de relación social que lo embelesan y lo enarbolan. Por este motivo, de nuevo, en este trabajo no me interesa estudiar el marxismo occidental, sino a Marx, el hombre.

Ahora bien, leer a Marx como filósofo es exactamente igual a preguntarse acerca del objeto específico de su discurso y a la relación específica entre su discurso y su objeto. No existe lectura inocente de Marx, dice Althusser (2010) en *Para leer el capital*. Y yo estoy de acuerdo con esa afirmación. En este capítulo voy a hablar de Marx como filósofo. Aunque esto implica hacer dos cosas primero: 1) plantear la cuestión de si la obra de juventud de Marx, en particular los *Manuscritos de economía y filosofía*, se distingue –y en qué sentido lo hace– de *El Capital*, que es considerada su obra de madurez; 2) definir la filosofía de Marx como una filosofía de la *praxis*. Lo cual implica descubrir en la *praxis* el objeto específico de la teoría de Marx, de donde afloran sus conceptos gnoseológicos y políticos claves. Hacer ambas cosas me va a permitir entender la importancia del trabajo humano en Marx como fuente de visión filosófica y, por esta razón, además, como un lugar de discusión para marcar distancia de cierta interpretación habitual de su obra.

1.1 La naturaleza del hombre en Marx

En *Marx y su concepto del hombre* Fromm (2014) sostiene que la polémica entre el joven Marx y el Marx maduro es, en verdad, una invención de los comunistas rusos, cuyo pensamiento filosófico, al verse influido por las ideas mecanicistas y positivistas propias del siglo XIX, ve en el pensamiento de Marx la siguiente contradicción: en los *Manuscritos* subsiste una concepción humanista del hombre que es insostenible en *El Capital*, ya que este texto –y no aquel– responde a las exigencias históricas propias de una disciplina científica. Sin embargo –piensa Fromm–, la tradición humanista en la que Marx siempre permaneció, a pesar de que fue casi ahogada por el espíritu mecanicista del siglo XIX, experimentó un renacimiento tras la deshumanización del hombre demostrada en las crueldades de los regímenes hitleriano y estalinista (p. 81).

Con el renacimiento del humanismo se demostró lo insostenible de la posición rusa (p. 84). Pero, además, ese renacimiento puso al descubierto el hecho fundamental de que en el pensamiento de Marx existe una continuidad, mas no una ruptura. Fromm cree demostrar este hecho al situar la concepción de la naturaleza humana en el centro del pensamiento de Marx. Así, pues, para este autor, en los *Manuscritos* Marx considera al hombre como un ser onto-creador, ya que a través del trabajo se produce a sí mismo y a la naturaleza. Y al hacer esto, produce la historia del mundo (p. 38).

El hombre en Marx es vitalidad creadora. Y como tal, dice Fromm, sólo vive en tanto que es productivo, “en tanto que capta el mundo que está fuera de él en el acto de expresar sus propias capacidades humanas específicas y de captar el mundo con estas capacidades” (p. 41). Es en virtud de este proceso productivo que “el hombre realiza su esencia” (p. 41). Y si no es productivo, “no es nada, está muerto” (p. 41). De esta manera, Fromm sitúa la naturaleza humana según Marx en una relación mayor y más importante, a saber: “la relación entre sujeto y objeto” (p. 43). Mayor y más importante por dos razones. La primera es que en dicha relación, el objeto confirma y realiza la individualidad del hombre. Y por ese motivo, la segunda razón es que el hombre no se afirma sólo por medio del pensamiento, sino que necesita la realidad del mundo objetivo exterior para hacerlo.

A partir de su relación activa con el mundo, el hombre realiza su esencia. Sin embargo, en el capitalismo, el trabajo que crea capital es enajenante, pues “es la renuncia a la vida y a las necesidades humanas” (p. 47). Fromm explica así el carácter enajenado del trabajo en Marx: “el trabajo es la autoexpresión del hombre, una expresión de sus facultades físicas y mentales individuales” (p. 52). Es más: el trabajo es la expresión significativa de la energía humana; “por eso el trabajo es susceptible de ser gozado” (p. 52). En este sentido, “la crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza; es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre en un «monstruo tullido»” (p. 53).

Como tal, la enajenación en Marx es la negación de la productividad. Esta negación hace que el hombre no se experimente a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo. Esencialmente, la enajenación es “experimentar al mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto” (p. 55). Así, pues, en la relación mayor y

más importante que Marx, según Fromm, establece entre sujeto y objeto, el hombre hace una cesión de sí mismo. Para Marx, dice Fromm, “el proceso de la enajenación se expresa en el trabajo y en la división del trabajo” (p. 58). Por eso, a medida que la propiedad privada y la división del trabajo se desarrollan, “el trabajo pierde su carácter de expresión de las facultades del hombre; el trabajo y los productos asumen una existencia separada del hombre, su voluntad y su planeación” (p. 58).

La cesión que hace el hombre de sí mismo provoca que el objeto producido se oponga a él como un ser ajeno, como un poder independiente del sujeto, que es el productor. De este modo, la relación entre sujeto y objeto, que en un principio expresaba una actividad vital positiva, se convierte en el capitalismo en una relación en la que el objeto domina al hombre. Este objeto, además de ser ajeno al hombre que lo produce, convierte al trabajador en un atributo suyo: el obrero existe para las necesidades de explotación de los valores ya creados (p. 61). Cuando el objeto se opone al sujeto, no sólo el mundo de las cosas lo domina, sino que también las circunstancias sociales que el hombre crea se adueñan de él.

La invalidación del trabajador como efecto de la pérdida del objeto y su sometimiento a él, desencadena que el obrero se pierda a sí mismo en las necesidades enajenadas del hombre-mercancía, “un ser *mental y físicamente deshumanizado...la mercancía con conciencia de sí y capaz de actuar por sí mismo*” (p. 67). Desde el punto de vista de Fromm, este hombre-mercancía es el producto enajenado de la relación entre sujeto y objeto en el capitalismo. El objeto no sólo niega al sujeto, sino que además trastoca la esencia humana, esto es, la autorrealización del hombre a través del trabajo, y, al hacer esto, el trabajador es incorporado a un tipo de actividad productiva que mata la vida para que viva la muerte: la creación de capital. El capital en Marx, dice Fromm, “es lo que se acumula, representa el pasado; el trabajo, por otra parte, es o debe ser cuando sea libre, la expresión de la vida” (p. 51).

Para Fromm el trabajo en Marx “es una actividad no una mercancía” (p. 51). Lo que la sociedad burguesa hace es distorsionar la naturaleza del hombre, de tal manera que el objeto, el capital, “es independiente y tiene individualidad” (p. 51), mientras que el sujeto es “dependiente y no tiene individualidad” (p. 51). El hombre, por eso, depende del capital

para existir como trabajador, pero al capital no le interesa el hombre físico, sino el trabajador abstracto. Al respecto, en los *Manuscritos* Marx (2014) resume así la relación del hombre con la producción: la actividad humana como trabajo en el capitalismo, es una actividad que es ajena a sí misma, a la conciencia y a la vida humana; “la existencia *abstracta* del hombre como simple *trabajador* que se sumerge todos los días de su nada realizada a una nada absoluta, a una no existencia social y, por tanto, real” (p. 121).

Ciertamente, piensa Fromm (2014), el capitalismo pervierte el trabajo y, con ello, al hombre, pero el trabajo y el capital no son en absoluto, para Marx, únicamente categorías económicas, sino categorías antropológicas (p. 50); pues, aunque ellas expresan la relación enajenada del hombre con el producto de su trabajo y consigo mismo, tales categorías, no obstante, están imbuidas de un juicio de valor enraizado en la postura humanista de Marx (p. 51), a saber: el hombre es un ser onto-creador, no sólo crea objetos, sino también relaciones sociales.

Ahora bien, el capital y el trabajo productor de mercancías son para Marx (2014) productos sociales, históricamente determinados, en los que el hombre no se reconoce y que se vuelven contra él. El trabajador, según esto, es “la manifestación subjetiva del hecho de que el capital es el hombre totalmente perdido para sí mismo”, al igual que “el capital es la manifestación objetiva del hecho de que el trabajo es el hombre perdido para sí mismo” (p. 119). Pero en cuanto determinación social, el hombre, en rebelión contra su propia perversión, tiene la potencialidad de superar la enajenación entre él mismo y el objeto que lo sojuzga, para, así, reapropiarse prácticamente de su esencia. Negando su propia negación, la miseria y la servidumbre al objeto ajeno y hostil, el hombre en Marx –según Fromm– es capaz de afirmarse en contra de sus condiciones sociales inhumanas y tomar posesión de sí mismo, de su vida como vitalidad creadora.

1.2 La determinación de la naturaleza del hombre en Marx

En *La revolución teórica de Marx* Luis Althusser (2010) sostiene que el anti-humanismo teórico de Marx es la condición de posibilidad absoluta del conocimiento del mundo, y de su transformación práctica (p. 190). Por lo tanto, “sólo se puede *conocer* algo acerca de los

hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre” (p. 190). El mito filosófico del hombre consiste en que, para el joven Marx, “el “Hombre” no era solamente una exclamación que denunciaba la miseria y la servidumbre. Era el principio teórico de su concepción del mundo y de su actitud práctica” (p. 184). Esto, según Althusser, se ve en las dos etapas del periodo humanista de Marx.

La primera etapa (1842) está dominada por un humanismo racionalista liberal. Cuando en los *Rheinische Zeitung* “Marx combate la censura, las leyes feudales renanas, el despotismo prusiano, funda teóricamente su combate político, y la teoría de la historia que le sirve de base, sobre una filosofía del hombre” (p. 184). La historia sólo es comprensible por medio de la esencia del hombre, que es la libertad y la razón. El hombre está llamado a la libertad, constituye su ser mismo, como privilegio particular y como derecho general (p. 185). “Pero el hombre no es libertad sino al ser razón” (p. 185). Esa razón ha existido siempre, pero no siempre bajo su forma racional. “La filosofía pide que el Estado sea el Estado de la naturaleza humana” (p. 185). Esta exhortación se dirige al Estado, para que, reformándose a sí mismo, reconozca su esencia y llegue a ser razón, o lo que es lo mismo, verdadera libertad de los hombres. La crítica filosófica-política de Marx, que recuerda al Estado sus deberes frente a sí mismo, es, según Althusser, la crítica pública a través de la prensa libre, que como libre razón de la humanidad, debe convertirse en la política misma (p. 185).

La segunda etapa (1842-1845) está dominada por una nueva forma de humanismo: el humanismo comunitario de Feuerbach. “El Estado-razón permaneció sordo a la razón: el Estado prusiano no se reformó [...], el Estado que debía al fin llegar a la razón, ya que lo era en sí mismo, no engendró, nuevamente, más que sin razón” (p. 185-186). De esta decepción, que fue vivida por los jóvenes alemanes radicales como una crisis histórica y teórica, Marx –dice Althusser– sacó la siguiente conclusión: los abusos del Estado no son considerados como distracciones del Estado con respecto a su esencia, “sino como una contradicción real entre su esencia (razón) y su existencia (no-razón)” (p. 186). En este sentido, el encuentro de Marx con Feuerbach representa la posibilidad de pensar esta contradicción como la enajenación de la razón en la no-razón, y en esta enajenación la historia del hombre, o sea, su realización (p. 186).

Para Althusser el humanismo de la enajenación de Feuerbach le permite a Marx pensar el lazo necesario que existe entre la razón y la sinrazón: la enajenación de la esencia humana es un momento indispensable de la realización de la esencia humana. Sin embargo, la relación entre razón y sinrazón también permanece presa de una filosofía del hombre, el cual deja de ser definido por la razón y la libertad y, pasa a ser, en su principio mismo, intersubjetividad concreta, “ser genérico” (p. 186). El hombre es libertad y razón “porque primero es *“Gemeinwesen”*, “ser comunitario”, un ser que se realiza dentro de las relaciones humanas universales, tanto con los hombres como con sus objetos (la naturaleza exterior “humanizada” por el trabajo)” (p. 186).

Desde este punto de vista, la historia en Marx es –según Althusser– la enajenación de la razón en la sinrazón, o lo que es lo mismo, es la producción enajenada del hombre verdadero en el hombre enajenado: en los productos enajenados del trabajo el hombre realiza su esencia sin saberlo (p. 186). Pero al final de la historia, este hombre enajenado y convertido por el capitalismo en objetividad inhumana, “no podrá sino volver a tomar en sus manos, como sujeto, su propia esencia enajenada en la propiedad, la religión y el Estado, para llegar a ser un hombre total, un hombre verdadero” (p. 187). Es por eso que esta teoría de Marx funda un nuevo tipo de actividad práctica: el proletariado, dice Althusser, es la clase universal porque es la perdición del hombre en clara rebelión contra su propia perdición (p. 188). La reapropiación práctica por el hombre de su esencia implica la rebelión del hombre contra sus condiciones inhumanas.

Ahora bien, según Althusser a partir de 1845 Marx rompe radicalmente con la teoría que funda la historia y la política en la esencia del hombre. Ello implica un doble movimiento: primero, rechazar la problemática filosófica anterior¹. Segundo, proponer una

¹ La problemática filosófica anterior a Marx es la filosofía idealista que, según Althusser (2010), descansaba, en todos sus aspectos y desarrollos, “sobre una problemática de la *naturaleza humana* (o de la esencia del hombre) (p. 188). Esta problemática estaba constituida por dos postulados complementarios definidos por Marx en la sexta tesis sobre Feuerbach: 1. Existe una esencia universal del hombre. 2. Esta esencia es el atributo de los individuos considerados aisladamente, quienes son sus sujetos reales. Estos dos postulados presuponen una concepción empirista-idealista del mundo, cuya estructura es la siguiente: para que la esencia del hombre sea atributo universal es necesario que “*sujetos concretos* existan como datos absolutos; ello implica un *empirismo del sujeto*” (p. 188). Y para que estos individuos concretos sean hombres es necesario que lleven en sí toda la esencia humana, “ello implica un *idealismo de la esencia*” (p. 188). Al rechazar la

nueva teoría de la historia. Esta nueva teoría es el materialismo histórico, que como concepción científica del mundo, comporta tres aspectos teóricos indisociables:

1. Formación de una teoría de la historia y de la política fundada en conceptos radicalmente nuevos: los conceptos de formación social, fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideologías, determinación en última instancia por la economía [...], etc. 2. Crítica radical de las pretensiones *teóricas* de todo humanismo filosófico. 3. Definición del humanismo como *ideología* (Althusser, 2010, p.187-186).

Para Althusser estos tres aspectos constituyen la revolución teórica de Marx, la cual funda una nueva manera de plantear los problemas y los principios del mundo (p. 189). Ahora bien, de estos aspectos, el principio que me interesa analizar es la determinación de la economía. La razón es esta: basándose en este principio, Althusser sostiene que las relaciones de producción son estructuras económicas, y que, por eso, en *El Capital* no es posible encontrar ya hombres reales, sino únicamente agentes de la producción que cumplen las funciones determinadas por esa estructura.

Como tal, Althusser considera que Marx, tras rechazar la esencia del hombre como fundamento teórico, reemplaza, en su nueva teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos: fuerzas productivas y relaciones de producción, los cuales están a la base del conocimiento científico de la realidad (p. 189). Hecho este emplazamiento por Marx –piensa Althusser–, querer reducir las relaciones de producción a relaciones entre los hombres sería algo así como injuriar el pensamiento del Marx maduro (p. 189). Es más: “todo pensamiento que se reclamase de Marx para restaurar, de una u otra manera, una antropología o un humanismo teóricos *teóricamente* sólo sería cenizas” (p. 190).

Althusser considera que la determinación de la economía en Marx hace depender la realidad de estructuras que se consideran más fundamentales que, por ejemplo, las relaciones intersubjetivas del hombre. Desde este punto de vista, las fuerzas productivas y las relaciones de producción no hacen más que afirmar la primacía de los conceptos económicos sobre los hombres, de las clases económicas sobre los individuos concretos; es

esencia del hombre como fundamento teórico, Marx “echa a las categorías filosóficas de *sujeto*, *empirismo*, *esencia ideal*, etc., de todos los campos en que reinaban” (p. 189).

decir, del capital, que valoriza el valor, y, del trabajo, que produce plusvalor, sobre el obrero, que en el proceso productivo enajenante, además de dar forma el producto que no le pertenece, crea al no trabajador, a cuyo goce, por cierto, va el producto del trabajo.

Si para Althusser los hombres reales en el Marx viejo no existen teóricamente como tales, sino que sólo existen las relaciones de producción como estructuras, o mejor, como funciones estructuralmente determinadas por la estructura productiva de la sociedad, entonces, en una obra como *El Capital* no solamente ocurre que el trabajo muerto domine el trabajo vivo, que la cosa se imponga al hombre, que el producto sojuzgue al productor, o que el objeto sea hostil al sujeto; sino que, además, la tensión entre sujeto y objeto – que en los *Manuscritos* existe bajo la forma de una objetividad en la cual el hombre encuentra su propia esencia bajo la apariencia de una esencia extraña y no humana–, adopta, ahora, una nueva forma: la relación entre objeto y objeto, o lo que es lo mismo, entre trabajo y salario, trabajo y dinero, trabajo y capital, trabajo y plusvalía, etc.; todo lo cual no es sino una exigencia que el punto de vista científico de Marx tiene que adoptar para rechazar la filosofía del hombre que le sirvió de fundamento durante sus años de juventud.

1.3 La producción de la determinación de la naturaleza del hombre en Marx

Resumo estas reflexiones. Para Fromm (2014) la enajenación del trabajo en la producción es un punto central en el pensamiento del joven Marx y del viejo Marx. Por eso, dice él, un pasaje de los *Manuscritos*, y otro de *El Capital*, manifiestan claramente esta continuidad: “la realización del trabajo aparece en la esfera de la economía política como una *invalidación* del trabajador, la objetivación como una *pérdida* y como *servidumbre* al objeto y la apropiación como *enajenación*” (p. 62). Y en *El Capital* Marx escribió: “dentro del *sistema capitalista* [...], todos los medios enderezados al desarrollo de la producción se truecan en medios de explotación y esclavizamiento del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fragmentario [...].” (p. 63). Esta enajenación en el proceso de trabajo es el resultado necesario del acto productivo entre sujeto y objeto en el capitalismo. Necesario, pero no esencial. Porque la verdadera naturaleza del hombre es su vitalidad

creadora. Sólo que en el capitalismo, esa vitalidad cede los actos propios del hombre a un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien lo domine.

Para Althusser (2010) no es la continuidad, sino la ruptura entre el joven Marx y el viejo Marx, lo que constituye la condición requerida para que aparezca una nueva teoría que sea capaz de asegurar un verdadero conocimiento científico del capitalismo (p. 180). Para este autor, entonces, del hombre, que saca de la esencia del hombre la posibilidad de la crítica y, por tanto, la rebelión contra su propia perdición –que es el capitalismo–, se pasa, en el Marx viejo, a conceptos económicos que no son familiares en los *Manuscritos*, y, a partir de los cuales, se plantea la cuestión fundamental de conocer la naturaleza teórica de la economía capitalista para “revelar la ley económica de movimiento de la sociedad moderna” (Marx, 2012, p. 186). Pero ello implica, claro está, fulminar toda filosofía del hombre y ejercer sobre ella un nuevo fundamento: la determinación de la economía, que transforma la relación entre sujeto y objeto en la relación objeto y objeto, la cual se edifica sobre el argumento de que *El Capital* es un paisaje conceptual en el que no es posible encontrar hombre reales, sino personificaciones de funciones estructuralmente determinadas.

Por un lado, para Fromm existe continuidad en la relación sujeto y objeto en el pensamiento de Marx, tanto así que la concepción filosófica de la enajenación sigue siendo central en el concepto económico de fetichismo de la mercancía (Fromm, 2014, p. 62). Por otro lado, para Althusser la evolución de Marx se concibe como el paso de la relación sujeto y objeto a la de objeto y objeto, con lo cual se alcanza la indiferencia mutua de la ciencia y de la filosofía. El punto de vista de Fromm voy a tratarlo con brevedad en otro capítulo. Ahora me interesa abordar el punto de vista de Althusser. Este presupone que la evolución de los *Manuscritos* a *El Capital* equivale al paso de la filosofía a la ciencia. Este paso, a la vez, tiene como rasgo principal la supresión de la filosofía y su realización en teoría social².

² De manera similar, el libro de Herbert Marcuse (1999) *Razón y revolución* sostiene, en esencia, que la construcción filosófica de la razón se resuelve mediante la creación de la sociedad racional. Es más: sólo en la doctrina de la teoría crítica la filosofía se realiza y se convierte en teoría social, en sociología. No en vano Marcuse expone la doctrina marxista en el capítulo titulado: ‘Los fundamentos de la teoría dialéctica de la sociedad’ (pp. 254-314).

En *Dialéctica de lo concreto* Karel Kosík (1967) dice lo siguiente: “la consigna de la supresión de la filosofía a través de su realización es una ficción escatológica” (p. 186); además, la afirmación de la supresión de la filosofía en la ciencia social es sumamente inexacta, “ya que enmascara el significado real de la filosofía de Marx” (p. 193). Sobre la base de estas afirmaciones de Kosík voy problematizar precisamente la idea de Althusser de la supresión social de la filosofía. Lo cual me pone también en la vía de defender una lectura filosófica de Marx. Porque si Kosík y Sánchez Vázquez (1980) están en lo correcto, entonces la *praxis*³ –como actividad práctica objetiva del hombre– vale como el postulado más elevado de la filosofía materialista de Marx, por cuanto proclama el descubrimiento de la verdadera naturaleza del hombre y de la realidad.

“La filosofía no se suprime al realizarse” (Kosík, 1967, p. 185). Esta formulación, según Kosík (1967), es, ante todo, una expresión idealista de la relación entre la filosofía y la realidad. Por un lado, la realidad con sus contradicciones encuentra en la filosofía una expresión histórica adecuada; por otro, la expresión filosófica de las contradicciones reales se transforma en forma ideológica de la *praxis*, que es, precisamente, la que resuelve las contradicciones (p. 185). Todo lo cual equivale a decir que la “realidad *filosofa*” (p. 185). Porque la realidad encuentra en la filosofía tanto la forma de la conciencia como la forma ideológica de resolver sus contradicciones. Esto es lo que dice Kosík:

la supresión de la filosofía a través de su realización” significa que el movimiento social pasa por la conciencia y crea en la conciencia las formas categoriales de su realización. En segundo lugar, “la realización de la filosofía” es una expresión invertida para indicar la realización de las *posibilidades* contenidas en estado latente en la realidad (Kosík, 1967, p. 185).

³ El libro de Adolfo Sánchez Vázquez (1980) *Filosofía de la praxis* advierte que el empleo del término *praxis* no debe identificarse con el significado que esa palabra tiene en el griego antiguo, ya que, en esa lengua, si bien *praxis* significa acción de llevar a cabo algo, esa acción, no obstante, tiene su fin en sí misma, y no crea o produce un objeto ajeno al agente o a su actividad. Por la misma razón, la actividad del agente que produce algo que llega a existir fuera de los actos del productor no es *praxis*, sino *poiésis*, que traduce producción o fabricación (p. 16). En verdad, para ser rigurosamente fieles al significado originario del término griego, habría que decir *poiésis* en donde dice *praxis*, y la filosofía de Marx, por eso, debería llamarse filosofía de la *poiésis*. Para efectos prácticos, en este trabajo el término *praxis* designa la actividad práctica objetiva del hombre, y no el carácter estrechamente utilitarista que puede desprenderse del significado de lo práctico en el lenguaje natural. El significado de la concepción marxista de la *praxis*, como hilo conductor de la obra de Marx, lo abordo en el capítulo dos.

Si la verdad de la realidad es concebida en función de la filosofía, entonces, al hacer tal cosa, el hecho de que la filosofía se suprime al realizarse no hace sino expresar la contradicción de un utopismo que quiere realizar un reflejo de la realidad⁴ (p. 185). Es más: si la filosofía se piensa a sí misma como la concentración de la realidad en pensamientos, eso implica, en consecuencia, que la filosofía caiga en la ilusión de que la realidad es un reflejo suyo y, por tanto, algo que debe ser realizado. En el marco de esta ilusión, piensa Kosík, la filosofía se convierte en realidad no realizada, y su existencia es la expresión de una realidad no racional:

la propia existencia de la filosofía es la expresión enajenada de una realidad enajenada. Suprimir la enajenación significa: suprimir la realidad irracional perpetuada hasta hoy, crear una realidad racional como realización de la filosofía; al mismo tiempo, mediante esta realización, abolir la filosofía, porque su existencia denuncia la irracionalidad de lo real. Considerada desde este punto de vista la consigna de la supresión de la filosofía a través de su realización es una ficción escatológica (Kosík, 1967, p. 186).

Ahora bien, para Kosík otra forma de supresión de la filosofía es su disolución en ciencia social. Esta transformación tiene lugar en dos momentos. El primero es la inversión materialista de Hegel, que no representa el paso de una filosofía a otra ni, tampoco, una continuación de la filosofía. Sostener lo contrario, presupone un desarrollo inmanente de la idea, cosa que el materialismo niega (p. 191). Pero si la evolución de Hegel a Marx no es el paso de una filosofía a otra, de ello no se deduce en modo alguno la necesidad de la supresión de la filosofía, “de la misma manera que la evolución de Descartes a Hegel no liquidó la filosofía, aunque aquello no fuese (*sólo*) el paso de una posición filosófica a otra” (p. 192).

El segundo momento afirma que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas, mientras que las categorías sociales y económicas en la filosofía anterior a Marx son conceptos filosóficos. Para Kosík es evidente que la filosofía materialista descubre en todas las filosofías un contenido social y

⁴ En esencia, Kosík expresa aquí la misma utopía que Marx (2009), en los *Grundrisse*, descubrió en el socialismo de los seguidores de Proudhon, a saber: el hecho de no comprender la distinción necesaria entre la forma ideal y la forma real de la sociedad burguesa y, por tanto, el hecho de querer realizar la expresión ideal, deformada, que la realidad como tal proyecta de sí misma.

económico, ya que el sujeto que elabora la filosofía es un hombre histórico concreto que refleja en el pensamiento la realidad que comprende también su posición social; pero, para la teoría de la supresión de la filosofía, el contenido concreto de los conceptos es concebido de forma subjetiva (p. 192). La razón es la siguiente: si todos los conceptos son categorías sociales y económicas, entonces, estos expresan solamente el ser social del hombre. Y, al hacer esto, los conceptos se convierten en forma de autoexpresión del hombre, y lo empujan, así, “a la prisión de la subjetividad” (p. 193).

Para Kosík el resultado de la supresión de la filosofía y de su transformación en ciencia social es que la *praxis* deja de ser la esfera de la humanización del hombre, que en tanto ser onto-creador, produce la realidad social que él mismo es capaz de conocer. La *praxis* se convierte en clausura: “la socialidad es una gruta en la que el hombre queda recluido” (p. 193). Así, pues, los conceptos por medio de los cuales el hombre reproduce la realidad, que existe independientemente de su conciencia, se transforman en una proyección social o, lo que es lo mismo, en un autoposicionamiento del hombre en forma de objetividad. Y, de ese modo, el hombre queda enclaustrado tras los muros de su propia socialidad (p. 193).

La cuestión de que el hombre queda encerrado en su propio autoposicionamiento social implica, en opinión de Kosík, que las categorías económicas, que concentran elementos reales de la realidad, únicamente expresen aspectos cosificados de la realidad, y que, por esa razón, no digan por sí mismas lo que verdaderamente son: “determinaciones existenciales del ser” (p. 206); formas históricas de la objetivación del hombre; productos de la *praxis* histórica del hombre. En este sentido, decir –como lo hace Althusser– que el hombre está constituido por el capital, la plusvalía, el trabajo creador de valor, etc., resulta una imprecisión si antes no se ha determinado un concepto adecuado de realidad.

Adecuado, al menos, en el sentido en que Kosík lo entiende: en cuanto revela que la realidad es un proceso práctico de producción y reproducción del hombre, y que, por tanto, la actividad práctica –la *praxis*– es la base sobre la que penden las categorías económicas. Adecuado, en suma, porque comprende que la realidad social es la economía misma. Y por economía hay que entender la unidad objetivada y realizada del sujeto y el objeto, o sea, la actividad práctica objetivada del hombre, en función de la cual no sólo se desarrolla la

riqueza objetiva social, sino también las cualidades y facultades subjetivas de los hombres (p. 208).

En mi opinión el punto de vista de Kosík sobre la *praxis* en Marx revela dos cosas: 1) en las categorías económicas se descubre la forma de objetivación del hombre; 2) y se expone un determinado grado histórico de la relación entre sujeto y objeto. Ello hace posible distinguir qué es la realidad económica y qué la apariencia categorial necesaria de esa realidad económica. Y, ¿quién lo descubre? La filosofía. Puesto que la ciencia social clausura al hombre en su propia socialidad. ¿Cómo lo descubre? Demostrando que las categorías económicas son productos de la *praxis* del hombre. Esta demostración, a su vez, tiene un supuesto: la producción es una objetivación del hombre. ¿Para qué lo descubre? Para indicar los límites de la filosofía misma:

el análisis crítico que demuestra que las categorías no son lo que aparentan ni lo que la conciencia acrítica pretende que sean, a la vez que revela el núcleo oculto interno existente en ellas, debe demostrar al mismo tiempo [...] que su apariencia categorial es una manifestación necesaria de su *esencia* interna. Este procedimiento, gracias al cual se destruye la pseudoconcreción y se demuestra que ella es una *necesaria* forma fenoménica, no desborda aún en modo alguno el marco de la filosofía (hegeliana). Sólo la demostración de que las categorías económicas son formas históricas de la objetivación del hombre, y que, como productos de la *praxis* histórica, pueden ser superadas únicamente por la actividad práctica, indica los límites de la filosofía, y el punto en que se inicia la actividad revolucionaria (Kosík, 1967, p. 207).

La *praxis* en la filosofía de Marx hace posible la objetivación y el conocimiento objetivo de la realidad; la apertura, si se quiere, del hombre al ser (de sí mismo y de las cosas). En la Tesis I y II de las *Tesis sobre Feuerbach* Marx (2012) postula la *praxis* como fundamento del conocimiento y criterio de la verdad: el conocimiento y la verdad de la realidad es una actividad del sujeto con el objeto, del hombre con las cosas. De esta relación productiva se desprende el entramado de la vida social, que es la economía. Porque la economía en Marx, piensa Kosík (1967), no es sólo la producción de bienes materiales, sino también la totalidad del proceso de producción y reproducción del hombre; “la economía es la producción de las relaciones sociales en el seno de las cuales se realiza la producción de bienes materiales” (p. 209).

A partir del significado de economía planteado por Kosík, creo que es posible examinar el movimiento de las categorías en Marx no ya en función de la relación entre objeto y objeto, sino como el mundo objetivo de las relaciones sociales fundado sobre la relación entre sujeto y objeto. Por eso, no es cierto, como piensa Althusser, que la economía es el lugar de las funciones estructuralmente determinadas, o bueno, que lo es, al menos, en un sentido propiamente originario. Por el contrario, la economía es, primero, el mundo objetivo de los hombres y de sus productos sociales y, sólo después –dependiendo de cómo el hombre produzca las cosas–, la economía es el mundo objetivado de las relaciones entre objeto y objeto.

Me explico: la relación entre objeto y objeto es sólo una determinada forma de economía en la que predomina el mundo objetivado del movimiento social de las cosas por encima de la naturaleza del hombre. Pero este movimiento está determinado, a su vez, por la relación que históricamente puede trabar el hombre con la producción de las cosas, o sea, por la dialéctica misma entre sujeto y objeto. Así, pues, sólo en cuanto la forma social del trabajo, por ejemplo, crea el valor de cambio, existe la mistificación real en virtud de la cual determinadas relaciones sociales, que los hombres contraen en el curso del proceso productivo de su vida social, se presentan en forma invertida como cualidades sociales de las cosas.

La relación entre el hombre y las cosas en la producción crea tanto la riqueza objetiva como las relaciones sociales objetivas. La producción es la manera en que el hombre capta la realidad que está fuera de él en el acto expresar sus propias capacidades humanas. El hombre capta la realidad por medio de la capacidad específica del trabajo⁵. El elemento constitutivo del trabajo es la objetividad, pues, a través de ella, el hombre es capaz de salir de sí mismo. Y el carácter objetivo del trabajo es expresión del hombre como ser práctico, como sujeto objetivo. Por todo esto, la cuestión del trabajo en Marx acompaña

⁵ El trabajo en Marx, dice Kosík (1967), es proceso o acción en el que se constituye la unidad del hombre y de la naturaleza sobre la base de su recíproca transformación: el hombre se objetiva en el trabajo, y el objeto es arrancado del contexto natural originario, modificado y elaborado. De ese modo, el hombre alcanza en el trabajo su objetivación, y el objeto es humanizado. Es en la humanización de la naturaleza y en la objetivación de sus intenciones que el hombre constituye el mundo humano. “El hombre vive en el mundo (de sus propios significados y creaciones), mientras que el animal está atado a las condiciones naturales” (p. 222).

a cualquier indagación sobre el ser del hombre, y su filosofía, en consecuencia –y como dice Kosík– no puede ser otra cosa que una “ontología del hombre” (p. 217).

Si el trabajo constituye el carácter específico del hombre, la filosofía de la *praxis* de Marx, entonces, permite investigar qué es la realidad humana, qué es el hombre, y cómo el hombre crea la realidad humana-social. Siguiendo de nuevo a Kosík, la relación entre trabajo y filosofía en Marx es la siguiente: el trabajo es acción o proceso en el que algo ocurre al hombre y a su ser, al sujeto, así como al mundo del hombre, al objeto. El interés de la filosofía consiste en esclarecer el carácter de ese proceso y de esa acción, en el descubrimiento de ese algo que le ocurre al hombre y a la realidad (p. 218).

El modo de abordar esta problemática reside en el concepto materialista de *praxis*:

en el concepto de la práctica, la realidad humano-social se presenta como lo opuesto al ser dado, es decir, como aquello que forma el ser humano a la vez que es una forma específica de él. *La praxis es la esfera del ser humano*. En este sentido, el concepto de práctica [...] ha puesto de relieve el verdadero carácter de la creación humana como realidad ontológica. La existencia no sólo “se enriquece” con la obra humana, sino que en ella y en la creación del hombre – como en un proceso ontocreador– se manifiesta la realidad, y en cierto modo se produce el acceso a ésta. En la *praxis* humana acontece algo esencial, que no es mero símbolo de otra cosa, sino que posee en sí su propia verdad y tiene, al mismo tiempo, una importancia ontológica (Kosík, 1967, p. 240).

La *praxis* es la revelación de que el hombre es un ser onto-creador. Un ser que crea la realidad humano-social y que comprende y explica por ello esa realidad. Así, pues, la filosofía materialista de Marx, a diferencia del subjetivismo social –que ha recluido al hombre en la esfera de la socialidad–, sostiene que el hombre, sobre la base de la práctica y en la práctica como proceso ontocreador, “crea también la capacidad de penetrar históricamente más allá de sí mismo y en sí mismo, es decir, de estar abierto al ser en general” (pp. 244-245). En la *praxis* se descubre, por tanto, la verdadera mediación que existe entre el hombre y el mundo. Pero la *praxis* del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría. Todo lo contrario, en la Tesis I sobre Feuerbach Marx (2012) considera que la *praxis* es la determinación de la existencia humana como transformación de la realidad, como “actuación «revolucionaria», «crítico-práctica»” (p. 35).

De acuerdo con Kosík (1967), la *praxis* es activa y produce históricamente, es decir, continuamente renueva y constituye prácticamente la relación del sujeto y el objeto, del hombre y la realidad (p. 240). Por cuanto la realidad humano-social es creada por la *praxis*, la historia se presenta como un proceso práctico en el curso del cual la economía constituye el campo de la realidad humana por excelencia. La economía es la realidad social basada en la actividad práctica del hombre. Y en el trabajo la realidad se objetiva. Eso quiere decir que la economía misma no se manifiesta originariamente como una estructura económica, “*ya acabada*, de la sociedad, como una plataforma histórica *ya formada* o como unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, sino como una realidad humano-social que se está *formando y creando*” (p. 229); realidad, en suma, basada en la actividad objetiva y práctica del hombre. En este sentido, la economía no es la periferia de la realidad humana, ni se refiere exclusivamente a necesidades físicas, sino que se manifiesta como un nudo de relaciones sociales y como la fuente misma de la realidad humana.

Ahora bien, hasta ahora el concepto de *praxis* no ha descubierto en el trabajo nada económico. Esto se debe a que el tipo de trabajo al que me he referido –siguiendo a Kosík– es el trabajo en sentido filosófico, o sea, “el trabajo como actividad objetiva del hombre en la que se crea la realidad humano-social” (p. 230). Por el contrario, el trabajo en sentido económico es el creador de la forma específica de la riqueza. El trabajo que crea la riqueza en la sociedad capitalista no es el trabajo en sentido filosófico, sino determinado trabajo, el trabajo abstracto –dice Marx en *El Capital*–, o mejor, el trabajo dotado de una doble determinación: abstracto y concreto, y únicamente en esta forma pertenece a la economía.

Yo estoy de acuerdo con la posición de Kosík: el trabajo en sentido filosófico no es el trabajo en sentido económico. El trabajo en sentido filosófico es la premisa del trabajo económico, pero no coincide con él. Como categoría económica el trabajo es la actividad productiva social que crea la forma específica de la riqueza. Pero como categoría filosófica es la órbita verdadera de la producción del hombre en general. Verdadera por cuanto presenta al hombre como un ser onto-creador (de él mismo y de la realidad humana). La filosofía de la *praxis* de Marx, en este sentido, es la filosofía que comprueba que la historia la hace la actividad del hombre en la medida en que este despliega y objetiva su propia fuerza productiva.

Pero Kosík no muestra la manera en que la evolución teórica del pensamiento de Marx elabora la conexión entre *praxis* y filosofía. Una cosa es plantear que el interés de la filosofía de Marx es inscribir al hombre en la realidad de la cual él mismo es el productor, lo cual representa, de cierta y determinada manera, una forma de protesta contra la deshumanización del hombre. Otra cosa es explicar de qué manera Marx elabora la categoría de producción como problema filosófico hasta convertirla en el punto central de un pensamiento que investiga el sentido de la historia dentro de los límites de la actividad humana. Lo primero lo hace Kosík en *Dialéctica de lo concreto*. Lo segundo, en cambio, me corresponde hacerlo en el capítulo que viene a continuación. En él, además, tengo la oportunidad de poner a prueba la continuidad o la ruptura, o la continuidad y la ruptura, de los títulos teóricos del pensamiento de Marx. Asunto, por cierto, inseparable del problema filosófico de la *praxis*.

CAPÍTULO 2

FILOSOFÍA Y *PRAXIS* EN MARX

Para comprender la evolución espiritual del pensamiento de Marx se requieren medios conceptuales específicos que permitan captar su desarrollo intelectual. Karel Kosík (1967) ofreció un “*modelo de desarrollo concretizante en sentido íntegro*” como recurso intelectual para entender la dinámica del pensamiento de Marx, al menos en lo que se refiere a la llamada “problemática de *El Capital*” (pp. 171, 185). Con esta problemática, que tiene como fundamento la relación entre ciencia y filosofía, se ha pretendido mostrar la indiferencia mutua que opera entre un Marx joven (1840-1845) y un Marx maduro (1845-1867).

La posición de Kosík es que al comienzo de la reflexión creadora del joven Marx se formula una rica concepción del mundo, cuyos problemas y motivos fundamentales no son abandonados o superados, sino precisados, desarrollados y formulados exactamente sobre la base del estudio y de la práctica. Esta posición es el punto de partida de este capítulo. A partir de ella voy a mostrar que entre los años de juventud de Marx y los años de madurez no existe un “*desarrollo crítico-evolutivo*” (p. 85), es decir, una separación entre dos etapas distintas, el paso de una concepción filosófica del mundo a otra científica, sino que es posible atestiguar tanto rupturas como continuidades en las cuestiones relacionadas con la investigación de la realidad de la actividad práctica humana.

A diferencia de la posición de Kosík, que hace una caracterización de la dinámica del desarrollo espiritual de Marx sólo en los *Manuscritos* y *El Capital*, pero sin seguir el proceso gradual de continuidad y discontinuidad de su pensamiento en otras obras, me interesa, en cambio, comprobar en la categoría de *praxis* la continuidad y la ruptura del pensamiento de Marx en los siguientes textos: *Introducción a la crítica de la filosofía del*

derecho de Hegel (1843), *Manuscritos de economía y filosofía* (1844), *Tesis sobre Feuerbach* (1845), *La ideología alemana* (1845-1846), *Introducción a la crítica de la economía política* (1857), *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) y *El Capital* (1867).

Para la elaboración de la categoría de *praxis* en Marx voy a seguir el libro *Filosofía de la praxis* de Adolfo Sánchez Vázquez (1980), pero sólo hasta cierto punto. La razón es la siguiente: el análisis de Sánchez Vázquez considera que el marxismo comienza su camino propio en *La ideología alemana*. Por eso no examina el concepto de *praxis* en las obras de Marx posteriores a 1846. En cambio, creo que la *praxis* en Marx se halla como un elemento de relatividad, es decir, como un grado de aproximación e inexactitud, de perfeccionamiento y de precisión de conocimiento sobre la actividad práctica del hombre en el mundo. En este contexto, no puedo sino estudiar la *praxis* en las principales obras de Marx que comprenden su etapa joven y madura.

Así, pues, voy a mostrar que la categoría de *praxis* se va perfeccionando y enriqueciendo, de manera continua y discontinua, sobre la base de la evolución teórica de Marx. Esto se debe a que el sustrato común del pensamiento de Marx descansa en la imposibilidad de elogiar las brumas especulativas de la filosofía cuando lo que se necesita es, en cambio, desarrollar una teoría que explique el capitalismo como un sistema basado en la explotación de trabajo ajeno y funde la acción práctica revolucionaria del sujeto capaz de destruirlo.

2.1 Filosofía y acción

La filosofía por sí misma, como crítica de lo real, no cambia la realidad. Para cambiar la realidad, la filosofía tiene que realizarse, y esta realización es su supresión. Tal es el punto de vista de Marx en los años 40, y su formulación más precisa se halla en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (2014). En este texto Marx fija su concepción de las relaciones entre filosofía y realidad partiendo del siguiente hecho: mientras que la filosofía es mera especulación y no es negada, la filosofía no sale de sí misma, y, por tanto, no se realiza. Por medio de la *praxis*, en cambio, la filosofía se realiza, es decir, se vuelve

práctica y se niega como filosofía pura; a la vez, la realidad se vuelve teórica en el sentido en que se deja impregnar por la filosofía.

Así, pues, el paso de la filosofía a la realidad requiere la mediación de la *praxis*. Mediante la *praxis* la crítica abandona el plano puramente teórico y la teoría se vuelve práctica, por cuanto se convierte en una fuerza material que sacude la realidad. Esto es lo que dice Marx en 1843:

[e]s cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, cuando se hace radical (Marx, 2014, p. 230).

Es decir, la teoría que por sí sola no transforma la realidad se vuelve práctica en el momento en que interpela a los hombres. La condición para hacer esto es que la filosofía especulativa sea negada. De este modo queda señalada la condición necesaria para que se vuelva fuerza material: la filosofía por sí misma es inoperante y no puede reemplazar a la acción, pero se vuelve fuerza material cuando se apodera de las masas⁶.

El paso de la filosofía a la realidad requiere la intervención de los hombres. Su aceptación de una teoría es condición necesaria para llevar a cabo una actividad transformadora real. Sánchez Vázquez (1980) plantea así el paso de la filosofía a la realidad en Marx: primero, es preciso determinar el tipo de teoría que ha de ser aceptada, y que ha de pasar a la realidad misma; segundo, hay que establecer el tipo de hombres concretos que, una vez hacen suya la crítica, la convierten en acción, o sea, en *praxis* revolucionaria. “Primera determinación: la crítica ha de ser radical. Segunda: los hombres, llamados a realizar la filosofía, como mediadores entre ella y la realidad, en virtud de una situación histórica particular, son los proletarios” (p. 115).

⁶ En opinión de Sánchez Vázquez (1980) Marx fija su concepción de las relaciones entre filosofía y realidad marcando su oposición a dos falsas concepciones de esa relación vigentes en su época, a saber: “el partido político” y “el partido político teórico”: se trata de dos expresiones teóricas del liberalismo alemán; el primero responde al movimiento romántico-liberal y, el segundo, es precisamente la izquierda hegeliana. La corriente del partido político práctico niega la filosofía, pero olvida que la filosofía no puede ser negada como mera filosofía, sin realizarse. La negación es una sustracción absoluta de la teoría a la *praxis*. La corriente del partido político teórico niega la práctica en nombre de la filosofía, y cree que la teoría puede realizarse sin negarse ella misma como filosofía. En ambos casos, entonces, falta la relación entre filosofía y mundo, esto es, la *praxis* (pp. 113-114).

Marx (2014), a su vez, dice lo siguiente: para que la crítica sea afectiva, ha de ser radical. “*Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo...*” (p. 230). La crítica que tiene por centro al hombre no es una crítica teórica, sino que está a la altura de las necesidades humanas. ¿Qué tipo de necesidades son estas? La respuesta de Marx es:

la crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable...(Marx, 2014, p. 230).

La *praxis* es, pues, la crítica radical que responde a las necesidades humanas y, por eso, pasa del plano teórico al práctico. Este paso, según Sánchez Vázquez (1980), es posible por dos razones. La primera es que la teoría, por sí sola, no se realiza. La segunda es que la eficacia de la teoría se halla condicionada por la existencia de una necesidad radical que se expresa como crítica radical y que hace posible su aceptación. “La necesidad radical funda tanto la teoría que es expresión teórica de ella, como la necesidad del paso de la teoría a la práctica, entendida ésta como *praxis* [...], como Revolución, o emancipación total del hombre” (p. 116).

Para Sánchez Vázquez el paso de la teoría a la práctica se halla determinado por la existencia de un tipo particular de hombres: el proletariado, “que está destinado a liberarse por medio de una revolución radical que implique la negación y supresión de sí mismo como clase particular y la afirmación de lo universal humano” (p. 116). Pero el proletariado no puede emanciparse sin pasar de la teoría a la *praxis*: ni la teoría por sí misma puede emanciparle ni su existencia social garantiza por sí sola su emancipación. Es necesario que cobre conciencia de sus necesidades radicales y de la necesidad de su liberación.

Para Marx (2014) la filosofía es justamente esta conciencia: “[a]sí como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales” (p. 230). Sin el proletariado, la filosofía no sale de sí misma, pues, gracias a él, se realiza. Esto ocurre porque el proletariado es el arma material que le permite a la filosofía operar en la realidad. Pero sin la filosofía el proletariado no puede liberarse, ya que ella es el arma teórica de su emancipación. En la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* filosofía y proletariado se hallan en unidad indisoluble. Es

más: filosofía y acción son dos términos que se condicionan mutuamente, tanto así que la realización de uno es la abolición del otro, porque la filosofía no se realiza sin la abolición del proletariado, de igual manera que este no puede realizarse sin la abolición de aquella.

Pero hasta ahora –es decir, en 1843– Marx no está en condiciones de ir más allá en la fundamentación de la misión revolucionaria del proletariado, pues para ello es preciso que penetre en la estructura económica de la sociedad burguesa y que ponga de manifiesto cuáles son las verdaderas fuerzas motrices de su desarrollo histórico. Hasta aquí Marx ha planteado la unidad de filosofía y práctica, pero las limitaciones en su concepción de la *praxis* son evidentes: “sus conceptos clave –emancipación o «recuperación total del hombre»– no se hallan liberados por completo de cierto antropologismo feuerbachiano”⁷ (Sánchez Vázquez, 1980, p. 117). El proletariado aparece como negación de lo universal humano y no en relación con cierto desarrollo de la sociedad. Eso se debe a que hace falta desarrollar un concepto de proletariado que sólo puede construirse sobre la base del análisis científico de la sociedad capitalista.

En este periodo la justificación de Marx de la misión del proletariado no deriva tanto de su posición socioeconómica como de una concepción puramente filosófica: la humillación de lo humano; y un punto de vista estrecho: la situación específica –anacrónica– de la Alemania de su tiempo⁸. Esto ocurre porque Marx desconoce aún la ley que rige la producción material capitalista. Le falta una concepción del capitalismo que le permita fundar la necesidad de la revolución del proletariado, a saber: la ley del valor, que

⁷ En *La esencia del cristianismo* Feuerbach (2006) señala la oposición entre la actividad divina y la humana, lo cual podría interpretarse en el sentido de que hay en él una afirmación de la *praxis* y una reivindicación del hombre como ser productor, pues una vez cancelada la enajenación religiosa, el hombre reconquista su verdadera esencia humana (p. 75). No obstante, Feuerbach está lejos de entender el concepto de práctica como actividad material productora, pues, según Sánchez Vázquez (1980), no va más allá de una concepción de la práctica como actividad moral (p. 99). En este sentido, el contenido moral de la actividad humana subraya que, si la religión es la negación de la *praxis*, lo es en el sentido de actividad moral práctica, por tanto, la superación de la enajenación religiosa no significa una reivindicación de la *praxis* como actividad material productora.

⁸ Haciendo de la necesidad virtud, Marx sostiene que es el atraso alemán el que crea las condiciones favorables para que cumpla la misión que no cumple en los países altamente desarrollados desde el punto de vista económico y social. Por no haber recorrido la fase de emancipación política ya recorrida por otros pueblos, Alemania se encuentra ante la necesidad histórica de superar sus propios límites –y la de otros países– mediante una revolución radical (Sánchez Vázquez, 1980, p. 116).

obliga al proletariado a vender como mercancía su fuerza de trabajo y, en consecuencia, a producir plusvalía.

Con todo, en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* Marx concibe ya la *praxis* como una actividad humana real y transformadora, en estrecha relación con la filosofía –que es más la expresión teórica de una necesidad que el conocimiento de una realidad concreta– ,y ve, también, el papel del proletariado como fuerza social –que por medio de su acción establece la unidad entre teoría y práctica–. Sin embargo, para que el contenido de la *praxis* se enriquezca, es preciso que Marx llegue al descubrimiento de una *praxis* que enriquezca el concepto de proletariado. Esta *praxis* es el trabajo humano como producción material, la *praxis* productiva. Tal descubrimiento es fundamental para una filosofía de la *praxis* porque a la luz de él se esclarece la historia como producción del hombre por sí mismo. Este descubrimiento empieza a aparecer en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844.

2.2 La *praxis* productiva en los *Manuscritos*

Antes de 1844 la *praxis* revolucionaria se muestra en estrecha relación con la filosofía y el proletariado se expresa como la concentración de los sufrimientos que el capitalismo inflige al hombre. Pero Marx no logra fundamentar aún la condiciones de su liberación. Y no lo logra, “porque el proletariado no es visto todavía en su existencia propiamente proletaria, es decir, como productor que forma parte de unas relaciones económicas y sociales dadas” (Sánchez Vázquez, 1980, p. 119). Antes bien, el proletariado se presenta, hasta ahora, como ser que encarna el sufrimiento humano, mas no como miembro de una clase social que carece de todo medio de producción y que se ve forzado a producir plusvalía.

En los *Manuscritos* Marx (2014) desarrolla una concepción de la *praxis* que enriquece el concepto de proletariado: el proletariado es agente de la producción. Lo enriquece porque el proletariado se presenta ahora como un ser activo que, antes de desplegar cualquier actividad revolucionaria, produce objetos y, en función de esto, contrae ciertas relaciones con otros hombres, en el marco de las cuales su trabajo no dejar de tener consecuencias vitales para su propia existencia.

El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida del hombre como especie*; porque él no se reproduce ya sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activamente y en un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido (Marx, 2014, p. 112).

En cuanto productor, Marx analiza las condiciones del proletariado como trabajador, lo que lo lleva a definirlo como obrero, pues la existencia del proletariado se define como existencia en la producción: “[e]l hombre es simplemente un *trabajador* y como trabajador sus cualidades humanas sólo existen en función del capital, que le es *ajeno*” (p. 119). Tras definir así al hombre se da cuenta que la producción es –como podría haber dicho el Marx de 1843– el lugar del sufrimiento humano, por lo cual es necesario que el proletariado produzca las condiciones de su propia liberación.

Ahora bien, la pregunta radical que se hace Marx en los *Manuscritos* es: ¿por qué si la economía política parte del trabajo como el alma verdadera de la producción, luego no atribuye nada al trabajo y todo al capitalista? (p. 116). Con esta pregunta Marx apunta a la esencia humana del obrero, que es negada por la producción: “[...] el *trabajador* tiene la desgracia de ser un capital *viviente*, un capital con necesidades, que pierde su interés y en consecuencia su modo de vida en cada instante que no está trabajando” (p. 119). De este modo, el presupuesto de que el trabajo entraña un reconocimiento del hombre, no hace, en verdad, otra cosa que dejar al obrero, como ser humano, fuera del proceso de producción.

Por ello, puede decir Marx:

el trabajador se vuelve más pobre a medida que produce más riqueza y a medida que su producción crece en poder y en cantidad. El trabajador se convierte en una mercancía aún más barata cuantos más bienes crea. La *devaluación* del mundo humano aumenta en relación directa con el *incremento de valor* del mundo de las cosas. El trabajo no sólo crea bienes; también se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía* y en la misma proporción en que produce bienes (Marx, 2014, pp. 104-105).

Este hecho supone que el trabajo tiene consecuencias negativas para el productor. “Pero si el trabajo afecta negativamente al hombre –y si, por otra parte, le afecta vitalmente⁹–, ello quiere decir que tiene una dimensión más profunda que la meramente

⁹ Para Marx (2014) el análisis de la *praxis* como actividad humana productiva arroja un saldo tanto positivo como negativo, esto se debe a que el trabajo niega al hombre y, a la vez, lo afirma. Por un lado, el trabajo

económica (la producción de riquezas)” (Sánchez Vázquez, 1980, p. 121). Marx (2014) examina la actividad humana que consiste en la producción de un tipo particular de objetos de los cuales se apropia el no-obrero, es decir, el capitalista. Este hecho supone simplemente que “el objeto producido por el trabajo, su producto, se opone ahora a él como un *ser ajeno*, como un *poder independiente* del productor” (p. 105). De esta manera, el trabajo humano por el cual el obrero hace emerger un mundo de productos se le presenta a Marx como una actividad enajenada.

Para Marx la creación de un objeto en que el sujeto que lo produce no se reconoce, y que se le enfrenta como algo ajeno e independiente y, a la vez, como algo dotado de poder que se vuelve contra él, es un proceso real y efectivo que tiene lugar en la producción material. La enajenación del trabajador en su producto, dice Marx,

no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, [que] asume una existencia *externa*, sino que existe independientemente, *fuera de él mismo* y ajeno a él y que se opone a él como un poder autónomo. La vida que él ha dado al objeto se le opone como una fuerza ajena y hostil (Marx, 2014, p. 106).

El análisis de la situación del productor que Marx realiza en los *Manuscritos* le lleva a la conclusión de que el trabajo es la negación del humano¹⁰. Esta conclusión, en principio, es similar a la de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, por cuanto que, también en este texto, el obrero es la negación de lo universalmente humano. La diferencia, sin embargo, radica en el punto de partida del análisis de Marx en los *Manuscritos*: la *praxis* productiva, como actividad vital del hombre, es su esencia humana, a la que se opone y niega la existencia real, efectiva, del obrero. El trabajador produce

afirma al hombre en cuanto que lo produce como tal. En este sentido, el trabajo es actividad vital, vida productiva (p. 110). Por otro lado, el trabajo niega al hombre, pues lo enajena. Según este aspecto, el hombre se comporta ante sus propias fuerzas objetivas como objetos, como si fueran algo ajeno o extraño. Así, pues, la realización del trabajo aparece como una *invalidación* del trabajador, la objetivación como una *pérdida* y como *servidumbre al objeto* y la apropiación como *enajenación*” (p. 105).

¹⁰ Claro está que la enajenación del obrero en su producto es considerada por Marx en otras formas, a saber: en el acto de la producción y con respecto a la naturaleza, a su vida genérica y a otros hombres. Por último, Marx habla de un tipo particular de enajenación, que tiene por sujeto no al obrero, sino al no-obrero, al hombre que sin participar directamente en la producción se apropia del producto del productor. El no-obrero ve el proceso de objetivación vital del obrero al margen de las fuerzas esenciales humanas y, por eso, su relación con la producción es propiamente exterior. De esta manera Marx explica que el trabajo y el capital son ajenos entre sí, y, por eso, sólo se relacionan de una forma externa (Marx, 2014, p. 119).

capital y el capital lo produce a él, “así se produce a sí mismo y el hombre *como* trabajador, como *mercancía*, es el producto de todo el proceso” (p. 119).

La actividad productiva es una *praxis* que crea un mundo de objetos humanizados al mismo tiempo que produce un mundo de objetos en los que el hombre no se reconoce. Sólo en este sentido la *praxis* productiva es enajenante. Por el contrario, en su trabajo sobre el mundo objetivo, el hombre se muestra realmente como ser genérico: “la producción es su vida activa como especie; mediante ella la naturaleza aparece como *su* obra y su realidad” (p. 112).

La objetivación implica la enajenación cuando el trabajo enajenado arrebatada al hombre el objeto de su producción, porque, al hacer tal cosa, “le arrebatada su *vida como especie*”, y, con ello, “transforma su ventaja sobre los animales en una desventaja, en tanto que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatada” (p. 112). Pero la enajenación no sólo entraña una relación particular entre el obrero y los productos de su trabajo y una relación del obrero consigo mismo –en cuanto que no se reconoce en su actividad–, sino también una relación particular entre los hombres, en virtud de la cual el obrero y el no-obrero se encuentran en una relación de oposición en el proceso de producción. Esto dice Marx: así como el obrero “crea su propia producción como envilecimiento, como castigo, y su propio producto como pérdida, como un producto que no le pertenece, crea el dominio del no-productor sobre la producción y su producto” (p. 115).

La enajenación no sólo se da como relación del sujeto con el objeto, sino como relación del sujeto consigo mismo y del sujeto con otros sujetos. El trabajo en Marx, por eso, y según piensa Sánchez Vázquez (1980), no sólo produce objetos en los que el hombre no se reconoce, sino también un tipo particular de relaciones sociales en las que los hombres se sitúan hostilmente en virtud de su oposición en el proceso de producción (p. 122). En palabras de Marx (2014):

a través del trabajo enajenado, pues, el hombre no sólo produce su relación con el objeto y con el proceso de la producción como una relación con hombres ajenos y hostiles; también produce la relación de otros hombres con su producción y con su producto y la relación entre él mismo y otros hombres (Marx, 2014, p. 115).

Si el hombre se relaciona con el producto de su trabajo objetivado como un objeto hostil, entonces, también se relaciona de tal manera con los otros hombres. Es más: si el objeto, además de hostil, es poderoso e independiente, en consecuencia, hostil, poderoso e independiente es, también, el hombre dueño de este objeto. Todo lo cual quiere decir que la producción material no sólo crea objetos, sino que produce relaciones sociales, por lo que la *praxis* productiva se revela en los *Manuscritos* como producción social.

Hay un pasaje en los *Manuscritos* en el cual Marx dice lo siguiente:

[e]l hombre es “ser genérico”, no sólo en el sentido de que constituye la comunidad (la suya propia y la de otras cosas) su objeto práctica y teóricamente, sino también [...] en el sentido de que se considera como la especie actual, viva, como un ser *universal* y en consecuencia libre [...] La vida productiva es [...] vida de la especie. Es la vida que crea vida (Marx, 2014, pp. 109, 111).

De este pasaje se puede extraer que el hombre, para ser tal, no puede quedarse en su subjetividad –pues su objeto es la comunidad–, sino que tiene que objetivarse entrando en relación con la producción –que es la vida que crea vida– para hacerse presente como ser social –como ser universal–. La objetivación, entonces, es esencial para el hombre, y, a través del trabajo el hombre objetiva sus fuerzas esenciales. Por esta razón la producción tiene una dimensión esencial para Marx. Pero esta dimensión se halla determinada no sólo por su contenido económico –en la producción de objetos útiles–, sino también por su contenido filosófico, en cuanto que la producción es autoproducción del hombre. La producción, dice Marx, es

la construcción práctica de un *mundo objetivo*, la *manipulación* de la naturaleza inorgánica, es la confirmación del hombre como ser genérico consciente, es decir, como un ser que considera a la especie como su propio ser o a sí mismo como especie [...] Es en su trabajo sobre el mundo objetivo como el hombre se muestra realmente como ser genérico. Esta producción es su vida activa como especie; mediante ella, la naturaleza aparece como *su* obra y su realidad (Marx, 2014, pp. 111, 112).

Ahora bien, como el trabajo enajenado: “1) enajena a la naturaleza del hombre; y 2) enajena al hombre de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, así lo enajena de la especie”; al hacer tal cosa, convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual: porque el trabajo, “la *actividad vital*, la *vida productiva*, aparecen ahora

ante el hombre únicamente como *medios* para la satisfacción de una necesidad, la necesidad de mantener su existencia física” (Marx, 2014, pp. 110-111).

Pero “la vida productiva es, sin embargo, la vida de la especie” (Marx, 2014, p. 111). Por eso, aunque en un plano impropio, el trabajo en el capitalismo –piensa Marx– está del lado de lo humano. Y eso quiere decir que el hombre como ser práctico, incluso en su enajenación, se hace a sí mismo en y por la producción. Lo que ocurre, en opinión de Sánchez Vázquez (1980), es que, en la producción de un mundo de objetos en el cual el trabajador desciende al nivel de mercancía, el hombre ha pasado por el tipo particular de producción que es la producción enajenada; es decir, “la objetivación ha revestido históricamente la forma de una objetivación enajenada, sin que por ello el hombre, como ser social, haya dejado de afirmarse, de producirse a sí mismo” (p. 127).

En este sentido, se puede decir que, para Marx (2014), la enajenación aparece como una fase necesaria, pero no esencial, del proceso de objetivación del hombre. Como tal, esta fase ha de superarse a fin de que el hombre pueda desplegar su verdadera esencia: “[e]l comunismo es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *autoenajenación humana* y, por tanto, la *apropiación* real de la naturaleza *humana* a través del hombre y para el hombre” (p. 135). El hombre solamente existe como ser en la medida en que se objetiva y produce un mundo humano. En la autoproducción reside su esencia. Por eso, “la objetivación reviste necesaria, pero no esencialmente, un carácter enajenado” (Sánchez Vázquez, 1980, p. 127). Al no ser esencial, la enajenación puede ser superada, no así la objetivación, que es constitutiva del hombre: el comunismo, dice Marx (2014), “es, pues, la vuelta del hombre mismo como ser *social*, es decir, realmente humano [...]” (p. 135).

Por todas estas razones Marx sostiene que la producción es esencial en la vida del hombre. La *praxis*, entendida como actividad productiva, ocupa un lugar central en los *Manuscritos*, y pasará a ocupar un lugar fundamental en el pensamiento de Marx. Ahora bien, ya que la producción en los *Manuscritos* es la creación de un mundo objetivo por parte del hombre, este mundo creado, por eso, no puede existir sin más al margen de la actividad práctica del hombre. Eso quiere decir, entre otras cosas, que, en la relación entre sujeto y objeto, el segundo término de la relación, el objeto, tiene un carácter antropológico. Esto, a la vez, no hace otra cosa que confirmar el hecho de que en la *praxis* productiva se

revela el secreto del hombre como ser onto-creador. Pero hace falta, no obstante, ver a la luz de la *praxis* el sentido gnoseológico de las relaciones entre sujeto y objeto para descubrir que el hombre comprende y explica la verdad de la realidad que él mismo crea. Esta perspectiva de la *praxis* la desarrolla Marx de manera decisiva en las *Tesis sobre Feuerbach*.

2.3 La filosofía de la *praxis* en las *Tesis sobre Feuerbach*

Los rasgos esenciales de una filosofía de la *praxis* aparecen ya con nitidez en las *Tesis sobre Feuerbach*. Desarrollando la idea de la producción como relación práctica del sujeto con el objeto, del hombre con la realidad, Marx (2012) formula ahora una concepción de la objetividad fundada en la *praxis*, y define su filosofía como una filosofía de la transformación del mundo. Creo que mediante el análisis de las Tesis I, II, III, VIII y XI es posible proponer que, para Marx, la actividad práctica, transformadora, al ser el centro de toda relación humana, tiene consecuencias en el terreno del conocimiento, y, por tanto, sólo ella hace posible el conocimiento de la realidad humana.

La primera tesis niega tanto el materialismo tradicional como el idealismo en lo que toca al modo de concebir el objeto, y, por tanto, la relación cognoscitiva del sujeto con el objeto. Esto es lo que Marx dice:

[e]l defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensibilidad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensible humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como actividad *objetiva* [...] Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «crítico-práctica» (Marx, 2012, p. 35).

En esta tesis Marx pone la práctica como fundamento del conocimiento al rechazar, primero, la posibilidad de conocer al margen de la actividad práctica del hombre, y, segundo, al negar también la posibilidad de un conocimiento verdadero si el objeto es considerado como un producto de la conciencia (Sánchez Vázquez, 1980, p. 144). Conocer,

entonces, es conocer objetos que mediante la actividad práctica se integran en la relación entre el hombre y la realidad. Eso quiere decir que el conocimiento no es mera contemplación, sino que lo es sólo de objetos mediados por el hombre.

El objeto es producto de la actividad humana, y Marx entiende la actividad como una práctica objetiva, real, que, en cuanto tal, es el fundamento y límite del conocimiento humano. Fuera del objeto humanizado está aquello que aún no es objeto de la actividad práctica y que mientras permanezca en su existencia inmediata, viene a ser, según Sánchez Vázquez (1980), “una cosa en sí”¹¹ (p. 146), exterior al hombre, pero destinada a convertirse en objeto de la *praxis* humana y, por tanto, en objeto de conocimiento. Porque el conocimiento lo es de un mundo creado por el hombre, existente en la historia, en la sociedad y en la industria. No en vano, ya Marx en los *Manuscritos* subrayaba el carácter antropológico de la *praxis* productiva al sostener que la historia de la industria no es otra cosa que el libro abierto de las fuerzas esenciales humanas.

El conocimiento del que habla Marx, al no ser especulativo ni contemplativo, idealista o materialista (en el sentido de Feuerbach), es crítico-práctico. La crítica guía la acción, y esta, al ser guiada, es revolucionaria. Es por eso que en la segunda tesis Marx (2012) hace ver el papel de la práctica en función de su criterio de verdad:

[e]l problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento (Marx, 2012, p. 36).

Para demostrar la verdad el pensamiento debe poder salir de sí mismo y cobrar realidad bajo la forma de la actividad práctica. Sólo como pensamiento plasmado es posible hablar de la verdad (o falsedad) de una teoría. Claro está que la práctica no revela de

¹¹ Marx utiliza dos términos en alemán para designar objeto: *Gegenstand* y *Objekt*. La primera designación se refiere al objeto como objetivación no sólo teórica sino práctica. Bajo esta denominación el objeto es captado como producto de la actividad práctica. La segunda denominación se refiere al objeto en sí, exterior al hombre y a su actividad. El objeto es algo dado, existente en sí y por sí, mas no un producto de la actividad humana. *Objekt* es el objeto que se opone al sujeto, y, en ese sentido, Marx no niega la existencia de una naturaleza al margen de la *praxis*, pero la naturaleza que existe efectivamente para él se da sólo en y por la práctica. De este modo, piensa Sánchez Vázquez (1980), Marx acepta la prioridad ontológica de una naturaleza al margen de la *praxis* que reduce cada vez más su ámbito para transformarse en naturaleza humanizada (p. 146). Esa naturaleza exterior, no obstante, está en vías de perder su existencia inmediata para ser una realidad mediata – mas no vedada en el sentido kantiano– por el hombre.

manera inmediata su sentido. Es más: si bien el criterio de verdad está en la práctica, no obstante, la verdad hay que descubrirla en una relación teórica con la práctica misma. En la segunda tesis no se dice nada al respecto.

Sin embargo, en la Tesis VIII Marx dice lo siguiente: “[l]a vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica” (p. 38). De este modo, la Tesis VIII establece un movimiento que va de la práctica a la teoría, el cual, a su vez, se desprende del movimiento contrario, esto es, el que va de la teoría a la práctica (Tesis II). Uno y otro movimiento fundan la relación que existe entre la teoría y la práctica, aunque no así su unidad. Esta, en cambio, se hace explícita en la Tesis III.

La Tesis III pone el acento en la práctica revolucionaria como *praxis* que transforma la sociedad. Esto dice Marx:

[l]a teoría materialista de que los hombres son producto de la circunstancia y de la educación y de que, por tanto, los hombres transformados 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 [...] La conciencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria* (Marx, 2012, p. 36).

Marx tiene aquí la idea de la transformación social que sostenían los ilustrados y materialistas del siglo XVIII, y que Feuerbach y los socialistas utópicos, en el siglo XIX, no hacen sino continuar (Sánchez Vázquez, 1980, p. 150). Esta concepción de la transformación de la sociedad entraña la idea del hombre como una materia pasiva que se deja moldear por el medio o por otros hombres. La actividad solamente se reconoce en una parte de la sociedad –los ilustrados– y se la reduce a una actividad pedagógica, mas no a una práctica revolucionaria. Es por eso que Marx opone una crítica que, según Sánchez Vázquez (1980), puede entenderse en tres momentos:

a) Los hombres no son sólo producto de las circunstancias, sino que estas también son productos suyos. Las circunstancias condicionan, pero como no existen al margen de los hombres, entonces, ellas, a su vez, se hallan condicionadas. b) En la tarea de la

transformación social, los hombres no pueden dividirse en activos o pasivos. La actividad práctica es incesante, pues el sujeto y el objeto se transforman de manera continua. c) El fundamento humano hace que coincidan el cambio de las circunstancias y el cambio del hombre mismo (pp. 150, 151). Este fundamento humano común hay que entenderlo como práctica revolucionaria:

[e]n la transformación práctico-revolucionaria de las relaciones sociales el hombre modifica las circunstancias y afirma su dominio sobre ellas, es decir, su capacidad de responder a su condicionamiento al abolir las circunstancias que lo condicionaban. Ahora bien, como se trata, por un lado, de circunstancias humanas [...], y, por otro, los hombres son conscientes de esta transformación y de su resultado, el cambio de las circunstancias no puede separarse del cambio del hombre, de la misma manera que los cambios que se operan en él [...] no pueden separarse del cambio de las circunstancias (Sánchez Vázquez, 1980, pp. 151, 152).

La *praxis* que en las tesis anteriores aparecía como una categoría gnoseológica se ha convertido en una categoría que expresa las condiciones para llevar a cabo una verdadera transformación social. A partir de ahora la unidad del cambio de las circunstancias y del hombre es definida como actividad revolucionaria. Justamente la Tesis XI tiene que situarse en esta perspectiva, que no es otra, al fin y al cabo, que la conexión entre la filosofía y la acción. Esto es lo que dice Marx (2012): “[l]os filósofos no han hecho más *interpretar* el mundo de diversos modos, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (p. 39).

En esta tesis se habla de la filosofía como la encargada de “señalar caminos al desenvolvimiento de lo real” (Sánchez Vázquez, 1980, p. 153). Su tarea, por eso, no consiste en dar razón –sin más– de lo que es. Cuando se trata de transformar el mundo, lo primero que hay que hacer es rechazar una filosofía que contribuye a la sola interpretación del mundo, ya que este tipo de filosofía asume, por definición –teniendo en cuenta la tesis hegeliana de la identidad del pensamiento y el ser–, que el mundo no puede modificarse, puesto que si el mundo es lo que debe ser, admitir su modificación equivaldría a admitir algo que escapa al pensamiento, y ese mundo no pensado sólo podría ser, en consecuencia, algo irreal (Sánchez Vázquez, 1980, p. 153). Para transformar el mundo, en cambio, la

filosofía debe aceptar la teoría que es práctica, es decir, que ve el mundo como objeto de la *praxis*.

La teoría así concebida se hace necesaria –al menos en un sentido– como teoría de las condiciones y posibilidades de la acción. Por lo que la interpretación exigida no puede ser otra que una interpretación científica del mundo. En calidad de tal, el paso de la interpretación a la transformación, o del pensamiento a la acción, debe entrañar en Marx una revolución teórica con respecto a la actividad del proletariado. En *La ideología alemana* la transformación de la teoría en ciencia constituye una etapa decisiva.

2.4 La necesidad de la *praxis* histórica en *La ideología alemana*

La ideología alemana, escrita entre 1845 y 1846 en colaboración con Federico Engels, plantea una crítica a la filosofía posthegeliana de autores como Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer o Max Stirner (Marx, 2012, p. 178). Pero no hay que olvidar que el viraje que entraña esta obra al elaborar conceptos claves para interpretar la historia y, en particular, la sociedad capitalista, responde a exigencias de la *praxis*. En verdad, piensa Sánchez Vázquez (1980), “no se puede desarrollar una verdadera acción real mientras se confía ilusoriamente en el poder de las ideas y éstas aparezcan desvinculadas de su verdadero fundamento económico-social” (p. 155).

De ahí la necesidad de Marx y Engels (2012) de explicar la verdadera naturaleza de las formaciones ideológicas: “[l]os hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y activos, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y las relaciones correspondientes a las mismas” (p. 51). En la sociedad capitalista, “la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante” (p. 71). La clase dominada, por regla general, al carecer de medios materiales de producción está privada también de medios necesarios para producir espiritualmente. Esta desigualdad de quienes carecen de medios para producir hace posible la acción revolucionaria del proletariado:

[...] todos los productos de la conciencia no pueden ser destruidos por obra de la crítica intelectual [...], sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de las que emanan estas quimeras idealistas; [porque] la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía, y toda teoría, no es la crítica, sino la revolución (Marx y Engels, 2012, p. 70).

El análisis de la verdadera naturaleza de las ideas esclarece el lugar en que se opera la transformación real de lo existente. La explicación de las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica aparece en Marx como premisa necesaria para elaborar un teoría de la transformación revolucionaria de la enajenación capitalista¹². Marx y Engels piensan que la enajenación sólo puede superarse partiendo de dos premisas prácticas.

Para que se convierta en un poder «insoportable», es decir, en un poder contra el que hay que hacer la revolución, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente «desposeída» y, a la par con ello, en contradicción con mundo de riqueza y cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de su desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas [...] constituye también una premisa práctica absolutamente necesaria [porque] lleva consigo una relación *universal* de los hombres [...] Por tanto, el proletariado sólo puede existir *en un plano histórico-mundial*, lo mismo que el comunismo, su actuación sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal (Marx y Engels, 2012, pp. 63-64).

La existencia histórico universal del sujeto revolucionario se revela en correspondencia con el desarrollo de las fuerzas productivas. Esto le permite a Marx y Engels definir al proletariado en su existencia propiamente proletaria, como parte de unas relaciones económicas dadas en las que los obreros quedan excluidos en masa del capital, pues, efectuada la división del trabajo, se da –piensa Marx– una separación entre el trabajo y el capital, entre actividades materiales y espirituales, así como entre el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo y el interés particular y el interés común, que hace que

¹² En *La ideología alemana* Marx y Engels (2012) entienden la enajenación como el poder social que, aunque nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, “se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino espontánea, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos” (p. 62). Como se ve, la idea de enajenación de los *Manuscritos* como un poder externo que domina al productor sigue ocupando un lugar capital en *La ideología alemana*.

los individuos se muevan en un determinado círculo de actividades desiguales, que les viene impuesto y del que no pueden salirse (p. 61). Es por eso que

los diferentes individuos sólo forman una clase en cuanto se ven obligados a sostener una lucha común contra otra clase, pues de otro modo ellos mismos se enfrentan los unos contra los otros, hostilmente, en el plano de la competencia. Y, de otra parte, la clase se sustantiva, a su vez, frente a los individuos que la forman, de tal modo que éstos se encuentran ya con sus condiciones de vida predestinadas; se encuentran con que la clase les asigna su posición en la vida y, con ello, la trayectoria de su desarrollo personal; se ven absorbidos por ella (Marx y Engels, 2012, p. 95).

La clase social fija las condiciones comunes de existencia de los individuos según el lugar que estos ocupan en el proceso de producción. Lo que no debe entenderse en el sentido de que, por ejemplo, el capitalista y el trabajador dejen de ser personas, “sino en el de que su personalidad se halla condicionada y determinada por relaciones de clase muy concretas” (p. 97). La fijación de la actividad social, al tratarse de una relación desigual, engendra la posibilidad real de que el trabajo caiga en una relación de oposición con el capital. La posibilidad de contradicción es real porque la fijación de la actividad social no aparece dividida voluntariamente, sino de modo espontáneo, lo que hace que los actos propios del hombre se erijan ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien lo domine. La consolidación del propio producto del obrero en un poder objetivo erigido sobre él, sustraído a su control, que se interpone a sus expectativas y destruye sus cálculos, es uno de los momentos fundamentales que, según Marx, se destacan en la enajenación que produce el capitalismo (pp. 61, 62).

Ahora bien, la vinculación que existe entre ideas y relaciones materiales señala la necesidad de conocer las condiciones reales que, por un lado, hacen al hombre y sus ideas, y que, por otro, han de ser transformadas con su acción revolucionaria. Este es el sentido que se desprende de la siguiente afirmación de Marx y Engels: “las circunstancias hacen a los hombres en la misma medida en que los hombres hacen a las circunstancias” (p. 70) El análisis de estas circunstancias –que la Tesis III sobre Feuerbach enuncia como transformación práctico-revolucionaria– lleva a Marx –desarrollando y enriqueciendo las ideas sobre la *praxis* productiva expuestas en los *Manuscritos*– a señalar el papel de la producción en la historia.

La producción, dicen Marx y Engels, es el rasgo esencial de la condición humana:

podemos distinguir los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero los hombres mismos comienzan a diferenciarse de los animales tan pronto comienzan a *producir* sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, los hombres producen indirectamente su propia vida material (Marx y Engels, 2012, p. 44).

Además, el papel de la producción explica también el modo de vida de los individuos:

este modo de producción [...] [e]s ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, son su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* lo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción (Marx y Engels, 2012, p. 44).

La producción es la condición fundamental de la historia, por cuanto no sólo crea bienes materiales, sino que produce la vida social del hombre mismo (p. 69). Con este motivo Marx introduce dos conceptos capitales para entender la historia humana, a saber: las fuerzas productivas y la forma de intercambio (que Marx llamará relaciones de producción en la *Contribución a la crítica de la economía política*). Las fuerzas productivas determinan la forma de intercambio que, a su vez, condiciona las formas ideológicas y el Estado. Esto es lo que dicen Marx y Engels al respecto:

[e]sta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción, partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma de intercambio correspondiente a este modo de producción y engendrada por él, es decir, la sociedad civil en sus diferentes fases como el fundamento de toda la historia, exponiéndola en su acción en cuanto Estado y explicando a base de él todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., [...] (Marx y Engels, 2012, p. 69).

Esta concepción de la historia funda el llamado ‘materialismo histórico’¹³. Y, al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, en el materialismo de Marx “se asciende de la tierra al cielo” (p. 51). Su método, por eso, es el siguiente:

no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representando o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre viviente; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida (Marx y Engels, 2012, p. 51).

Para Marx la forma de intercambio es una relación social que los hombres contraen en el proceso de producción de su vida material y que se halla en consonancia con las fuerzas productivas. La relación que existe entre forma y fuerzas constituye el elemento fundante de la historia humana, cuyo desarrollo, además, entraña el paso de unas fuerzas productivas y relaciones sociales a otras. Se trata de un proceso objetivo de producción de la vida, independiente de la voluntad de los hombres, en virtud del cual las fuerzas productivas, que se desarrollan bajo el acicate de las necesidades de la sociedad, engendran una forma de intercambio que, a su vez, influye en el desenvolvimiento de las fuerzas productivas.

En cuanto que la forma de intercambio se convierte en una “fuente de males” para el incremento de las fuerzas productivas, que pasan a ser “fuerzas destructivas” (p. 68), se produce una contradicción que reviste la forma de un antagonismo de clase. La agudización de esta contradicción hace necesaria la revolución, “porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que *derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases” (p. 69). La revolución surge así como una actividad práctica del proletariado, por cuanto es

¹³ Marx nunca utilizó los términos ‘materialismo histórico’ o ‘materialismo dialéctico’, pero sí se refirió a su propio método dialéctico en contraste con el de Hegel. El método de Marx supone el estudio de la vida económica y social real del hombre y de la influencia del modo de vida real del hombre en sus pensamientos. Marx estudia al hombre y la historia partiendo del hombre real y de las condiciones económicas y sociales bajo las cuales tiene que vivir y no primordialmente de sus ideas. En este sentido, la interpretación materialista de la historia significa que el hombre, el hombre real, los individuos realmente vivos, son el tema de la historia y de la comprensión de sus leyes. Para evitar las ambigüedades del término ‘materialista’, hay que decir, entonces, que la interpretación materialista de la historia es la comprensión de la historia basada en el hecho de que los hombres son autores y actores de la historia.

una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y obligada a colocarse en la más resuelta oposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical (Marx y Engels, 2012, p. 68).

El proletariado aparece condicionado por cierto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y de la relación correspondiente con la forma de intercambio. El cambio radical que el proletariado lleva a cabo es el comunismo, que aparece como una solución de las condiciones sociales reales en el marco de las cuales la acción del proletariado tiene un fundamento objetivo.

Para nosotros, el comunismo no es *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que se tendrá que dirigir la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente (Marx y Engels, 2012, p. 64).

La necesidad de la *praxis* transformadora que conduce a esta solución, como apunta Sánchez Vázquez (1980), no surge ya de una contradicción entre la historia y la verdadera esencia humana, sino de una contradicción entre fuerzas productivas y la forma de intercambio correspondiente. El proletariado no es más el ser que encarna el sufrimiento humano universal, o el obrero que niega su esencia humana en el trabajo, “sino, ante todo, el miembro de una clase social que por el lugar que ocupa en la producción [...] entra en conflicto con la clase dominante” (p. 158).

Ahora bien, la idea capital de los *Manuscritos* sobre el papel del trabajo se concreta y eleva en *La ideología alemana* al mostrarse el papel determinante de la producción en la historia humana. En este texto el proceso de formación del hombre constituye el contenido de la historia, pero ese proceso no se revela ya como una contradicción entre el hombre y su esencia, sino como una contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio correspondiente. Justamente el antagonismo de clase aparece como expresión necesaria de esa contradicción, y no de la apropiación del producto en el trabajo enajenado.

Por lo que toca a la *praxis*, esta se revela ahora como transformación práctica de la sociedad y de sus diferentes formas de expresión, ya que pretende destruir las ilusiones que en este terreno siembran las ideas de la clase dominante. Esta *praxis*, además, no es la

esfera de la aventura, sino que se halla determinada por estructuras reales, objetivas, que, al mismo tiempo, determinan la revolución. La ‘concepción materialista de la historia’, por eso, pone el acento en demoler la apariencia de sustantividad de las formas de conciencia (moral, religión, metafísica, etc.) que, separadas de la historia real, carecen de todo valor. A través de la investigación de las condiciones materiales de vida de los individuos reales, dicen Marx y Engels (2012), “la filosofía independiente pierde [...] el medio en que puede existir (p. 52).

Así, pues, donde se aborda la exposición real de las cosas, cuyas premisas son los hombres, “pero no tomados en un aislamiento o rigidez fantástica, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones” (p. 52), la investigación de la historia deja de ser “una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción imaginaria de sujetos imaginarios, como lo es para los idealistas (p. 52).

La historia humana es, ante todo, la historia de la producción:

[e]sta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la «autoconciencia», como el «espíritu del espíritu», sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una relación históricamente creada de los hombres con la naturaleza y de los unos con los otros, que cada generación transfiere a la que sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstancias, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial [...] (Marx y Engels, 2012, p. 70).

Esta suma de fuerzas productivas, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo se encuentra como algo dado –insiste Marx– “es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la «sustancia» y la «esencia del hombre» [...]”¹⁴ (p. 70). Al decir esto, Marx, según Laura Ibarra (1998), coloca el fundamento para entender la

¹⁴ Aunque en la Tesis VI sobre Feuerbach Marx (2012) ataca la idea filosófica del hombre: “Feuerbach reduce la esencia religiosa a la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales” (p. 37); no obstante, en *La ideología alemana* Marx y Engels (2012) desarrollan y elevan esa crítica por cuanto hacen depender toda definición de lo humano de una premisa constatable por la vía empírica: lo que los individuos son depende de las condiciones materiales de producción (pp. 43, 44). La constatación empírica, claro está, no hace más que recordar el criterio de verdad de la *praxis* formulado en la Tesis II: es en la práctica donde el hombre demuestra la realidad de su pensamiento (Marx, 2012, p. 36).

historia del hombre como una prolongación de la historia natural –ya que la historia es el resultado de la relación entre los hombres y de los hombres con la naturaleza–, librándola así de cualquier espíritu transcendente –del «espíritu del espíritu» o de la «sustancia»– semejante en su actividad a la acción humana (p. 35).

En efecto, para Marx, la historia, lejos de ser una sucesión arbitraria de eventos –es decir, una colección de hechos muertos–, posee una lógica interna: la historia se mueve a través de estructuras, las cuales es posible reconstruir en el terreno de la cognición –porque, recuérdese la Tesis VIII, la práctica no revela de manera inmediata su sentido–. En *La ideología alemana* Marx cree encontrar este principio motor en la relación de tendencias opuestas en la economía: “la contradicción sirve para explicar fenómenos que se pueden constatar empíricamente” (Ibarra, 1998, p. 35). Sin embargo, no es sino en la *Introducción a la crítica de la economía política*, en la *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El Capital* en donde Marx elabora un análisis concreto de la estructura social que condiciona la revolución, despejando teóricamente los obstáculos que se oponen a ella. En este sentido, la teoría cumple la función crítica de señalar caminos al desenvolvimiento de lo real que Marx, según Sánchez Vázquez, había destacado en la Tesis XI sobre Feuerbach.

2.5 La contradicción como *praxis* productiva en la historia

¿Qué tienen en común la *Introducción a la crítica de la economía política*, el prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, el prólogo a la primera edición de *El Capital* y el epílogo a la segunda edición de *El Capital*?¹⁵ De acuerdo con Ibarra (1998), en estos textos el pensamiento de Marx es testimonio de una transición en la lógica que se aplica para entender los fenómenos sociales, “de una lógica primaria, absolutista y recurrente al origen, a una lógica relacional-procesual, propia de las ciencias” (1998, p. 35).

¹⁵ La *Introducción a la crítica de la economía política* es una introducción inconclusa que, en 1857, Marx empezó a redactar como preámbulo metodológico a sus investigaciones de economía política que se concretarían en la *Contribución a la crítica de la economía política* y en *El Capital*. La *Contribución a la crítica de la economía política* es un libro cuyo primer volumen se publicó en 1859 y que Marx no llegó a completar. En vez de publicar el segundo volumen y los sucesivos, Marx decidió iniciar una nueva obra, *El Capital*, cuyo primer volumen tardaría ocho años en finalizar. *El Capital* se publicó en septiembre de 1867, pero en 1873, la segunda edición alemana incluía un epílogo donde Marx comenta la recepción de la primera obra y rebate algunos malentendidos acerca de su metodología.

Creo que la idea de una lógica procesual puede aclararse cuando se elaboran algunas nociones específicas del concepto de Marx de ciencia a la luz de las obras antes mencionadas.

Hay un pasaje de la *Introducción a la crítica de la economía política* en el que Marx (2012) dice lo siguiente:

[c]omo en general en toda ciencia histórica y social, al desarrollar las categorías económicas siempre hay que tener presente que el sujeto –en este caso la moderna sociedad burguesa– está dado tanto en la realidad como en la mente y que las categorías, por tanto, expresan formas de ser, determinaciones de existencia [...] (Marx, 2012, p. 136).

La ciencia, según Marx, es histórica y social, mas no filosofía¹⁶. Y no es filosofía por una razón: en el prólogo a la *Contribución de la economía política* Marx (2012) dice que en *La ideología alemana* él y Engels ajustaron cuentas con su conciencia filosófica anterior (p. 178). Ese propósito es realizado bajo la forma de una crítica a la idea filosófica de sustancia, lo cual lleva a Marx a colocar el fundamento para entender la historia del hombre en la historia natural. Así, pues, al pasaje antes citado habría que agregar: la ciencia en Marx es la ciencia de la historia natural de los hombres.

De hecho, en el prólogo a la primera edición de *El Capital* Marx (2012) dice esto:

[m]i punto de vista, que concibe el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, es el que menos puede hacer el individuo responsable de relaciones y situaciones de las que socialmente es criatura por mucho que pueda elevarse sobre ellas subjetivamente (Marx, 2012, p. 186).

Del pasaje de la *Introducción a la crítica de la economía política* y de *El Capital* puede decirse, entonces, que la lógica que Marx aplica para entender los fenómenos sociales no concibe la realidad como una categoría del pensamiento ni como el producto de

¹⁶ Que la ciencia de Marx no sea filosófica no debe entenderse en el sentido de que Marx desprecie la filosofía sin más. Marx rechaza la filosofía entendida como actividad contemplativa, es decir, en la que la actividad es la del sujeto en cuanto sujeto cognoscente, aislado, por eso, de la actividad práctica, sensible y real. Este es, por cierto, el significado de la Tesis I sobre Feuerbach. Pero Marx no rechaza la apertura del hombre a la realidad que la filosofía de la *praxis* hace posible, cuando, por ejemplo, hace evidente que el trabajo no es sólo una actividad económica sino, ante todo, una categoría filosófica. Esta voz teórica de la filosofía bulle a lo largo del primer capítulo del presente trabajo.

las intenciones de los individuos. Por eso, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx (2012) dice que:

[e]n la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política, y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser sino, por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia (Marx, 2012, p. 176).

Rompiendo con esas lógicas, Marx gana para el terreno explicativo de la ciencia la contradicción como producción general de la historia. Marx (2012) no deja dudas de que su concepto de contradicción se sustenta en el de Hegel. Al respecto, afirma en *El Capital*: la contradicción hegeliana es la fuente de toda dialéctica (p. 192). Mientras que para Marx la contradicción designa y explica la relación específica de estructuras sociales en un sistema conjunto, para Hegel, en cambio, define la relación del espíritu consigo mismo y con su exteriorización.

De ahí que en la *Contribución a la crítica de la economía política* Marx (2012) diga lo siguiente:

[a]l llegar una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre una época de revolución social (Marx, 2012, p. 176).

La contradicción fundamental resulta de la relación entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Marx (2005) la expresa así:

[l]a contradicción, expresada en términos muy generales, consiste en que, de una parte, el régimen capitalista de producción tiende al desarrollo absoluto de las fuerzas productivas, independientemente del valor y del plusvalor incluido en él, y también independientemente de las relaciones sociales dentro de las cuales tiene lugar la producción capitalista; mientras que, por otro lado, tiene como meta el mantenimiento del valor del capital y su valoración en la más alta

medida (es decir, un permanente crecimiento acelerado de ese valor). Su carácter específico se orienta a usar como medio el valor del capital para lograr la más alta valoración posible de este valor (Marx, 2005, p. 44).

Por fuerzas productivas Marx entiende los medios que ayudan a que el hombre transforme la naturaleza en productos de su trabajo. En los *Grundrisse*¹⁷ Marx (2012) las define de este modo: la “*fuerza productiva inmediata*” transforma la materia natural en órganos de la voluntad humana. Lo que hace que las fuerzas productivas sean también “fuerza de conocimiento objetivada” (p. 169). Pero el hombre, en la medida en que produce, establece relaciones de producción. Toda producción, piensa Marx (2008), es apropiación de la naturaleza por parte del individuo, dentro y con la mediación de una determinada forma de sociedad, pues, en la producción, los hombres no se relacionan únicamente con la naturaleza. Ellos producen únicamente actuando conjuntamente de determinada manera e intercambiando sus actividades (p. 287).

Estas relaciones de producción son determinadas por grupos sociales antagónicos que están estrechamente vinculados a la producción. Los hombres –dice Marx en los *Manuscritos*– se sitúan hostilmente en virtud de su posición en el proceso de producción. “Entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción existe una contradicción que mueve todo el proceso de producción y con él, la historia humana” (Ibarra, 1998, p. 53). Aunque Marx (2012) entiende las relaciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción como una influencia recíproca de dos desarrollos que transcurren paralelos: “[...] la suma de fuerzas productivas accesibles al hombre condicionan el estado social” (p. 55); concede a las fuerzas productivas un papel fundamental: la aparición de un cambio en las fuerzas productivas del hombre condiciona necesariamente un cambio en las relaciones de producción (Ibarra, 1998, p. 53).

La forma en que ambas tendencias entran en contradicción la expone Marx en el prólogo –antes citado– a la *Contribución de la crítica de la economía política*. En este mismo texto Marx (2012) continúa diciendo:

¹⁷ Los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, también conocidos como *Grundrisse*, son un conjunto de siete cuadernos de notas que Marx tomó entre 1857 y 1858 como preparación para lo que se convertiría en la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El Capital*.

[n]inguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y superiores relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua (Marx, 2012, p. 177).

Después de lo expuesto hasta aquí se puede explicar, siguiendo a Ibarra (1998), el concepto de contradicción en Marx: “la contradicción ocurre en el terreno de la economía” (p. 54). No es, como en la filosofía anterior a Marx, el movimiento inicial del espíritu que permite su exteriorización y retorno a sí mismo. En Marx la contradicción connota la relación de tendencias opuestas en la economía que entran en conflicto por su propia dinámica.

Las tendencias de desarrollo que se contradicen son elementos estructurales dinámicos sin los cuales la economía no existiría y los cuales sin la economía no existirían. La contradicción no ocurre en un origen ideal, sino en la estructura de la economía. De la contradicción no es posible derivar ninguna teleología (Ibarra, 1998, p. 55).

Como se advierte, en Marx la categoría de contradicción no se sustenta en estructuras cognoscitivas subjetivas que, hasta su tiempo, habían encontrado aplicación en la filosofía. La contradicción, antes bien, sirve para explicar fenómenos que se pueden constatar empíricamente. Al respecto, Ibarra (1998) dice lo siguiente:

[l]a mercancía que no logra ser vendida, por ejemplo, es un fenómeno que aparece en la superficie; su explicación obliga a recurrir a la dinámica de la organización estructural, a exponer las relaciones funcionales de las estructuras parciales y sus elementos [...] La contradicción referida por Marx ocurre en la economía, pero en la economía no ocurre nada que no sea introducido por las acciones de los individuos. El simple paso mercancía-dinero que Marx incluye en la fórmula que resume la dinámica del capital-dinero se lleva a cabo en el acto de compra-venta, en una acción de los sujetos empíricos [...] (Ibarra, 1998, p. 56).

Ahora bien, hay una diferencia con Hegel a la que hay que prestarle atención para comprender la ciencia en Marx. En el epílogo a la segunda edición de *El Capital* Marx (2012) dice esto:

[m]i método dialéctico es por su fundamento no sólo diferente del hegeliano, sino su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensamiento, al que bajo el

nombre de Idea transforma incluso en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real, lo cual constituye sólo su manifestación exterior. En mi caso, a la inversa, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre (Marx, 2012, p. 192).

Creo que la explicación de este pasaje no está en *El Capital*, sino en la *Introducción a la crítica de la economía política*¹⁸. Según Díaz-Polanco (1980) en este texto se encuentra lo más parecido a una sistematización del llamado ‘materialismo histórico’, pues aquí Marx expone lo que parece ser el método correcto de la economía política: la crítica de la economía política. Antes de abordar el método de Marx, voy a decir primero algo breve sobre la palabra ‘crítica’.

Esto dice Marx (2011) en el epílogo a la segunda edición de *El Capital*:

[l]a crítica tiene que limitarse a comparar y contrastar un hecho no con la idea, sino con otro hecho. Lo que a la crítica le importa es, sencillamente, que ambos hechos sean investigados de la manera más escrupulosa posible y que formen real y verdaderamente, el uno respecto al otro, distintos momentos de desarrollo, y le importa sobre todo el que se investigue con la misma escrupulosidad la serie en que aparecen enlazados los órdenes, la sucesión y la articulación en que enlazan las distintas fases del desarrollo (Marx, 2011, p. XXII).

La crítica tiene un valor científico, el cual –piensa Marx– “estriba en el esclarecimiento de las leyes especiales que presiden el nacimiento, la existencia, el desarrollo y la muerte de un determinado organismo social y su sustitución por otro más elevado” (p. XXIII). Una explicación de este tipo supone para la economía política el hecho de examinar la vida económica en un sentido análogo “al que nos ofrece la evolución en

¹⁸ Sobre este famoso pasaje de *El capital*, de hecho, Monnerot (1968) dice lo siguiente: “La «acusación» de idealismo que se hace en este párrafo a Hegel no tiene nada en común con el razonamiento que demuestra que el método dialéctico de Hegel es «exactamente opuesto» al de Marx. Desde nuestro punto de vista, no se trata más que de una diversión. Decir que el método dialéctico de Marx es exactamente opuesto al de Hegel es un juego de palabras. En cuanto a la metáfora, no menos ritualmente repetida por los marxistas, de que Marx volvió a poner sobre sus pies la dialéctica hegeliana, no es más que un modo de decir [...] que intentó aplicarla a zonas más limitadas, para que así diera resultados más tangibles [...] La idea, dice Marx, 1) «no es otra cosa que la materia», eso está claro; 2) pero es «la materia transpuesta y traducida en el cerebro humano». Este segundo miembro de la frase [...], si lo examinamos más de cerca, veremos que carece de sentido: si decimos que la materia se traspone al cerebro humano, que es material, no vemos cómo aparece la idea, y si la idea aparece, no hemos avanzado mucho a partir del punto en que estábamos antes de leer la frase. El misterio y el problema quedan intactos” (pp. 30-31).

otros campos de la biología...” (p. XXIII), ya que forma parte de la ciencia aplicar a los fenómenos sociales una lógica procesual.

Sin embargo, en la *Introducción a la crítica de la economía política* Marx (2012) considera que los economistas modernos desconocen la lógica procesual, pues sus análisis “demuestran la eternidad y la armonía de las relaciones sociales existentes” (p. 126). Ello se debe a que “la sabiduría de los economistas modernos” piensa la producción al margen de la historia (p. 126), pero esto es una contradicción en los términos: la producción es apropiación de la naturaleza por intermedio de una forma determinada de sociedad; si se habla de producción, entonces se está hablando necesariamente de la producción de individuos que viven en sociedad.

La producción del individuo aislado fuera de la sociedad –una rareza, que puede sucederle a un hombre civilizado perdido por casualidad en un lugar salvaje y que ya tiene en sí potencialmente las fuerzas de la sociedad– es algo tan absurdo como el desarrollo del lenguaje sin individuos que hablen y vivan *juntos* (Marx, 2012, p. 125).

Para Marx la crítica de la economía política la constituye naturalmente los individuos que producen en sociedad, esto es, “la producción de los individuos socialmente determinada” (p. 123). Como la economía política ha evitado, con ingenuidad, situarse sobre el terreno histórico, por eso Marx se opone a ella. Al respecto, en *Para leer El Capital* Althusser (2010) dice que la crítica de Marx a la economía política no significa rellenar sus lagunas, sino oponerle una nueva problemática y un nuevo objeto:

[l]a economía política se da por objeto en el dominio de los ‘hechos económicos’, que tienen para ella la evidencia de *hechos*: datos absolutos que toma como se ‘dan’, sin pedirles cuenta. La revocación de la pretensión de la economía política realizada por Marx forma una unidad con la revocación de la evidencia de este ‘dato’, que ella ‘se da’ de hecho, arbitrariamente, por objeto, pretendiendo que este objeto le *es dado*. Toda la crítica de Marx se refiere a este objeto, a su modalidad pretendida de objeto ‘dado’: la pretensión de la economía política no es más que el reflejo especular de la pretensión de su objeto de serle *dado*” (pp. 171-172).

En la *Introducción a la crítica de la economía política* Marx (2012) expresa terminantemente cual es el nuevo objeto de la ciencia histórica: “es la *producción material*” (p. 123). Y su método es el siguiente: las categorías que expresan y permiten comprender la

sociedad burguesa, que es la organización histórica de la producción más desarrollada, permiten comprender al mismo tiempo las relaciones de producción de todas las formas precedentes de sociedad (p. 135).

Para Marx es válido aplicar categorías extraídas del modo de producción capitalista a sociedades con un modo de producción menos desarrollado. Pero no se trata de una aplicación ciega. “La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono” (p. 135). Cuando ciertos rasgos que se insinúan en las formas de organización social alcanzan un determinado desenvolvimiento y son sometidos a análisis por el pensamiento, extrayendo las categorías que mejor los expresan, se está en condiciones de conocer esos rasgos en profundidad. Es similar, dice Marx, al hecho de que “los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores sólo pueden comprenderse [...] cuando la forma superior misma ya es conocida” (p. 135). Es en ese sentido que la economía burguesa suministra la clave de la economía antigua: “[l]a denominada evolución histórica se basa, por lo general, en que la última forma de sociedad considera las formas pasadas como etapas hacia sí misma [...]” (p. 136).

La aplicación de las categorías supone, sin embargo, la condición de que estas sean expresiones de relaciones sociales, por cuanto las categorías son –recordemos– formas de existencia. No hay contradicción en afirmar esto y lo otro, es decir, que las categorías de la economía burguesa ofrecen la clave para comprender la economía antigua. Según Díaz-Polanco (1980), Marx no postula una extrapolación categorial de un sistema productivo a otro, sin tomar en cuenta las diferencias históricas (p. 21). En efecto, Marx (2012) sostiene que la economía burguesa nos da la clave para la comprensión de la economía antigua, “[p]ero en absoluto al modo de los economistas, que anulan todas las diferencias históricas y ven la sociedad burguesa en todas las formas de sociedad” (p. 135). Siendo la sociedad burguesa una forma antagónica, relaciones sociales que corresponden a formas anteriores pueden encontrarse en ellas, pero “atrofiadas o incluso disfrazadas” (p. 135).

Marx ilustra esta posición con varios ejemplos. Me voy a referir a uno solo. El dinero como categoría simple se puede encontrar en sociedades muy primitivas, sin embargo, esta categoría simple alcanza su punto culminante sólo en las condiciones más desarrolladas de la sociedad: la forma general del valor corresponde a una forma de

sociedad en la que, por primera vez, el trabajo se ha convertido en el medio para crear riqueza en general. Así, pues, aunque la categoría simple ha podido existir antes que la más concreta, en su pleno desarrollo la categoría simple sólo puede pertenecer a una forma social compleja.

Este punto muestra que el criterio de Marx es, según Díaz-Polanco (1980), el de que las categorías más concretas, que no poseen plena validez sino para sus condiciones históricas, de las cuales son producto, “son el resultado en el pensamiento de determinaciones más abstractas, más simples; esas categorías más simples, por su parte, son válidas para todas las épocas” (p. 24). En función de esto –continúa diciendo Díaz-Polanco– para Marx las categorías –en su grado más abstracto– válidas para todas las épocas, en su grado de desarrollo más concreto sólo son válidas plenamente para su época específica, esto es, para el modo de producción capitalista. Esto quiere decir que las categorías generales son de naturaleza distinta a las categorías concretas. Por lo que “se trata de tener siempre presente el distinto oficio que las mismas categorías desempeñan en diferentes grados en las sociedad [...]” (p. 25)

Ahora bien, en la sección de la *Introducción a la crítica de la economía política* dedicada a el método de la economía política, Marx (2012) sostiene que el camino que debe seguir la economía política es el siguiente: hay que partir, no de los datos concretos¹⁹, sino de las categorías más simples y más abstractas para elevarse hasta lo concreto (p. 128). Este camino es “evidentemente el método científicamente correcto” (p. 128).

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por consiguiente, unidad de lo diverso. De ahí que en el pensamiento aparezca como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por tanto, también el punto de partida de la intuición y de la representación (Marx, 2012, p. 28).

¹⁹ El camino que parte de lo concreto, dice Marx (2012), parece el correcto, pero es falso, puesto que su punto de partida es precisamente el resultado. Así, pues, la población, la clase social, etc., que es el sujeto de todo el acto de la producción social, no es otra cosa que la síntesis de muchas determinaciones, es el resultado, en el pensamiento de numerosos elementos que se van cristalizando y descienden hasta las partículas más simples (p. 128). “El análisis debe partir, pues, de estos elementos más simples, para ir ascendiendo hasta las formas más concretas, que se presentan ya como síntesis” (Díaz-Polanco, 1980, p. 31).

Si se parte de lo concreto, de la síntesis, se tendrá que recorrer un camino doble: descender hasta los elementos más simples y, luego, una vez se alcanza ese nivel, recorrer el camino a la inversa, hasta llegar a lo concreto, “pero esta vez no [se] estaría ante una representación caótica de un conjunto, sino ante una rica totalidad de muchas determinaciones y relaciones” (p. 128). En efecto –piensa Marx– el método científico debe construir lo concreto a partir de las categorías más simples, más abstractas, más elementales; jamás debe reproducir lo concreto partiendo de lo concreto mismo, puesto que lo concreto es el resultado del pensamiento.

Esta posición es justamente la que permite explicar el pasaje de Marx sobre Hegel expuesto en el epílogo a la segunda edición de *El Capital*. Para Marx lo concreto no es el resultado de la actividad del pensamiento. Por eso se debe rechazar la idea de que la realidad es una creación del pensamiento. Aceptar lo contrario es desconocer que las categorías expresan las relaciones concretas que sostienen los hombres en sociedad. Para no caer en este error, Marx distingue dos concretos distintos: “el *concreto-realidad* que es el objeto real que se debe conocer y el *concreto-de-pensamiento* que es el conocimiento de aquel objeto real” (Díaz-Polanco, 1980, p. 32).

El método que consiste en elevarse desde las categorías más abstractas hasta lo más concreto hay que interpretarse en el sentido del *concreto-de-pensamiento*, o lo que es lo mismo: “del *conocimiento de lo real*, de la síntesis de lo concreto-real *en el pensamiento*” (Díaz-Polanco, 1980, p. 32). Esto es lo que dice Marx (2012) en la *Introducción a la crítica de la economía política*:

[...] Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, concentrándose en sí mismo y profundizando en sí mismo, se mueve a partir de sí mismo, mientras que el método que consiste en ascender de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo el modo de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo como un concreto mental. Pero esto de ningún modo es el proceso de génesis de lo concreto mismo (Marx, 2012, p. 129).

Pero el pasaje en el que Marx muestra con mayor claridad la distinción entre lo concreto-de-pensamiento, que es el conocimiento a que arriba la ciencia, y lo concreto-real, que es el objeto que aquel proceso debe conocer, es el siguiente:

para la conciencia [...] el movimiento de las categorías aparece como el acto de producción real [...], cuyo resultado es el mundo; y esto es correcto [...] en tanto que la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto de pensamiento, es *in fact* un producto del pensar, del concebir [...] El todo, tal y como aparece en la mente como todo de pensamiento, es un producto de la mente que piensa, la cual se apropia el mundo del único modo posible para ella [...] El sujeto real, tanto antes como después, subsiste en su autonomía fuera de la mente; al menos mientras la mente se comporta sólo especulativamente, sólo teóricamente. (Marx, 2012, pp. 129-130).

Para Marx el sujeto real es la producción material. Este sujeto, dice, “tiene que estar siempre presente en la representación como presupuesto” (p. 130). Esto se debe –continúa diciendo en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (2012)– a que no se puede juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, así como tampoco se puede juzgar a una época de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, “hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción (p. 177).

La contradicción, vista desde este punto de vista, hace que Marx afirme que “las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción” (p. 177). Antagónica –aclara– en el sentido de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de la vida de los hombres. Porque “las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan las condiciones materiales para la solución de este antagonismo” (p. 177). De aquí se desprende justamente el interés de Marx (2012) en *El Capital*:

[p]ropiamente no se trata aquí del grado de desarrollo, más elevado o más bajo de los antagonismos sociales que brotan de las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de esas mismas leyes, de esas tendencias que actúan y se imponen con necesidad de bronce (Marx, 2012, p. 184).

La forma elemental de la riqueza capitalista –dice Marx en *El Capital*– es la mercancía. En efecto, la mercancía desempeña la función del sujeto mistificado y mistificante, “aunque a primera vista parece una cosa obvia” (p. 194), con cuyo movimiento crea el sistema capitalista. De acuerdo con Kosík (1967) *El Capital* sigue la odisea de la mercancía y saca consecuencias teóricas-prácticas de su movimiento. Por un

lado, describe la estructura del mundo capitalista tal y como la crea su movimiento real. Analizar este movimiento significa:

1) fijar las leyes que rigen su movimiento; 2) analizar *las distintas apariencias reales o formas* que el sujeto (*Gestalten*) [la mercancía] crea en el curso de su movimiento o al final de su movimiento; 3) ofrecer un cuadro del movimiento mismo en su conjunto (Kosík, 1967, p. 200).

Por otro lado, *El Capital* se manifiesta como la odisea de la *praxis* histórica concreta,

la cual pasa desde su *producto* elemental del trabajo, a través de una serie de formas reales, en las que la actividad práctico-espiritual de los hombres se objetiva y fija en la producción, y termina su peregrinación no con el conocimiento de lo que es por sí misma, sino con la acción práctica revolucionaria, que se *basa* en dicho conocimiento (Kosík, 1967, p. 201)

El carácter materialista de la filosofía de Marx, sobre cuya base se desarrolla la investigación científica de la economía capitalista, parte de la mercancía porque ella “es la odisea de la forma concreta histórica de la praxis” (p. 202). La mercancía no es solamente una cosa obvia, es, ante todo, una cosa práctica, “es *creación y expresión* de una determinada forma histórica del *trabajo social* (p. 202). Como forma histórica del producto social, Marx, según Kosík, describe las leyes de su movimiento, “pero todo el análisis *culmina* en la comprobación de que en *estas* leyes se expresan, en cierto modo, las relaciones sociales de los *productores* con su *actividad* productiva” (p. 202).

Pero dado el lugar que ocupan los productores en el sistema productivo, *El Capital* “investiga también la génesis y la configuración del *sujeto* que lleva a cabo la destrucción *revolucionaria* del sistema” (p. 203). Por eso *El Capital* de Marx no es sólo una teoría, “sino una *crítica* teórica, o una teoría *crítica* del capital” (pp. 202-203). El conocimiento de la naturaleza del capitalismo como sistema de explotación es “condición ineludible para que la odisea de la forma histórica de la praxis se cumpla en la praxis revolucionaria” (p. 203). De ahí el lugar privilegiado que en *El Capital* Marx (2012) le otorga a la dialéctica: en su figura racional –dice– es un escándalo y un horror para la burguesía, “porque abarca en la comprensión positiva de lo existente también y al mismo tiempo la comprensión de su

negación, de su ocaso necesario [...], no se deja impresionar por nada y es por su esencia crítica y revolucionara” (p. 193).

Ahora bien, en este capítulo he mostrado que en la *Introducción a la filosofía del derecho de Hegel* se plantea el problema entre la filosofía y la acción, y se formula la alianza de la filosofía con el proletariado. No obstante, la exigencia de que la filosofía sea práctica tiene un momento capital en los *Manuscritos*, ya que en ellos Marx descubre el trabajo humano como dimensión esencial del hombre. En este horizonte, el problema de la *praxis* como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa al primer plano: sólo la actividad humana productiva puede abrirse paso en el mundo, porque la realidad es una experiencia viva del hombre, aunque en la sociedad burguesa –piensa Marx– el hombre únicamente exista bajo la forma del trabajo enajenado.

Pero no es sino hasta *La ideología alemana* que se traza, clara y expresamente, que el mundo que brota de la actividad productiva del hombre se encuentra regido por la ley de correspondencia de las fuerzas productivas con las relaciones de producción –que Marx formulará con toda precisión en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*–; ley con la cual la *praxis* productiva material revela su plena dimensión histórico-social y se hace posible una concepción científica de la historia. En este orden de ideas, el valor científico de *El Capital* reside justamente en el descubrimiento que Marx hace de la realidad estudiada: el capitalismo es un sistema creado por el movimiento de un sujeto autónomo (el valor), de suerte que el sistema en su conjunto se manifiesta como un sistema de dominio del producto sobre el productor, del sujeto mistificado sobre el sujeto real, del objeto sobre el sujeto.

¿Quiere eso decir que en *El Capital* la *praxis* deja de ser guía de la transformación revolucionaria de la realidad? Si esto es cierto, el principio de la transformación del mundo como tarea fundamental para la filosofía –formulado en las *Tesis sobre Feuerbach*– tendría que ser negado; lo que, a su vez, significaría reconocer en *El Capital* una teorización absoluta del modo de producción capitalista. Antes bien, creo que el encuentro de pensamiento y acción que existe en las primeras obras de Marx está presente en *El Capital* como crítica de la economía política, sólo que como factor teórico, porque la actividad teórica –recuérdese la Tesis III sobre Feuerbach– es necesaria como teoría de las

condiciones de la acción. De ahí que la interpretación exigida no puede ser otra que una interpretación científica del capitalismo: en *El Capital* la actividad teórica de Marx es la encargada de mostrar la limitación e impotencia de la economía política clásica para entender el movimiento real del modo de producción capitalista.

Pero aquí surge un problema: de la forma elemental de la riqueza capitalista, que es la mercancía, la investigación en *El Capital* pasa al movimiento de la mercancía que, como valor, configura el capitalismo como un sistema de la total cosificación en el que los hombres se presentan bajo las máscaras características de agentes de este mecanismo, es decir, como partes o elementos suyos. ¿Quiere decir esto que a Marx en *El Capital* no le interesan ya los factores humanos, sino sólo los económicos? Afirmar esto implica negar la filosofía de la *praxis* tal y como ha sido tratada en este trabajo. Porque si la filosofía de Marx no es un instrumento teórico de justificación de la realidad sino de su transformación, es necesario que ella esculpa sobre el mármol del hombre real la fuerza material de la crítica y la revolución. Si en *El Capital* no hay ya individuos, entonces no hay tampoco ninguna actividad productiva del hombre en el mundo capaz de transformar la realidad que lo oprime.

En el capítulo que sigue voy a mostrar que para Marx la acción práctica del hombre se borra en *El Capital*, pero se conquista de nuevo en los *Manuscritos*. En *El Capital* la vida del hombre se da por concluida en la vida de la mercancía, que, siendo portadora de valor económico, destruye el valor del trabajo del hombre que la anima y, con ello, al hombre mismo. Sin embargo, desde la perspectiva de los *Manuscritos*, puesto que el trabajo tiene una dimensión más esencial que la puramente económica, el hombre, en consecuencia, puede producir su propia positividad a través de la *praxis* revolucionaria. No obstante, la posibilidad de la actividad revolucionaria del hombre en el mundo es la consecuencia de su pérdida en él, y, en cierto modo, esa pérdida se manifiesta como un conflicto trágico de la lucha del hombre por su supervivencia.

CAPÍTULO 3

LO TRÁGICO EN MARX

Aunque la palabra tragedia puede sonar fuera de lugar en el contexto de la obra de Marx, creo que realmente logra captar con precisión una forma de empobrecimiento del hombre en el capitalismo. Szondi (2011) sostiene que la literatura trágica se basa en la idea de sacrificio: “la muerte trágica tiene el doble significado de desvigorizar el derecho antiguo de los olímpicos y de ofrendar al dios desconocido el héroe en cuanto primicia de la nueva cosecha humana” (p. 300). Pero, lejos de eso, el significado de lo trágico en Marx constituye una modalidad específica de aniquilamiento del hombre, de carácter inmanente y no trascendente.

La tragedia en Marx no descansa en una ley divina ni es el destructivo producto de un agente externo, cuyo cumplimiento o desacato todo lo condiciona, sino que se apoya ya sólo en sí misma, abandonada a su suerte y rodeada de cadáveres de dioses: lo trágico estriba en la acción del hombre, mas no fuera de ella. Pero lo trágico en Marx tampoco descansa en la pura contingencia: el hombre no es un enigma, y su propia naturaleza no es un páramo del mundo en el que sólo puede ahondar una auténtica metafísica. El hombre en Marx es vida productiva. Por tanto, su desventura trágica es el hecho de que las fuerzas destructivas dirigidas contra su ser dimanen de ese ser mismo; que el despliegue lógico de la estructura con que el hombre produce su propia vida lo lance por fuera de su capacidad para llegar a ser lo que potencialmente es: vitalidad creadora.

Lo trágico en Marx no es algo triste y tampoco acaba con la muerte trágica del hombre. Es el terreno más concreto posible que el hombre recorre para poder salir vencedor, cuando, tras ingresar y hundirse en una situación sacudida por la desolación y

poblada por fantasmagorías que sacuden su existencia, negándola, reconoce en brazos de la actividad revolucionaria la afirmación de su libertad. Aunque para adquirirla deba pagar primero el precio de su destrucción: la forma del proceso social de vida que el hombre crea en el capitalismo es el sacrificio de su propia humanidad.

3.1 La continuidad en el pensamiento de Marx

¿Adoptó Marx el punto de vista de la tragedia del hombre? Al comienzo de *El 18 brumario de Luis Bonaparte* Marx (2006) menciona la palabra tragedia cuando dice que Hegel olvidó agregar que los grandes hechos y personajes de la historia universal se producen “una vez como tragedia y otra vez como farsa” (p. 17). La idea básica de Marx en esa figura retórica de la doble aparición de los fenómenos es que el paso de la historia es impiadoso con las manifestaciones que no están ajustadas a su época²⁰. Sin embargo, no es este el sentido de lo trágico que me interesa analizar en Marx. Me interesa, en cambio, pensar la tragedia como una modalidad específica de aniquilamiento del hombre en el capitalismo.

La pregunta, antes que nada, es la siguiente: las ideas básicas sobre el hombre, ¿las expresó Marx únicamente en su etapa joven? Es cierto que interpretes como Althusser (pero también Bernstein, Kautsky, Plejanov, Lenin o Bujarin) no leyeron a Marx como centrado en torno a su humanismo. ¿Quiere eso decir que el viejo Marx renunció al concepto de hombre como resto de un pasado idealista que tenía que ser superado? El problema es este: hay un pasaje de Marx (2012) en el prólogo a la primera edición de *El Capital* que dice: “[p]ero aquí sólo se trata de personas en la medida en que son personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones e intereses de clase” (p. 186).

²⁰ En relación al golpe de estado que en Francia había dado Luis Bonaparte en 1851, Marx (2006) considera ese episodio como el resultado de la lucha de clases, que “creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje tan mediocre y grotesco representar el papel de héroe (p. 10). El análisis de las condiciones materiales de Francia entre 1848 y 1851 le permite a Marx justamente romper con la falsa verdad de las apariencias heroicas de la historia solemne –hecha de grandes hombres–, grandes acontecimientos y, por su puesto, acallados procesos sociales subterráneos.

Para Fromm (2014) este pasaje “es un cliché” de la interpretación convencional de Marx (p. 87).

Al tratar de demostrar que Marx no se interesaba en el individuo, sino sólo en la masa, lo mismo que supuestamente no le interesaban ya los factores humanos, sino sólo los económicos [...], no se menciona que Marx criticaba el capitalismo precisamente porque destruye la personalidad individual (Fromm, 2014, p. 87).

Fromm sostiene que Marx no repudió nunca el concepto de hombre. Sin embargo, creo que su justificación sólo aporta pruebas ambiguas, ya que se limita a citar pasajes –no menos imprecisos– de los *Manuscritos* y de *El Capital* para acercar ambos textos a una idea común: “la raíz de la filosofía elaborada por el joven Marx no varió nunca [...]” (p. 89). Yo estoy de acuerdo con Fromm en cuanto a que Marx nunca abandonó su preocupación por el hombre; lo que pasa, dice él, es que el hombre en Marx sólo puede entenderse históricamente, porque se desenvuelve en la historia:

la naturaleza (esencia) del hombre puede inferirse de sus distintas manifestaciones (y distorsiones) en la historia; no puede contemplarse como *tal*, como un ente con existencia estática “detrás” o “encima” de cada hombre, sino como aquello que existe en el hombre como potencialidad y se desarrolla y cambia en el proceso histórico” (Fromm, 2014, p. 88).

Pero Fromm no desarrolla la manera en que el hombre en Marx se presenta en *El Capital*. Simplemente, dice que en el Marx maduro, “hay ciertos cambios en los conceptos, en el tono, en el lenguaje [...]” (p. 89); todo lo cual, sin embargo, no contribuye a desmentir su principal idea, a saber: “[...] el fin de la evolución humana es el desenvolvimiento del hombre, la creación del hombre “rico” que ha superado la contradicción entre él mismo y la naturaleza y ha logrado la verdadera libertad” (p. 86). Por eso –insiste Fromm– “*El Capital* habla de producir hombres plenamente desarrollados, del pleno desarrollo del hombre, y la necesidad del hombre de desarrollarse [...]” (p. 86).

A diferencia de Fromm, creo que en *El Capital* el hombre sucumbe al poder supremo del valor que, negándolo, aniquila su existencia individual, en tanto en cuanto esta es reducida a una situación en la que la vida se confunde con lo que el hombre se ve obligado a hacer como representante de una categoría puramente económica. En los *Grundrisse* resuena ya esta pérdida del hombre cuando Marx (2012) dice esto:

[p]ara el capital, el trabajador no es una condición de producción, sino que sólo lo es el trabajo. Si puede hacerlo ejecutar mediante máquinas, o siquiera mediante el agua, el aire, tanto mejor. Y el capital no se apropia del trabajador, sino de su trabajo [...] (Marx, 2012, p. 155).

El Capital de Marx confirma la pérdida del hombre en la medida en que coloca en el centro de atención roles sociales, mas no hombres reales. En este sentido, los papeles en el modo de producción capitalista están estrictamente definidos: el obrero, dice Harvey (2014), produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como un poder ajeno a él, que lo domina y lo explota, y el capitalista produce, no menos constantemente, la fuerza de trabajo como fuente subjetiva de riqueza, separada de sus propios medios de objetivación y realización, abstracta, existente en la desnuda corporeidad del trabajador, es decir, del obrero asalariado (p. 246).

Esta formulación interesante y perturbadora que hace Harvey en la que el hombre como trabajador produce la riqueza objetiva en forma de capital, el cual se convierte en un poder ajeno que lo domina, Marx la expresa en *El Capital* a través del estudio de la forma social del valor. Y es que, de acuerdo con Arteta (1993), la cuestión clave que plantea la forma social del valor en Marx es “una ontología social capitalista” (p. 9), ya que lo que allí se debate es qué sucede con el ser humano y con las cosas cuando su único destino social estriba en llegar a ser materias o cuerpos receptores de las formas de valor.

Así, pues, a continuación voy mostrar cómo en *El Capital* la vida de la mercancía expresa la tragedia del hombre en el capitalismo. Esto me va a permitir, además, explorar la tragedia como un aspecto común a la obra de Marx. La manera como voy a preceder es esta: si es cierto –como dice Marx en la *Introducción a la crítica de la economía política*– que la anatomía del hombre constituye la clave de la anatomía del mono, entonces la comprensión de la obra del joven Marx debe resultar de la comprensión de la obra del Marx viejo; en virtud de ese principio hay que esperar, en consecuencia, una interpretación de la tragedia del hombre en los *Manuscritos* sobre la base del análisis de la tragedia en *El Capital*.

El modo en que voy a abordar esta problemática es el siguiente: en *El Capital* el hombre no tiene otra salida que la de la muerte. La exaltación de su rol social como productor de valor destruye la existencia individual del hombre. Pero en el proceso de

descender desde *El Capital* hasta los *Manuscritos* es posible pasar de la existencia abstracta del hombre como simple trabajador a la existencia del trabajador en cuanto que es hombre. Ya que, en calidad de hombre, cuenta con la posibilidad de cambiar el proceso histórico de su aniquilamiento tras suprimir las condiciones de vida que lo oprimen.

3.2 Análisis de lo trágico en *El Capital*

De acuerdo con Harvey (2014), en el libro primero de *El Capital*, Marx toma los temas y teorías de la economía política clásica y se pregunta qué tipo de mundo surge cuando se consigue poner en práctica la visión liberal del mercado de funcionamiento perfecto, libertad personal, derecho de propiedad y libre comercio (p. 27). Lo que muestra Marx es que un mundo construido sobre los principios del *laissez-faire* da lugar a una creciente acumulación de riqueza en un polo y una creciente acumulación de miseria en el otro. Y ¿quién querría construir un mundo que siguiera la visión liberal del mercado? La respuesta es obvia: la clase capitalista.

En el análisis de Marx el marco político y legal del modo de producción capitalista está estrictamente definido por los derechos de propiedad privada que ejercen los sujetos jurídicos sobre las mercancías y que comercian con ellas en condiciones no coercitivas. Por este motivo el punto de partida de Marx (2011) en *El Capital* es la mercancía: “[l]a riqueza de las sociedades en que impera el régimen capitalista de producción se nos aparece (*Erscheinen*) como un inmenso arsenal de mercancías y la mercancía como su *forma elemental*” (p. 3).

La elección del verbo ‘aparecer’ (*Erscheinen*) señala que bajo esta apariencia hay algo más. Y, así como el propio Hamlet dice respecto de sí mismo: “yo no sé de pareceres” (*Hamlet*, I, ii, p. 295); y Yago, el irónico personaje de *Otelo*, confiesa a Rodrigo su verdadera naturaleza: “y es que no soy lo que parezco ser” (*Otelo*, I, i, p. 437); de manera similar, para Marx (2011) “el valor no lleva inscrito en la frente lo *que es*” (p. 39). Por eso, según Zeleny (1978), en el movimiento teórico desplegado por Marx para analizar la mercancía tiene lugar un movimiento escalonado de relaciones como el siguiente: por un lado, relaciones que operan en la esfera superficial aparential; por otro lado, relaciones en

la esencia de los procesos sociales; y, finalmente, relaciones entre la esencia y la apariencia. Así, pues, cuando se aplican estas relaciones a la mercancía, se revela que, de la esfera aparential a $R = b$ –donde a y b son mercancías que se relacionan cuantitativamente para intercambiarse–, Marx, primero, realiza un tránsito a la esfera esencial $S = P$ –donde S es la mercancía y P el valor–, y, después, a la esfera determinante a $R = b$, que es la esfera de la producción –donde el valor es R mientras a y b son mercancías– (p. 47).

Todo lo cual quiere decir que para Marx el valor es una relación que funge como mediador universal de los trabajos y los productos del trabajo, pero también como agente autónomo cuyo movimiento culmina con la independencia de los productos respecto de los productores. ¡En *El Capital* los obreros producen el instrumento de su propia dominación! (Harvey, 2014, p. 246). Y en este proceso de producción de los propios instrumentos de dominación, Marx muestra que el fetichismo –como el momento más sustancial de la transformación de personas y relaciones sociales en cosas–, es en realidad una relación social que se inscribe en la estructura del valor.

La economía política burguesa se detiene en la apariencia superficial del valor: en la magnitud del valor. Le corresponde a Marx, en cambio, la vía del descenso. De manera parecida a la novela de Lowry (2014) *Bajo el volcán*, en donde el Cónsul Geoffrey Firmin, tras perder la ilusión de la vida, dice: “permíteme hundirme aún más para que así pueda llegar a conocer la verdad” (p. 315) – y luego, tras saberse conocedor de su trágico abismo, que es la verdad de la muerte, la encara con afanoso placer: “[m]e encanta el infierno. Se me hace tarde para regresar a él. De hecho, voy corriendo, ya casi estoy de vuelta a él” (p. 341)–, Marx, en *El Capital*, hace su entrada –como quien va al infierno, dice en el prólogo a la *Contribución de la crítica de la economía política* (Marx, 2012, p. 180)– a la esfera de la circulación e intercambio de mercancías para revelar que el valor, así como su desarrollo progresivo de dinero y capital, es, en verdad, la forma de manifestación de un contenido: el trabajo abstracto y las relaciones sociales en que ese género de actividad se inscribe.

Este es el motivo por el que Marx subraya a cada rato la forma doble que encierra el trabajo productor de mercancías, y lo que lo lleva a distinguir a cada paso de su exposición el punto de vista material del punto de vista formal: la forma es la determinación social del producto y, en esa medida, el carácter esencial de cualquier realidad que le sirve de materia

o soporte. Por lo que, según esta determinación formal del valor, todo lo que existe en la sociedad capitalista tiende a ser una forma material para la incorporación de las relaciones sociales que aquella forma expresa y para la determinación social que aquella forma imprime. Por algo Marx (2011) dice en *El Capital* que “una sombra material acompaña el carácter social del trabajo” (p. 3).

En *El Capital* Marx examina la forma social del valor a partir de dos puntos de vista. Primero como representación, es decir, desde el contenido que se expresa en el valor. Lo que da lugar a una teoría de la apariencia social y de su conciencia, cuyas líneas maestras están recogidas en las reflexiones sobre el fetichismo de la mercancía. Para Marx el fetichismo es la forma que adopta el valor y, sólo en consecuencia, una forma mental que lo reproduce. No es, por tanto, un error de percepción. Es, en cambio, la necesidad implacable de la lógica mercantil: “es la forma bajo la cual se presentan los productos del trabajo tan pronto se crean en forma de mercancía” (p. 38). El fetichismo es parte integrante de la economía capitalista; es la consecuencia necesaria de la existencia social del valor; del carácter, forma o determinación específica de la mercancía; de su trabajo productor y de la sociedad que se basa en tal sistema de producción.

Después Marx examina la forma social del valor y su vínculo con la materia en que toma cuerpo. Esto hace que se aboque a una teoría del ser social de la realidad. Es en este aspecto de la forma social del valor donde la existencia física del hombre se vuelve una pura abstracción. En el fetichismo, en cambio, el valor se trastoca, es decir, se convierte en una propiedad del producto. En consecuencia, el hombre reproduce como real lo que en verdad es una inversión de lo real: la relación social entre personas se presenta como relación entre cosas, lo que da lugar a una mirada engañada y a la falsa conciencia.

Esto dice Marx de la abstracción del hombre que produce la forma social del valor:

[...] si prescindimos del valor de uso de las mercancías éstas sólo conservan una cualidad: la de ser productos del trabajo. Pero no productos de un trabajo real y concreto [...] Con el carácter útil de los productos del trabajo, desaparecerá el carácter útil de los trabajos que representan y desaparecerán también, por tanto, las diversas formas concretas de esos trabajos, que dejarán de distinguirse unos de otros para reducirse todos ellos al mismo trabajo humano, al trabajo abstracto (Marx, 2011, p. 6).

¿Cuál es el residuo de los productos así considerados? Marx continúa diciendo que:

[e]s la misma materialidad espectral, un simple coágulo de trabajo humano indistinto, es decir, de empleo de fuerza humana de trabajo, sin atender para nada a la forma en que este trabajo se emplee. Estos objetos sólo nos dicen que en su producción se ha invertido fuerza humana de trabajo, se ha acumulado trabajo humano. Pues bien, considerados como cristalizaciones de esta sustancia social común a todos ellos, estos objetos son valores, valores-mercancías (Marx, 2011, p. 6).

Así, pues, las mercancías son valores, o mejor, son valores fijados por el trabajo abstracto. Y Marx llama trabajo abstracto a ese tipo general de trabajo que contrasta con los trabajos concretos que producen valores de uso concreto. El trabajo abstracto es una abstracción producida por la generalización de los intercambios de las mercancías que tienen lugar en el capitalismo. Pero no hay que olvidar que el aspecto abstracto del trabajo queda unificado con el aspecto concreto en el acto unitario del trabajo. Es por eso que Marx dice que “los valores de uso son el soporte material del valor” (p. 4).

Me explico: el vínculo entre la forma y la materia del valor se debe a que el valor, por ser inmaterial, no puede existir sin un medio de representación. La separación entre trabajo abstracto y trabajo concreto, en cambio, es una operación mental necesaria para postular que todo trabajo es fuerza de trabajo humana y, en ese sentido, es sustancia creadora del valor de las mercancías. Pero cuando Marx reduce a trabajo abstracto el trabajo concreto le arranca la vida al trabajo: el trabajo concreto se consume y, simultáneamente, arrastra al hombre a su desaparición. El trabajo abstracto es una forma de disolución del hombre por cuanto agota la vida en la indiferencia productiva para alcanzar un propósito definido, a saber: explicar el valor contenido en las mercancías como una simple gelatina de trabajo humano indiferenciado, ya que eso hace a todos los productos conmensurables.

En la equivalencia de las mercancías Marx descubre una objetividad fantasmagórica: la sustancia creadora de valor. Pero el conocimiento de esta exige que Marx sacrifique al hombre real, que al objetivar su trabajo en una forma coagulada, acentúa su tragicidad al trasmudar su vida por la de la mercancía. En *Bajo el volcán* Lowry (2014) pinta admirablemente la agonía que debe padecer el Cónsul Firmin para acceder al

conocimiento de que únicamente su muerte puede salvarlo de sí mismo: permíteme sufrir de verdad –dice el Cónsul– “devuélveme el conocimiento de los Misterios que he traicionado y perdido [...] ¡Destruye el mundo! –clamó desde lo profundo de su corazón” (p. 315). Y Marx en *El Capital* parece replicar: ¡Contra la muerte, la batalla de la supervivencia del hombre está perdida! Pero con su perdición el misticismo de las mercancías se esfumó: ellas son materialización general de trabajo humano abstracto.

La vida de la mercancía es su modo de ser, que es la forma valor, el cual se impone a la fuerza en las relaciones de intercambio a través de la equivalencia y la cuantificabilidad del valor de cambio. De esta manera, el valor de cambio encubre objetivamente el carácter social del trabajo, en vez de ponerlo al descubierto. Pero tras este ocultamiento hay algo más: a la forma del valor no le basta ocultar el carácter social del trabajo; a ella, además, le gusta imprimir su determinación social en la realidad que le sirve de soporte, lo que produce que lo social fundante se invierta, es decir, que lo social se cosifique y que lo material se personalice. Y cuando esto ocurre los valores de uso de las mercancías adquieren funciones sociales, que de suyo –claro está– no le pertenecen. Precisamente la expresión ‘la vida de la mercancía’ hace referencia a la manifestación de capacidades por parte del valor que se erigen a costa del sacrificio de las competencias humanas del hombre en el capitalismo.

Ahora bien, yo creo que la vida de la mercancía que Marx examina en *El Capital* guarda cierta relación con las intimaciones de muerte que se hacen sentir en la novela *La muerte en Venecia* de Thomas Mann (2015). Me explico: en el escritor aburguesado Gustav Aschenbach se insinúan desde muy pronto avisos trágicos. Aschenbach inicia un paseo esperando un tranvía junto al cementerio, lo que no es algo cotidiano y corriente. Durante su espera ve salir del pórtico a un hombre que enseguida atrae su atención y le da una sensación fantasmal. Ese encuentro es el resorte que dispara al protagonista hacia lo ignoto de la aventura.

Durante el viaje a Venecia una nueva aparición fantasmal prefigura su propio destino: un viejo que, a primera vista, confundió por su conducta por un joven entre otros, se revela enseguida por un anciano que carece de dignidad. Más adelante, enamorado del adolescente polaco, Aschenbach se dejará teñir el pelo y arreglar la cara por un barbero

diligente, lo que no es sino un espejo perverso que distorsiona y exagera su fisonomía física y moral. Ya en Venecia, la góndola negra que lo transporta al hotel, hace pensar al viajero en el ataúd y en el último viaje silencioso, en clara referencia a lo que vendrá después: la contaminación y la epidemia que agotarán sus fuerzas y que valen como símbolos de su caída. La muerte de Aschenbach es un proceso en el cual la vida razonable del burgués es derrumbada violentamente por la exaltación estética encarnada en el escenario de su propia alma, y que, al final –tras vencer una resistencia surgida de las profundidades de su espíritu–, deja tras de sí, “asolado y deshecho, el edificio entero de su existencia y la cultura de su vida” (p. 110).

Junto a estos símbolos que usa Mann en *La Muerte en Venecia*, Marx en *El Capital* insinúa que la mercancía es una fuerza que desborda sobremanera el tipo de trabajo que la produce, esto es, el trabajo abstracto; pero la mercancía no sólo excede ese clase de trabajo, sino que también deforma la imagen del hombre que ese mismo trabajo expresa, a saber: el gasto de trabajo humano pura y simplemente; sólo que esta deformación no es ya una consecuencia directa de la mercancía, sino mediata, pues es la sustancia que crea el valor de la mercancía la que se desentiende como tal del hombre concreto. A este respecto, Marx (2011) dice que en la sociedad burguesa al trabajo humano le ocurre lo mismo que al hombre, “que como tal *hombre* no es apenas nada [...]” (p. 11). Y que el hombre es nada se debe a que la corriente de su vida en el capitalismo lleva anticipada la muerte infalible, porque, como piensa Marx, el obrero pertenece al capital aún antes de venderse al capitalista.

Como valor, la mercancía es algo que interesa por el simple hecho de que se vende y se compra. Pero Marx descubre que en la mercancía existe una secreta afinidad entre el modo de vida del hombre y lo que produce, esto es, entre la producción material y lo que el hombre es. En el capitalismo la forma social del trabajo crea el valor de cambio como forma de valor de la mercancía. La mercancía oculta el trabajo abstracto, y este, a la vez, al hombre concreto. Por eso, desde el punto de vista de la mercancía, el valor es todo y el hombre es nada. La defunción del trabajo abstracto la expide la mercancía a través de la imposición de la ley del valor. Al respecto, este proceso se puede describir como sigue.

En la sociedad burguesa rige una socialidad privada. El trabajo privado que se valida como social en el cambio es el trabajo abstracto. El trabajo abstracto es la sustancia del valor del producto, que no debe confundirse con la magnitud de valor, que es la cantidad de ese mismo trabajo medido por su duración social y plasmado en el producto. Los depositarios de la socialidad privada son los productos que adquieren la forma de valor. Este valor no es una cantidad externa convencional, sino algo real inmanente. Para ser real el valor necesita encarnarse en una forma natural: el valor de uso. El producto, como unidad indisoluble de su componente material y de su componente social, es la mercancía. La unidad entre el elemento material y el formal convierte a la mercancía en un objeto físico-metafísico, sensible-suprasensible, y resulta de la objetivación de dos clases de trabajo: el útil, que es valor de uso, y el abstracto, que crea el valor.

Pero el valor no es autosuficiente: necesita el intercambio para relacionarse con las mercancías como sustancia común. En el intercambio las mercancías se tornan equivalentes. La equivalencia le concede a la relación cuantitativa del valor una función vital: para que los productos no mueran, el valor de cambio se convierte en el único lazo social que existe entre los productores de mercancías. El valor encerrado en el continuo intercambio de productos se constituye así en el sujeto socializador de la sociedad burguesa.

A raíz de esto pasan dos cosas. 1) La mercancía se desentiende del trabajo del que brota su valor. El desarrollo de la forma-dinero explica de manera admirable esta cuestión. Para Marx la forma-dinero aparece idealmente en el momento en que la relación de valor requiere la presencia de un equivalente general: la mercancía-dinero. La forma-dinero se convierte en una forma desarrollada del valor debido a que borra de modo gradual la sustancia creadora de valor, esto es, el trabajo abstracto, que en la forma simple del valor desempeña el papel claro y distinto de ser sustrato común de valor: x mercancía A = y mercancía B.

2) Cuando el trabajo abstracto se borra, la esfera del cambio cobra autonomía y el fetichismo de la mercancía se consume. En consecuencia, el hombre se doblega a una lógica social que se posiciona a sí misma como necesidad natural: la ley del valor. El hombre produce de manera indirecta su aniquilamiento tras diluirse en el trabajo abstracto:

como la mercancía borra este tipo de trabajo con el desarrollo del valor y su transformación en dinero, esta disolución produce de manera directa la muerte del hombre. En consecuencia, la relación del hombre con la producción es y se presenta como si fuera una relación de una cosa con otra, y la cualidad social que encarna el producto como si fuera una propiedad material sólo suya.

Esto quiere decir que en *El Capital* el hombre muere primero como ser concreto, en el trabajo abstracto, y, después, como fuerza indistinta de trabajo, en la forma valor. Pero hace falta que muera una vez más, esta vez en su personificación social como trabajador en la fábrica. La manera en que voy explicar este asunto es la siguiente: las contradicciones que interioriza la forma-dinero impulsan el trabajo de la acumulación; esto produce, de un lado, poseedores de mercancías y, de otro, meros poseedores de su fuerza de trabajo personal; cuando esa separación tiene lugar el trabajador da su vida a el capital, y, así, sacrificándose, trabaja sin interrupción: realizándose y ejercitándose, aunque sólo se ejercita –piensa Marx– trabajando (Marx, 2011, p. 124).

En la Sección Primera de *El Capital* Marx (2011) entiende el dinero como una mercancía, o sea, como un objeto externo que puede convertirse en propiedad privada de cualquiera. Obsérvese que aquí Marx hace eco de la tercera peculiaridad de la forma-dinero revelada en el apartado sobre el valor relativo y equivalente²¹, esto es, que “*el trabajo privado reviste la forma de su antítesis, o sea, del trabajo en forma directamente social*” (p. 25). Pero, dado ese paso, Marx, piensa Harvey (2010), invierte la relación lógica entre dinero y trabajo –cuando el problema era la implicación de actividades privadas en la producción del equivalente universal–, y, ahora, advierte que personas privadas pueden apropiarse del equivalente universal para sus propios propósitos privados (p. 77). De este modo, se comienza a ver la posibilidad de la concentración de poder privado en forma monetaria.

²¹ Recuérdese que para Marx (2011) el proceso de intercambio de mercancías encierra relaciones contradictorias mutuamente excluyentes, y que, por eso, en la forma de valor relativa y equivalente, se señalan tres peculiaridades de esta última: En primer lugar, que su valor de uso se convierte en la forma aparente de su opuesto, el valor; en segundo lugar, que el trabajo concreto se convierte en la forma aparente de su opuesto, el trabajo humano abstracto; y tercero, que el trabajo privado cobra la forma de su opuesto, es decir, de trabajo en su forma social (pp. 23-25).

El poder social asociado al dinero impulsa el trabajo de acumular valor. Pero, para que esto sea posible, debe existir una forma de circulación a la que el dinero entre para obtener más dinero. En el la Sección Segunda de *El Capital* Marx (2011) ofrece la fórmula general del capital: D-M-D (cfr. p. 103). Esta forma de circulación tiene como finalidad el dinero, no las mercancías. El dinero final, claro está, debe ser mayor del que se tiene al comienzo de la circulación. En cambio, si el objetivo es procurarse otros valores de uso mediante el intercambio de mercancías, aunque medie el dinero, la fórmula es: M-D-M.

Pero el capital surge cuando se pone dinero en circulación a fin de obtener más dinero²². El capital es un proceso, no una cosa fija; concretamente es –piensa Harvey (2010)– circulación de valores: “[e]sos valores están coagulados en distintas cosas en diversos momentos del proceso: en el primer momento, como dinero, y luego como mercancía antes de volver de nuevo a la forma-dinero” (p. 93).

Esto plantea una pregunta: ¿de dónde proviene esa mayor cantidad de valor-dinero? La respuesta de Marx es la plusvalía, definida como un incremento de valor: D-M-D’, donde $D' = D + \Delta D$. Pero para explicar la plusvalía hay que encontrar una mercancía con la capacidad de producir más valor que el suyo propio. En el apartado IV.3 de la Sección Segunda de *El Capital* Marx (2011) dice que esa mercancía es la fuerza de trabajo.

Pero, para poder obtener valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tiene que ser tan afortunado que, “dentro de la órbita de circulación, en el mercado descubra una mercancía cuyo *valor de uso* posea la peregrina cualidad de ser *fuerza de valor*, cuyo consumo efectivo fuese, pues, al propio tiempo, *materialización de trabajo*, y, por tanto, *creación de valor* (Marx, 2011, p. 121).

Para Marx el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía específica: la fuerza de trabajo. “Entendemos por *capacidad de trabajo* el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente del hombre y que éste pone en acción al producir valor de uso [...]” (p. 121). Ahora bien, para que la

²² El argumento de *El Capital* hasta el momento de la cristalización de capital, que es propiamente el asunto que me interesa aquí subrayar, puede resumirse de la siguiente manera: la proliferación del intercambio de mercancías conduce necesariamente al ascenso de la forma-dinero, y la contradicción interna de esa forma lleva necesariamente al ascenso de la forma capitalista de circulación, en la que el dinero se utiliza para obtener más dinero. En este momento de *El Capital* Marx muestra por primera vez la cristalización de capital a partir de la circulación de mercancías mediada por las contradicciones de la forma-dinero.

fuerza de trabajo pueda ser una mercancía, ella debe tener ciertas características. Primera, que el poseedor de la fuerza de trabajo sea “*libre propietario* de su capacidad de trabajo, de su persona” (p. 121). Así, pues, el trabajador pone a disposición del comprador sólo pasajeramente, por un determinado tiempo, una mercancía cuyo uso cede, “sin renunciar, por tanto, a *su propiedad*, aunque ceda a otro su disfrute” (p. 121).

El capitalista, según esto, no llega a poseer al trabajador, pero sí su capacidad para trabajar y producir valor durante cierto tiempo.

La segunda condición esencial que ha de darse para que el poseedor de dinero encuentre en el mercado la *fuerza de trabajo como una mercancía*, es que su poseedor, no pudiendo vender *mercancías* en que su trabajo se materialice, *se vea obligado* a vender *como una mercancía su propia fuerza de trabajo*, identificada con su corporeidad vida (Marx, 2011, p. 122).

Todo lo cual quiere decir, en otras palabras, que los trabajadores no están en condiciones de trabajar para sí mismos.

Para convertir el *dinero* en *capital*, el poseedor de dinero tiene, pues, que encontrarse en el *mercado*, *entre las mercancías*, con el *obrero libre*; *libre* en un doble sentido, pues de una parte ha de poder disponer libremente de su fuerza de trabajo como de *su propia mercancía*, y, de otra parte, no ha de tener otras mercancías para ofrecer en venta; ha de hallarse, pues, suelto, escotero y libre de todos los *objetos* necesarios para realizar por cuenta propia su fuerza de trabajo (Marx, 2011, p. 122).

El trabajador es tal porque se ve privado de acceso a los medios de producción. En función de esto, “[e]l comprador de la fuerza de trabajo la consume haciendo *trabajar* a su vendedor. Éste se convierte así en fuerza de trabajo *en acción*, en obrero, lo que antes sólo era *en potencia*” (p. 130). El hecho de que “[e]l capital sólo surge allí donde el poseedor de medios de producción y de vida encuentra en el mercado al *obrero libre* como vendedor de su fuerza de trabajo” (p. 123), demuestra, según Marx, algo indiscutible, a saber:

que la naturaleza no produce, de una parte, poseedores de dinero o de mercancías, y de otra parte simples poseedores de sus fuerzas personales de trabajo. Este estado de cosas no es, evidentemente, obra de la *historia natural*, ni es tampoco un estado de cosas *social* común a todas las épocas de la historia. Es, indudablemente, el fruto de un desarrollo histórico precedente [...] en el campo de la producción social (Marx, 2011, pp. 122-123).

La fuerza de trabajo es una mercancía particular. Es la única mercancía que tiene la capacidad de crear valor. Es el tiempo socialmente necesario de los trabajadores el que queda coagulado en las mercancías, y son los trabajadores los que venden su fuerza de trabajo a los capitalistas. Estos, a su vez, utilizan esa fuerza de trabajo para la producción de plusvalía. No obstante, Marx observa que la forma en que circula la fuerza de trabajo es M-D-M²³: “el *valor de la fuerza de trabajo* es el *valor de los medios de vida necesarios* para asegurar la subsistencia de su poseedor” (p. 124). Mientras que el capitalista opera en un circuito D-M-D’. Lo que quiere decir que uno y otro juzgan con reglas distintas su respectiva situación. Al trabajador le interesan los valores de uso. En cambio, al capitalista le importa obtener plusvalía a partir del intercambio de equivalentes.

En el circuito D-M-D “el *valor de la fuerza de trabajo* se reduce al *valor de una determinada suma de medios de vida*” (p. 125). Pero con respecto al circuito D-M-D’ en el que se mueven los capitalistas, Marx comenta: “*Qué valor de uso* obtiene aquél a cambio del dinero que abona es lo que ha de revelar el *consumo* efectivo de la mercancía, el *proceso de consumo de la fuerza de trabajo*” (p. 128). Y a continuación dice:

el *proceso de consumo de la fuerza de trabajo* es, al mismo tiempo, el *proceso de producción de la mercancía y de la plusvalía*. El consumo de la fuerza de trabajo, al igual que el consumo de cualquier otra mercancía, se opera *al margen del mercado* o de la *órbita de la circulación* (Marx, 2011, p. 128).

Por eso –piensa Marx– es necesario efectuar un cambio de perspectiva:

[...] hemos de abandonar esta ruidosa escena, situada en la superficie y a la vista de todos, para trasladarnos, siguiendo los pasos del poseedor de dinero y del poseedor de la fuerza de trabajo, al *taller oculto de la producción*, en cuya puerta hay un cartel que dice: “No admittance except on business”. En este taller, veremos no sólo *cómo el capital produce*, sino también *cómo se produce él mismo*, el capital. Y se nos revelará definitivamente el *secreto de la producción de la plusvalía* (Marx, 2011, p. 128).

²³ Eso quiere decir que el costo de la fuerza de trabajo es igual al costo de la reproducción o conservación del obrero. Ahora bien, para su conservación, el trabajador necesita una cierta suma de medios de vida. Por tanto, dice Marx (2011), “el tiempo de trabajo necesario para producir la fuerza de trabajo viene a reducirse al tiempo de trabajo necesario para la producción de estos medios de vida” (p. 124). Por tanto, “la suma de víveres y medios de vida habrá de ser por fuerza suficiente para mantener al individuo trabajador en su estado normal de vida y de trabajo” (p. 124). Pero el volumen de las llamadas necesidades naturales son de suyo un producto histórico y, por eso mismo, su valoración encierra, pues, “un elemento histórico moral” (p. 124).

El paso en el argumento supone una consideración de la producción que tiene lugar en la fábrica. Al hacer tal cosa, dice Marx, “parece como si cambiase algo la fisonomía de los *personajes* de nuestro drama” (p. 129). ¿Por qué? Esto responde Marx:

el antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en *capitalista*, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en *obrero suyo*; aquél, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la *curtan* (Marx, 2011, p. 129).

Marx distingue el proceso de trabajo del proceso de valorización del trabajo. Este último, dice, no es más que la forma social concreta que el trabajo reviste (cfr. p. 130). En opinión de Marx, el proceso de trabajo es natural y humano y, como tal, es un intercambio entre el hombre y la naturaleza.

El hombre se enfrenta como un poder natural con la materia de la naturaleza [...] pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad [...] Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina (Marx, 2011, p. 130).

Pero en la forma capitalista del proceso de trabajo el hombre no desarrolla sus propias potencias, sino que cae prisionero de ellas. Este proceso desemboca en el dominio del producto sobre el hombre.

Retomemos a nuestro *capitalista in spe*. Le habíamos dejado en el mercado de mercancías, comprando todos los elementos necesarios para un proceso de trabajo: los *elementos materiales* o *medios de producción* y los *elementos personales*, o sea *la fuerza de trabajo* (Marx, 2011, p. 136).

El capitalista se dispone a consumir la mercancía que ha comprado, la fuerza de trabajo; es decir, “hace que su poseedor, o sea, *el obrero*, *consume trabajando* los medios de producción” (p. 137). Este consumo tiene –por utilizar la expresión de Harvey (2014)– “dos cláusulas especiales” (p. 121): el obrero, dice Marx (2011), “trabaja *bajo el control del capitalista*, a quien su trabajo pertenece” (p. 137). Pero hay algo más: “*el producto es propiedad del capitalista* y no del productor directo, es decir, del obrero” (p. 137). Estas dos condiciones permiten, por un lado, que “[d]esde el instante en que pisa el taller del capitalista, el *valor de uso* de su fuerza de trabajo, y por tanto su uso, o sea, *el trabajo*, le

pertenece a éste” (p. 137). Por otro lado, permiten al capitalista organizar la producción para valorizar el valor:

[para] producir una *mercancía cuyo valor cubra y rebase la suma de valores de las mercancías invertidas en su producción*, es decir, de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, por los que *adelantó* su buen dinero en el mercado de mercancías. No le basta con producir un *valor de uso*; no, él quiere producir una *mercancía*, no sólo un valor de uso, sino un valor; y tampoco se contenta con un *valor* puro y simple, sino que aspira a una *plusvalía*, a un *valor mayor* (Marx, 2011, p. 138).

Crear plusvalor es lo que el capitalista tiene que hacer para obtener beneficio; ese es precisamente su propósito consciente: producir mercancías con mayor valor que el de las compradas al principio²⁴. Y todo ese proceso –dice Marx–, “la transformación de dinero en capital, se opera *en* la órbita de la circulación y *no* se opera en ella” (p. 145). Se opera por medio de la circulación, pues está condicionado por la compra de fuerza de trabajo en el mercado de mercancías. No se opera en la circulación, “pues este proceso no hace más que iniciar el *proceso de valorización*, cuyo centro reside en la *órbita de la producción*” (pp. 145-146). Al transformar el dinero en mercancías –concluye Marx– el capital es capaz

[...] de incorporar a la materialidad muerta [...] la fuerza de trabajo viva, [con lo que] el capitalista transforma el *valor*, el trabajo pretérito, materializado, muerto, en *capital*, en *valor que se valoriza a sí mismo*, en una especie de monstruo animado que rompe a “trabajar” como si encerrase un alma en su cuerpo (Marx, 2011, p. 146).

¿No debería ser el valor del producto una suma de todos los valores anticipados? Y Marx responde: ¡No! “Lo que dice Marx es que los capitalistas no pueden mantener todo el sistema apelando a la virtud, la moralidad o la benevolencia [...]” (Harvey, 2014, p. 125). Su papel social es simplemente obtener plusvalor. Por eso el capitalista, cuando paga el valor de la fuerza de trabajo, está pagando solamente el valor de las mercancías necesarias para reproducir al trabajador con un nivel de vida determinado.

²⁴ Así como la mercancía –dice Marx (2011)– “es unidad de *valor de uso* y *valor*, su *proceso de producción* tiene necesariamente que *englobar dos cosas: un proceso de producción y un proceso de creación de valor*” (p. 138). En esta nueva unidad entre el proceso de trabajo y el proceso de creación de valor reside justamente el beneficio, que es lo que le interesa obtener al capitalista.

El que para alimentar y mantener en pie la fuerza de trabajo durante veinticuatro horas haga falta *media jornada de trabajo*, no quiere decir, ni mucho menos, que el obrero no pueda *trabajar durante una jornada entera*. El *valor* de la fuerza de trabajo y su *valorización* en el proceso de trabajo son, por tanto, dos factores completamente distintos. Al comprar la fuerza de trabajo, el capitalista no perdía de vista esta *diferencia de valor* (Marx, 2011, p. 144).

Para Marx existe una distinción fundamental entre lo que los trabajadores reciben y lo que crean. El plusvalor resulta de la diferencia “entre el valor que el trabajo coagula en las mercancías a lo largo de la jornada de trabajo, y el que el trabajador recibe como pago por ceder al capitalista su fuerza de trabajo como mercancía” (Harvey, 2014, p. 125). Esto permite suponer que el capitalista paga el valor de la fuerza de trabajo y la aprovecha para apropiarse como plusvalor de la diferencia entre lo que el obrero recibe y el valor de lo que produce. Debido a que el capitalista controla lo que el trabajador hace en la fábrica, y lo que produce, esa diferencia se puede mantener.

El resultado de todo esto es para Marx la forma capitalista de la producción de mercancías:

como unidad de proceso de trabajo y proceso de creación de valor, el proceso de producción es un proceso de producción de mercancías; como unidad de proceso de trabajo y de proceso de valorización, el proceso de producción es un proceso de producción capitalista (Marx, 2011, p. 147).

Como cabe esperar a estas alturas del análisis de Marx, el producto del trabajo asalariado en un modo de producción capitalista es tal que, como cualquier otro comprador, el capitalista procura extraer la mayor utilidad posible del valor de uso de su mercancía.

Como capitalista, él no es más que capital personificado. Su alma es el alma de el capital. Y el capital no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía, de absorber [...] la mayor masa posible de trabajo excedente. El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el que el capitalista *consume* la fuerza de trabajo que compró (Marx, 2011, pp. 178-179)

En este sentido, el capitalista mantiene su derecho como comprador cuando trata de alargar la jornada de trabajo. Así se explica, dice Marx (2011), “que nos encontremos con jornadas de trabajo de 8, 10, 12, 14, 16 y 18 horas, es decir de la más variada duración” (p.

178). De igual manera, el obrero no hace sino afirmar su derecho cuando pugna por limitar la jornada de trabajo a una determinada duración considerada normal. Justamente esto es lo que dice la voz del obrero que había enmudecido en medio del tráfago del proceso de producción: “lo que para ti es explotación de un capital, es para mí estrujamiento de energías” (p. 179).

Ahora bien, este estrujamiento de energías del trabajador es la condición fundamental socialmente necesaria para la supervivencia y mantenimiento del modo de producción capitalista. La razón es esta: al alargar la jornada de trabajo, la producción capitalista que es, en sustancia, producción de plusvalía, o sea, absorción de trabajo excedente, no conduce –observa Marx– solamente al empobrecimiento de la fuerza humana de trabajo, sino que produce, además, “*la extenuación y la muerte prematura de la misma fuerza de trabajo*” (p. 208). Esta muerte es precisamente la tragedia del hombre en *El Capital*: la corporeidad del obrero –separada de sus propios medios de objetivación y realización–, que en la jornada de trabajo “*realiza su valor de cambio y enajena su valor de uso*” (p. 144), es objeto de un deterioro “físico y moral” que le impone el valor, el cual no tiene reparos en “*abreviar la vida de la fuerza de trabajo*” para desfalcarse su fertilidad; y, por eso, “*alarga el tiempo de producción del obrero durante cierto plazo a costa de acortar la duración de su vida*” (p. 208).

3. 3 Análisis de lo trágico en los *Manuscritos*

Marx (2014) describe en los *Manuscritos* lo que sucede cuando la relación de poder entre capital y trabajo es tan desequilibrada que los trabajadores se ven reducidos a la degradación:

[e]l ser *ajeno* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, al que se dedica el servicio del trabajo y a cuyo goce va el producto del trabajo sólo puede ser el *hombre* mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, sino que se enfrenta a él como un poder ajeno, esto sólo puede producirse porque pertenece a *otro hombre que no es el trabajador*. Si su actividad es un tormento para él debe ser fuente de goce y de placer para otro. No los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo puede ser este poder ajeno sobre los hombres (Marx, 2014, p. 114).

Para Marx la relación del trabajador consigo mismo se realiza a través de su relación con el ser ajeno. Este otro hombre, ajeno al obrero, poderoso e independiente, es, a la vez, dueño del productor y de su producto. Esta relación del trabajador con el capitalista hace que el obrero se relacione, por tanto, “con su propia actividad como con una actividad que no es libre [...], como actividad al servicio y bajo el dominio, la coerción y el yugo de otro hombre” (p. 114). El problema de cómo el dueño del trabajo se apodera del trabajador revela algo importante sobre la tragedia del hombre en los *Manuscritos*: sólo la realidad del hombre –ni los dioses ni la naturaleza– puede provocar su propia tragicidad. Expongamos pues, cómo es la realidad de la vida de los trabajadores en los *Manuscritos*.

En el Primer Manuscrito el punto de partida de Marx es la economía política, o mejor, los presupuestos de la economía política; “hemos aceptado su terminología y sus leyes” –dice Marx–, a saber: “[que] la economía política parte del trabajo como el alma verdadera de la producción [...]” (pp. 103, 116). Pero Marx señala que bajo la apariencia superficial de la economía política hay otra cosa, pues ella –dice– “[...] no explica nada; simplemente difiere la cuestión a una distancia gris y nebulosa” (p. 104). Es más: “así como la teología explica el origen del mal por la caída del hombre; [la economía política] afirma como hecho histórico lo que debería explicar” (p. 104)

¿Qué cuestión es esta? Y Marx responde: “*la economía política oculta la enajenación en la naturaleza del trabajo en tanto que no examina la relación directa entre el trabajador (trabajo) y la producción*” (p. 107). La relación directa del trabajo con sus productos es la relación del trabajador con los objetos de su producción. El capitalismo inválida esta relación directa y la sustituye por otra: la relación de los propietarios con los objetos de producción y la producción misma. Cuando esto ocurre, el trabajador y el propietario se enfrentan en una relación social hostil a raíz del lugar que ambos ocupan en la producción.

El trabajo produce, ciertamente, maravillas para los ricos, pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero también cabañas para el trabajador. Produce belleza, pero deformidad para el trabajador. Sustituye al trabajo por la maquinaria, pero desplaza a algunos trabajadores hacia un tipo bárbaro de trabajo y convierte a los demás en máquinas. Produce inteligencia, pero también estupidez y cretinismo para los trabajadores (Marx, p. 107).

¿Cómo podría el trabajo producir una relación de oposición con semejantes características? Y Marx dice: siempre que “el trabajo es invalidado hasta morir de hambre” (p. 105). Es decir, cuando

la objetivación constituye en tal medida una pérdida del objeto que el trabajador se ve privado de las cosas más esenciales, no sólo de la vida sino también del trabajo. El trabajo mismo se convierte en un objeto que puede adquirir sólo mediante el mayor esfuerzo y con interrupciones imprevisibles. La apropiación del objeto se manifiesta hasta tal punto como enajenación que cuanto mayor sea el número de objetos que produzca el trabajador menos puede poseer y más cae bajo el dominio de su producto, del capital (Marx, 2014, p. 105).

La enajenación del trabajo la constituye el hecho de que el trabajo es externo al trabajador, que no es parte de su naturaleza, y que, en consecuencia, no se realiza en su trabajo sino que se niega. Esto hace que el obrero experimente una sensación “de malestar más que de bienestar, [pues] no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido” (p. 108). Para Marx el hombre se enajena de su trabajo en la actividad práctica, cuando su relación con el producto del trabajo es la de un objeto ajeno que lo domina: es la enajenación de la cosa; y cuando la relación del trabajador con su propia actividad es también algo ajeno y que no le pertenece: es la auto-enajenación (cfr. p. 109). Esta genera que el obrero padezca

la actividad como sufrimiento (pasividad), la fuerza como debilidad, la creación como castración, la energía *personal* física y mental del trabajador, su vida personal (¿qué es la vida sino actividad?) como una actividad dirigida contra él mismo, independiente de él y que no le pertenece (Marx, 2014, p. 109).

Según Marx el resultado de la auto-enajenación es que “cada hombre considera a los demás hombres según las normas y las relaciones en las que se encuentra colocado como trabajador” (p. 113). En la relación práctica del hombre con sus semejantes, así como el productor enajena su propia actividad, confiere al extraño una actividad que no es la suya.

[...] mediante el trabajo enajenado el trabajador crea la relación de otro hombre, que no trabaja y está fuera del proceso del trabajo, con este trabajo. La relación del trabajador con el trabajo produce también la relación del capitalista (o como se quiera llamar al dueño del trabajo) con el trabajo. La *propiedad privada* es, pues, el producto, el resultado necesario, del *trabajo enajenado*, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo (Marx, 2014, p. 115).

En *Otelo* de Shakespeare, el moro, cuando los celos se adueñan de él, exclama a Yago: “¡Prueba palpable exijo!” (*Otelo*, III, iii, 499). Otelo, que tiene dudas acerca de la fidelidad de su esposa, anhela contar con una prueba no de la fidelidad, sino de la infidelidad, pues únicamente la prueba que lo ratifique en su idea, mas no la que permita desmentirla, es capaz de sellar la duda. Esa es su única ambición. Bien sabe Yago que al celoso cualquier minucia le sirve por ese motivo de prueba. Lo que le brinda es el pañuelo que el moro regalará a Desdémona. El pañuelo adquiere así un poder destructivo sobre el hombre, y trágico porque es el mismo hombre quien se lo concede. Buscando refugio en el pañuelo, Otelo encuentra la prueba fehaciente de la infidelidad de la esposa, por más que dicha cesión no fuera sino de un gesto amoroso de ella hacia él. Porque cuando Desdémona se desprende del pañuelo lo hace con la intención de aliviar un dolor de cabeza de Otelo. De modo que el pañuelo adquiere carácter de emblema práctico respecto a un momento específico del trágico destino de Desdémona: sin saberlo, desencadena con él lo que intentaba calmar, los celos del moro.

En Marx la propiedad privada es, por una parte, el producto del trabajo enajenado y, por otra –como el pañuelo en *Otelo*–, el medio práctico a través del cual se enajena el trabajo, “la *realización de esta enajenación*” (p. 115). Como medio práctico, la propiedad privada destruye la humanidad del hombre, ya que arrastra la vida humana a la existencia abstracta del hombre como simple trabajador (cfr. p. 121). En tanto obrero, su actividad práctica aparece como enajenación: “la actividad personal como actividad para otro y de otro, la vida como el sacrificio de la vida y la producción del objeto como pérdida del objeto a un poder ajeno, a un hombre ajeno” (p. 118).

La tragedia del hombre en los *Manuscritos* se deriva del concepto del trabajo enajenado, y se resume, por eso, en la propiedad privada y su relación con la naturaleza humana. Esto dice Marx: “la economía política parte del trabajo como alma verdadera de la producción y luego no atribuye nada al trabajo y todo a la propiedad privada” (p. 116). La razón es esta: en el capitalismo, el trabajador se convierte en esclavo del objeto, y “el objeto le permite existir, primero como *trabajador* y después como *sujeto físico*” (p. 106). Pero “sólo puede mantenerse como *sujeto físico* en tanto que sea *trabajador* ya que sólo como *sujeto físico* es un trabajador” (p. 107).

La enajenación del trabajador en su objeto se expresa de acuerdo con las leyes de la economía política:

cuanto más produce el trabajador menos tiene para consumir; cuanto más valor crea más se desvaloriza él mismo; cuanto más refinado es su producto más vulgar y desgraciado es el trabajador; cuanto más civilizado es el producto más bárbaro es el trabajador; cuanto más poderosa es la obra más débil es el trabajador; cuanta mayor inteligencia manifieste su obra más declina en inteligencia el trabajador y se convierte en esclavo de la naturaleza (Marx, 2014, p. 107).

Esta situación genera que el trabajador, como dice Marx, “sólo se siente a sus anchas, pues, en sus horas de ocio, mientras que en el trabajo se siente incómodo” (p. 108). El motivo de este malestar reside en que el trabajo no es voluntario sino forzado. “No es la satisfacción de una necesidad, sino sólo un *medio* para satisfacer otras necesidades” (p. 108). Además, su carácter es ajeno, lo que se demuestra en el hecho de que, “tan pronto como no hay una obligación física o de otra especie es evitado como una plaga” (p. 108). Por eso, “[e]l trabajo externo, el trabajo en que el hombre se enajena, es un trabajo que implica sacrificio y mortificación” (p. 108).

En relación con la propiedad privada, el valor del trabajador –como el del capital– varía de acuerdo con la oferta y la demanda, de modo que su existencia física, su vida –dice Marx–, “es considerada como una oferta de mercancías” (p. 119). Como mercancía, pues, el hombre es simplemente un trabajador.

Tan pronto como el capital –necesaria o voluntariamente– no existe ya para el trabajador, éste no existe para sí mismo; *no* tiene trabajo; *no* recibe salario y, como sólo existe como *trabajador* y no como *ser humano*, puede dejarse enterrar, morir de hambre, etc. (Marx, 2014, p. 119).

La propiedad privada, “ese monstruo engendrado en sí” (cfr. *Otelo*, III, iv, 509), nacida del trabajo enajenado del hombre, es la conclusión trágica de la cesión que el hombre hace de su vida como vida separada. En el “hombre separado”, piensa Marx (2014), “el trabajador es sólo un trabajador cuando existe como *capital* para sí y sólo existe como capital cuando el capital existe *para él*” (pp. 115, 119). De ahí la tragicidad del hombre: “la existencia del capital es *su* existencia, su vida, puesto que determina el contenido de su vida independientemente de él” (p. 119).

En este orden de ideas, para Marx la producción capitalista produce al hombre como mercancía; de acuerdo con ese papel, lo produce también “como un ser *mental* y *físicamente deshumanizado*” (p. 120). Pero hay más: la producción de objetos del trabajo humano como capital, disuelve toda característica natural y social del objeto, y en donde la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social, aparece como si no tuviera relación con su contenido real (cfr. p. 121). Eso explica que en los *Manuscritos* el hombre, al existir únicamente como trabajador, reduzca sus necesidades a las de mantenerse vivo como obrero: “a la necesidad de mantenerse *durante el trabajo* [...]” (p. 120). Pero mantenerse como trabajador es perjudicial, inmoral y frustrante, pues esclaviza al hombre. Por eso dice Marx que la economía política “no reconoce, pues, al trabajador desocupado, al trabajador en tanto que se encuentre fuera de esta relación de trabajo” (p. 119).

Ahora bien, como trabajador el hombre es ajeno; ni él mismo ni su producto le pertenecen. “Con la apariencia de un reconocimiento del hombre la economía política, cuyo principio es el trabajo, lleva a su conclusión lógica la negación del hombre” (p. 128). Pero el hombre no es negado sólo en la producción –como trabajador–; la propiedad privada, además, borra al obrero, o sea, su actividad productiva, y se convierte ella sola en forma activa, en sujeto de la existencia de la producción; mientras tanto el hombre, que es la esencia de la producción, pierde, cuando trabaja, su existencia propiamente humana. El trabajador, pues, inaugura la tragedia del hombre desde el momento en que, trabajando, desciende al nivel de mercancía –y de una mercancía miserable, dice Marx–; a la vez, su miseria aumenta con la fuerza y el volumen de su producción, puesto que su vida se desmorona (física y mentalmente) de manera progresiva a medida que concentra el capital en manos que no son las suyas.

3. 4 El potencial revolucionario de la tragedia

En *El Capital* los obreros como los capitalistas toman posiciones acordes con las leyes del intercambio. En este escenario, la tragedia del hombre se explica por el hecho de que los trabajadores se atienen precisamente a las leyes del intercambio de mercancías, al intercambio de equivalentes. El capitalista compra la fuerza de trabajo y, en cuanto

comprador, mantiene su derecho sobre una determinada cantidad de valor de uso que el trabajador debe entregarle. En el proceso de coagular valor en las mercancías los trabajadores son explotados en la jornada laboral, debido a que allí se ven reducidos a la degradación o incluso a una muerte temprana. En *El Capital* la tragedia del hombre tiene lugar en el plano de las categorías económicas, pues, recordemos que Marx se ocupa de papeles sociales, no de personas concretas. En este sentido, el obrero muere en la fábrica valorizando el valor, esto es, creando capital. En cambio, en los *Manuscritos* la realidad trágica de la vida de los trabajadores cobra más importancia que la personificación social de la que habla Marx en *El Capital*. En los *Manuscritos*, recordemos, el obrero parece cuando produce su propia enajenación, pues eso hace que del carácter de la producción brote un poder ajeno que lo domina, el capital.

Sin embargo, tanto en *El Capital* como en los *Manuscritos* Marx juzga que el destino del hombre en el capitalismo es el mismo: acabar siendo desbordado por acontecimientos por él provocados. En 1796 Goethe (2012) escribe su poema *El aprendiz de mago*, el cual, a mi juicio, describe sin titubeos la atmósfera agónica que experimenta el ser humano en el modo de producción burgués. En el poema de Goethe, el aprendiz, aprovechando la ausencia del maestro, pronuncia las frases de sortilegio para que los espíritus obedezcan sus órdenes y consigue que la escoba vaya al río y traiga agua en una vasija una y otra vez. Pero cuando quiere detener el encantamiento no lo consigue porque no recuerda la frase mágica correspondiente y provoca por tanto la inundación de la casa.

El poema puede considerarse como una tragedia para aquellos que provocan acontecimientos que no son capaces de controlar y acaban siendo desbordados por ellos. Así, pues, leído a la luz de Marx, el poema ejemplifica el problema que enfrenta la vida del hombre cuando no puede frenar el impulso del capital –que el mismo pone en movimiento– hacia la explotación desmedida de la fuerza de trabajo. ¿Cómo, entonces, nos lleva Marx a entender la tragedia del hombre en *El Capital* y en los *Manuscritos*? En ambos textos el hombre sucumbe ante sus propias creaciones: el valor, en *El Capital*, y la propiedad privada, en los *Manuscritos*. Pero en *El Capital*, la tragedia existe en la estructura, es decir, en las relaciones de producción; mientras que en los *Manuscritos*, la tragedia afecta la esencia del hombre, su acción vital productiva.

Las acciones de los hombres están condicionadas por la estructura. El concepto de estructura de Marx en *El Capital* comprende la dinámica, regulada y funcional de la reproducción económica. Se trata de la vinculación de las actividades económicas dirigidas hacia la satisfacción de las necesidades del sistema: bajo el capitalismo el plustrabajo se convierte en plusvalor, de manera que la producción de un excedente es un medio para que el capitalista obtenga plusvalor. Esto imprime cualidades particulares a la explotación capitalista, porque la acumulación de la forma-dinero no tiene límites. El trabajador se ve, pues, obligado a añadir tiempo de trabajo suplementario al tiempo de trabajo necesario para su propia conservación, a fin de producir los medios de subsistencia del propietario de los medios de producción. Pero las acciones de los hombres influyen también en la estructura²⁵. En la fórmula estructural del capital-dinero (D-M-D'), por ejemplo, las acciones del propietario del dinero, sin las cuales el crecimiento del valor no se produce, están determinadas por la estructura del capitalismo: obtener plusvalía. De no actuar así, el capitalista quedaría excluido del sistema. Porque el valor, antes que nada, es un proceso.

En los *Manuscritos* Marx crítica la perversión de la actividad productiva. El trabajo no es susceptible de ser gozado, porque es un trabajo forzado, enajenado, sin sentido, que transforma al hombre de manera negativa. La enajenación significa para Marx que el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo. Porque el mundo está separado del hombre, este lo experimenta de manera pasiva, receptivamente. Pero mientras que en *El Capital* la tragedia es una consigna teórica, en los *Manuscritos* la tragedia queda definida en la acción práctica de los hombres, o mejor, en la transformación inhumana de su actividad productiva: durante todo el proceso de objetivación, el hombre no existe más que bajo la forma de una objetividad en la cual encentra su propia esencia bajo la apariencia de una esencia extraña, no humana. La inhumanidad está representada por el modelo de la animalidad: las funciones humanas – piensa Marx (2014)– se ven reducidas a la condición animal (cfr. p. 109).

²⁵ Recuérdese, además de lo que Marx (2012) dice en la Tesis III sobre Feuerbach, a saber: que entre la actividad humana y las circunstancias existe una coincidencia (p. 36); lo que menciona nuestro autor en *La ideología alemana*: los hombres hacen las circunstancias en la misma medida que estas hacen a los hombres (Marx, 2012, p. 70).

Pero el hecho de que en los *Manuscritos* la objetivación de la esencia humana se afirme como la acción previa indispensable para la reapropiación de la esencia humana por el hombre, hace posible la afirmación real de la existencia del hombre; lo que no pasa ya en *El Capital*, debido justamente a que en esta obra la economía es un cuerpo organizado de funciones normativas que gobiernan la conducta de los individuos: el obrero es incapaz de cambiar nada debido a que sus capacidades están socialmente estructuradas. En cambio, en los *Manuscritos* la actividad vital del hombre, su vida productiva, se revela como actividad práctica material; por medio de ella el hombre transforma la naturaleza y hace emerger la realidad, incluso cuando el mundo, la estructura, se lo impide.

El trabajo niega al hombre y, a la vez, lo afirma, dice Marx en los *Manuscritos*. Por esa razón, la enajenación puede ser superada: porque la producción (aún en la enajenación) es esencial y fundamental en la vida social del hombre. Como en los *Manuscritos* Marx no desarrolla todavía el concepto de plusvalía –que en *El Capital* integra al obrero a la función de crear valor para el capitalista–, la acción del hombre no está integrada del todo al capital. Por ese motivo es capaz de volver a tomar en sus manos, como sujeto, su propia esencia negada en la propiedad privada. Así, pues, si en *El Capital* Marx hace del trabajador una función estructuralmente determinada por el modo de producción capitalista, y que, de antemano, le cuesta la vida al hombre en la fábrica; en los *Manuscritos*, en cambio, la estructura económica no es todavía algo acabado, sino, más bien, una relación vivida del hombre con el mundo que él mismo crea. Y, allí, en ese mundo, el hombre persiste en su existencia aún cuando permanece en el papel de trabajador.

No obstante, en *El Capital* resuena la idea de los *Manuscritos* de que el trabajo es algo esencial al hombre. Para empezar –dice Marx– (2011) “debemos comenzar analizando el *proceso de trabajo*, sin fijarnos en la *forma social concreta* que revista” (p. 130). Esto reafirma la posición del joven Marx de que el trabajo es una condición fundamental de la existencia humana: “[e]l trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que éste realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza” (p. 130). Y es que, en opinión de Marx (del joven y del maduro), el ser humano es un agente activo en su relación con el mundo que lo rodea. Pero en *El Capital* el proceso de valorización del trabajo es un proceso completo de

sumisión del trabajo al capital: el obrero extingue el dinamismo de su humanidad, el trabajo vivo, en el producto, que bajo la forma del ser –como cualidad fija en inmóvil–, lo domina.

¿Cómo entender el paso del trabajo como vida humana, como metabolismo esencial entre lo natural y lo humano, al trabajo como forma social específica del valor, esto es, como trabajo bajo el control del capitalista? La respuesta reside en la *praxis*. La práctica, es, en su esencia, la revelación del hombre como ser onto-creador, como ser que crea la realidad, y por ello la comprende y la explica. “La ciencia del hombre mismo es un producto de la autoformación del hombre mediante la actividad práctica” (Marx, 2014, p. 170). La práctica es activa y produce históricamente la relación del hombre con el mundo, del sujeto con el objeto, del producto con la productividad. Esto se debe a que la producción material no sólo crea objetos, sino que produce relaciones sociales. Además, por cuanto la realidad social es creada por la *praxis*, la historia del hombre se presenta como un proceso práctico, en el curso del cual la sola acción humana labra el sentido de la historia.

¿Es la historia del hombre absurda y cruel, trágica o grotesca por el hecho de que el ser humano cae prisionero de sus propios productos y proyectos? Sí y no. Sí, porque la actividad humana produce el instrumento de su propio aniquilamiento, el capital. Pero, como tal, la historia no hace absolutamente nada, ya que todo en ella, lo hace el hombre. La historia –piensa Marx– la hace el hombre. Él actúa en la historia por su cuenta y riesgo. En este sentido, a la historia pertenece la tragedia del hombre en el capitalismo, o mejor, en la historia se realiza la tragicidad del hombre; por tanto, la historia no es trágica, pero lo trágico está en la historia; no es absurda, por lo absurdo surge en la historia; no es cruel, pero la crueldad se comete en la historia.

Por otro lado, la historia, aunque trágica, bajo ningún concepto acaba con la derrota final del hombre. Si bien el hombre parece mientras transita por el camino del capital, tras peregrinar a la fuerza por los estruendos desastrosos que acompañan el camino del capitalismo, le espera, no ya la perdición, el desastre personal (y colectivo) de la condenación del obrero, sino la solución enérgica y real de la afirmación, la conquista del mundo al que antes se había resignado.

El poema de Goethe *El aprendiz de mago* acaba con la llegada del maestro, que pone fin a la desgracia, haciendo que las escobas obedezcan y vuelvan a su rincón. En el capitalismo, visto desde el punto de vista de los *Manuscritos*, el hombre se pierde a sí mismo, pero no tan enteramente como para no poder encontrar en la negación su afirmación necesaria: a pesar de ahogarse en la inmoralidad del trabajo, el hombre agita la mano de la vida que crea vida; haciendo esto, hace del desastre una posibilidad del triunfo.

Esto dice Marx (2014) en los *Manuscritos*: los movimientos que atraviesa la relación de la propiedad privada con el capital y el trabajo son:

[...] *la unidad inmediata y mediata de ambos*. El capital y el trabajo están al principio unidos, después están, sí, separados y enajenados, pero se desarrollan y se promueven entre sí como condiciones *positivas*. *La oposición entre ambos*: se excluyen mutuamente entre sí, el trabajador reconoce al capitalista como la negación de su propia existencia y a la inversa; cada uno trata de despojar al otro de su existencia [...] *Choque de las contradicciones recíprocas* (Marx, 2014, p. 126).

En *El Capital* Marx (2011) describe así el choque de las contradicciones entre capital y trabajo:

[...] al luchar por reducir una determinada magnitud normal de la jornada de trabajo, el obrero reivindica sus derechos de vendedor. Nos encontramos, pues, ante una *antinomía*, ante dos derechos encontrados [...]. Entre dos derechos iguales y contrarios, decide la *fuerza*. Por eso, en la historia de la producción capitalista, *la reglamentación de la jornada de trabajo* se nos revela como una *lucha* que se libra *en torno a los límites de la jornada*; lucha ventilada entre el capitalista universal, o sea, la *clase capitalista*, de un lado, y de otro el obrero universal, o sea, la *clase obrera* (Marx, 2011, p. 180).

La fuerza, en este contexto, quiere decir fuerza política, es decir, capacidad de movilizar y construir alianzas para estatuir una jornada laboral normal. En este punto de *El Capital* se aprecia la necesidad que tiene el trabajador de asegurar la vida de su fuerza de trabajo sobre la desgracia que instituye el sistema disciplinario fabril sobre el trabajador: el capitalista aprovecha tanto como puede el tiempo para consumir la fuerza de trabajo cuyo valor cotidiano paga. Pero en cuanto la voz del obrero que había enmudecido en medio del tráfigo del proceso de producción se decide hablar, exige una jornada de trabajo de duración normal: “sé que no tengo que apelar a tu corazón, pues en materia de dinero los

sentimientos salen sobrando [...], lo que parece palpar en él son *los latidos del mío*” (p. 180).

Tras hablar así, la voz del obrero añade: como “[e]l uso de mi fuerza diaria de trabajo te pertenece, por tanto, a ti [al capitalista]” (p. 180), el derecho burgués sobre la jornada de trabajo basado en el intercambio de equivalentes, enmascara, en verdad, la explotación y la alienación: “[a]largando desmedidamente la jornada de trabajo, puedes arrancarme en *un solo día* una cantidad de energía superior a la que yo alcanzo a poner en tres [...]; lo que tú ganas en trabajo lo pierdo yo en sustancia energética” (p. 179). Por eso, el obrero –remedando al maestro del poema de Goethe– se enfrenta al conjuro del capital, a la explotación de trabajo ajeno, para poner de nuevo las cosas en orden: devolverle al hombre su capacidad para llegar a ser lo que realmente es: vida humana completa y no tullida. Y si para darle la vuelta a esto, para transfigurar lo existente, para poner de pie al hombre, que, acucillado, carga con la piedra de Sísifo de su propia condición trágica, hace falta primero desplomarse y morir en la fábrica, hay entonces que sucumbir al azote de la burguesía; para que, después, el hombre, haciendo suyas las palabras de Raskólnikov –el estremecedor personaje de *Crimen y castigo* de Dostoievski (2015)–, prorrumpe: “¡Cualquier cosa con tal de vivir, de vivir, de vivir! [A] mí la vida me la han dado una vez y no volverán a dárme la nunca. También yo quiero tener una vida pletórica o, de lo contrario, más vale no vivir” (Dostoievski, 2015, pp. 248, 380).

CONCLUSIONES

Si suponemos que la designación apropiada de la teoría de Marx es ‘materialismo histórico’, esta teoría debe ser, sobre todo, una teoría de la historia. Que yo sepa, el título de ‘ciencia de la historia’ lo asume Marx en *La ideología alemana* y en la *Introducción a la crítica de la economía política*. En este contexto, la teoría de Marx estudia las condiciones reales o los horizontes precisos de la unidad entre acción y estructura, en la medida en que de esta unidad surge la teoría revolucionaria y los procedimientos científicos para su validación.

El presente trabajo partió de exponer la manera como Marx desarrolla una teoría de la interpretación y transformación del mundo a partir de la afirmación de que el hombre es un ser práctico, que sólo existe a través de su actividad, y que por medio de ella no sólo crea objetos, sino también relaciones sociales. En este contexto, subrayé dos cosas. La primera fue que el hombre inscribe significados reales en el mundo, y en ello se basa la posibilidad de que de él dimane la forma elemental de su dominación. La segunda cosa sobre la que llamé la atención fue que la tragedia en Marx es el producto de la destrucción del hombre por su propia actividad real (no teórica o, si se quiere, categórica). Pero a esta idea de tragedia sólo llegué tras demostrar que la *praxis* es una premisa transversal al pensamiento de Marx. Porque la filosofía de la *praxis* permite investigar qué es la realidad humana, qué es el hombre, y cómo el hombre crea la realidad social, ya sea para provecho suyo o para la destrucción de sus fuerzas esenciales.

Ahora bien, el trabajo según Marx es la actividad vital del hombre que crea la realidad humano-social: el hombre produce el mundo a través del trabajo, que actúa sobre la naturaleza exterior a él, y la transforma, pero también transforma su propia naturaleza. Pero esto quiere decir al mismo tiempo que el trabajo del hombre garantiza también la inevitabilidad de las consecuencias que la producción tiene para su propia vida. Cuando el trabajo en el capitalismo crea la forma valor, transforma las fuerzas naturales del hombre en fuerzas destructivas, y hace que él se enfrente a sus propias potencias como algo ajeno que lo domina. Por el contrario, cuando el trabajo cancela de manera positiva la

autoenajenación del hombre y se apropia de la naturaleza humana a través del hombre y para el hombre, sólo entonces –piensa Marx en los *Manuscritos*– el hombre vuelve a sí mismo como ser social, es decir, realmente humano.

Como el trabajo en Marx es un proceso que invade todo el ser del hombre, entonces en el trabajo algo esencial le ocurre al hombre y al mundo que él crea. En mi opinión, lo que la filosofía de la *praxis* de Marx descubre es que en la tragicidad del hombre no se cumple una intención elevada, la razón o el plan de un mandato superior que determina el destino del hombre, y que, al final, lo aniquila porque su desgracia esconde la salvación como redención. Lo que mostré, en cambio, fue que lo trágico en Marx no es que la divinidad depara a los hombres cosas terribles, sino que ocurran en virtud de las propias acciones humanas.

Pero lo trágico en Marx tampoco revaloriza el papel de la desgracia como elemento constitutivo de la creación de la realidad humana, como si el mal se hallara predeterminado por la constitución metafísica del mundo, es decir, como si el mal, siendo parte del bien, cumpliera una función positiva preparando el bien: el triunfo del hombre sobre el capital. Si el mal, lo trágico, la desgracia, etc., estuviera asegurado por una necesidad metafísica, entonces la misma constitución metafísica del mundo habría de garantizar la victoria del bien, la vuelta del hombre a sí mismo, pero no como una realidad inmanente al hombre, sino como una razón providencial que escapa de la actividad humana.

La tragedia del hombre en Marx no está prefigurada en la historia, sino que lo trágico, el hecho de que el hombre se produzca a sí mismo como una magnitud despreciable para valorizar el capital, es lo que el hombre hace de su propia actividad con su propia actividad desde el momento en que despliega su actividad como algo que no le pertenece. En la enajenación reside la posibilidad de transformar el sujeto en objeto, es decir, la forma fundamental de la mistificación de la *praxis* histórica del hombre. Ahora bien, como Marx no considera al hombre en sí mismo como instrumento o portavoz de la Providencia, es decir, de una fuerza absoluta que supera infinitamente la posibilidad de actuar del hombre, por ese motivo su tragicidad no se alza por encima de la historia y, por esa razón, tampoco llega a un remate definitivo del hombre ni a la conclusión apocalíptica de su vida.

El hombre –dice Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política*– entra en una situación dada independientemente de su conciencia y su voluntad, pero cuando se encuentra en ella, la transforma. La situación dada no existe sin el hombre, ni el hombre sin la situación. Únicamente sobre esta base puede desarrollarse la dialéctica de la estructura y la acción, y con ello la teoría revolucionaria. Con respecto a la acción –piensa Marx en *La ideología alemana*– la situación se presenta como premisa; a su vez, la acción da a la situación un sentido determinado. Pero el hombre supera la situación solamente con la *praxis*, cuyos elementos son precisamente la situación dada y el hombre.

Así, pues, la condición trágica de la vida humana se convierte en una situación insoportable en relación con la *praxis*, que está llamada a transformarla. La transformación se desprende de las condiciones realmente existentes, de la situación del obrero con respecto al capital, que convierte en grilletes el movimiento social del valor en el capitalismo. Por eso dice Marx en *La ideología alemana* que la libertad del hombre no es un estado, sino la actividad histórica que supera el estado de cosas actual y crea las formas correspondientes para la convivencia real humana. Y por eso dije en este trabajo que la tragedia del hombre en el capitalismo es la situación que el obrero debe peregrinar para activar su verdadero potencial revolucionario.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx*. México, D.F: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2010). *Para leer El Capital*. México, D.F: Siglo XXI Editores.
- Anderson, P. (2005). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- Arteta, A. (1993). *Marx: valor, forma social y alienación*. Madrid, España: Ediciones Libertarias.
- Díaz-Polanco, H. (1980). *Teoría marxista de la economía campesina*. Caracas, Venezuela: Ediciones K.
- Dostoievski, F. (2015). *Crimen y castigo*. Madrid, España: Cátedra.
- Feuerbach, L. (2006). *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Fromm, E. (2014). *Marx y su concepto del hombre*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Goethe, J. W. (2012). *El aprendiz de mago*. Madrid, España: Combel.
- Harvey, D. (2014). *Guía de El Capital de Marx. Libro primero*. Madrid, España: Akal.
- Ibarra, L. (1998). La lógica mítica en la concepción dialéctica de la historia. *Espira, estudios sobre Estado y sociedad*, V (13), 35-57.
- Kosik, K. (1967). *Dialéctica de lo concreto*. México, D.F: Editorial Grijalbo.
- Lowry, M. (2014). *Bajo el volcán*. México, D.F: Ediciones Era.
- Mann, T. (2015). *La muerte en Venecia & Mario y el mago*. Madrid, España: Edhasa.
- Marcuse, H. (1999). *Razón y revolución*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Marx, K. (2005). *El Capital. Tomo I/Vol. 3. Libro primero. El proceso de producción del capital*. México, D.F: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2006). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Argentina: Agebe.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. México, D.F: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2009). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México, D.F: Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2011). *El Capital I. Crítica de la economía política*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.

- Marx, K. (2012). Tesis sobre Feuerbach. En C. Rendueles (Ed.), *Karl Marx, escritos sobre materialismo histórico* (pp. 33-39). Madrid, España: Alianza editorial.
- Marx, K. (2012). Introducción a la crítica de la economía política. En C. Rendueles (Ed.), *Karl Marx, escritos sobre materialismo histórico* (pp. 121-141). Madrid, España: Alianza editorial.
- Marx, K. (2012). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. En C. Rendueles (Ed.), *Karl Marx, escritos sobre materialismo histórico* (pp. 143-169). Madrid, España: Alianza editorial.
- Marx, K. (2012). Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política. En C. Rendueles (Ed.), *Karl Marx, escritos sobre materialismo histórico* (pp. 143-169). Madrid, España: Alianza editorial.
- Marx, K. (2012). El Capital. Crítica de la economía política. En C. Rendueles (Ed.), *Karl Marx, escritos sobre materialismo histórico* (pp. 181-205). Madrid, España: Alianza editorial.
- Marx, K., y Engels, F. (2012). La ideología alemana. En C. Rendueles (Ed.), *Karl Marx, escritos sobre materialismo histórico* (pp. 41-101). Madrid, España: Alianza editorial.
- Marx, K. (2014). Manuscritos de economía y filosofía. En E. Fromm (Ed.), *Marx y su concepto del hombre* (pp. 97-201). México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2014). Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En E. Fromm (Ed.), *Marx y su concepto del hombre* (pp. 230-235). México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Monnerot, J. (1968). *Dialéctica del marxismo*. Madrid, España: Guadarrama.
- Sánchez Vázquez, A. (1980). *Filosofía de la praxis*. Barcelona, España: Editorial Grijalbo.
- Shakespeare, W. (2012). *Tragedias. Obra completa II*. México, D.F: Debolsillo.
- Szondi, P. (2011). *Teoría del drama moderno (1880-1950). Tentativa sobre lo trágico*. Madrid, España: Dykinson.
- Zeleny, J. (1978). *La estructura lógica de El Capital de Marx*. México, D.F: Editorial Grijalbo