



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

El lenguaje de la vida: el joven Marx en defensa de la experiencia del ser humano común

Andrés Felipe Serrano Medina

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de ciencia humanas, Departamento de Filosofía
Bogotá, Colombia
2022

El lenguaje de la vida: el joven Marx en defensa de la experiencia del ser humano común

Andrés Felipe Serrano Medina

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título
de:

Magister en Filosofía

Director (a):

(Ph.D.) Luis Eduardo Gama

Línea de Investigación:

Estética, Hermenéutica y filosofía de las ciencias sociales

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de ciencias humanas, Departamento de filosofía

Bogotá, Colombia

2022

*A Natalia, cuyo recuerdo siempre está
conmigo.*

Declaración de obra original

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

Andrés Felipe Serrano Medina

3/08/2022

Resumen

El lenguaje de la vida: el joven Marx en defensa de la experiencia del ser humano común:

El objetivo de esta monografía es la exposición de una lectura en la cual se evidencie que el joven Marx busca expresar en su pensamiento teórico aquello que los obreros ya reconocen como certero desde la manera en la que habitan el mundo. Para lo cual se mostrará cómo esto es el resultado de una relación que Marx establece entre el ser humano y la naturaleza, en una forma en la que se determinará que la manera en la que se vive en el mundo, será un elemento crucial para aprehender verdaderamente la realidad. Así mismo, se interpretarán los textos del joven Marx que se consideran fundacionales para su teoría científica de la historia, en una forma en la que será posible reconocer cómo ellos establecen la necesidad de aprehender aquello que el ser humano común sabe desde su existencia real. Lo cual se expondrá como parte de un proyecto general por el cual el joven Marx pretende realizar una crítica a los intelectuales y técnicos que encarnan una forma de pensar desde la cual se sigue que su labor es educar a los obreros sobre lo que deben pensar. En una forma en la que, al final, se hará patente que Marx persigue el objetivo de Hegel de expresar en el pensamiento las experiencias del ser humano común, permitiendo así establecer una relación entre estos dos autores alrededor de la forma en la que se debe aprehender la vida cotidiana.

Palabras clave: anti-filosofía, teoría y praxis, Karl Marx, Ludwig Feuerbach, George Wilhelm Friedrich Hegel

Abstract

The language of life: the Young Marx in defense of the experience of the common human being:

The objective of this monograph is the exposition of a reading in which it is evident that the young Marx sought to express in his theoretical thought what the workers already recognize as accurate from the way in which they inhabit the world. For which it will be shown how this is the result of a relationship that Marx establishes between the human being and nature, in a way in which it will be determined that the way in which one lives in the world will be a crucial element to apprehend truly reality. Likewise, the texts of the young Marx that are considered foundational for his scientific theory of history will be interpreted in a way in which it will be possible to recognize how they establish the need to apprehend what the common human being knows from his real existence. Which will be exposed as part of a general project by which the young Marx intends to criticize the intellectuals and technicians who embody a way of thinking from which it follows that their job is to educate workers about what they should think. In a way in which, in the end, it will become clear that Marx pursues Hegel's goal of expressing in thought the experiences of the common human being, thus allowing a relationship to be established between these two authors around the way in which grasp everyday life.

Keywords: anti-philosophy, theory and praxis, Karl Marx, Ludwig Feuerbach, George Wilhelm Friedrich Hegel

Contenido

	Pág.
Resumen	IX
Introducción	15
1. Capítulo 1: Entender la realidad desde la práctica	19
1.1 Formación social humana	20
1.2 Pensamiento abstracto y pensamiento concreto	29
1.3 Teoría y praxis en las <i>Tesis</i>	32
2. Capítulo 2: una teoría de la vida.....	37
2.1 Producción y conciencia.....	38
2.2 La crítica a los jóvenes hegelianos como una crítica a la filosofía en general...	44
2.3 La crítica a Feuerbach.....	49
3. Capítulo 3: en contra de los intelectuales	53
3.1 El economismo o tecnologismo y su superación	54
3.2 El intelectual y su función política.....	57
3.3 Pensamiento no dogmático	69
4. Conclusiones.....	77
Bibliografía	81

Introducción

Existe una imagen comúnmente extendida en la que se considera que, desde algún punto de su desarrollo intelectual, Marx deja de especular sobre qué es y lo que debería ser la realidad, para pasar a evidenciar la necesidad de fundamentar nuestra comprensión del mundo desde una descripción científica, empírica y objetiva. Esto es algo que nos encontramos en la tradicional división que Althusser propone al respecto de la obra de Marx (cf. 24-25), para la cual, hasta 1844, nos encontramos con lo que él conocerá como sus obras de juventud, cuyo máximo exponente son los *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Desde ahí, para las *Tesis Sobre Feuerbach* y la *Ideología Alemana* (escrita en conjunto con Engels), sucede lo que sería una *ruptura epistemológica*, consistente en que se critican las ideas y el lenguaje filosófico propio de su obra anterior, en función del establecimiento de los fundamentos de una teoría empírica que aprehenda cómo son los hechos. Es decir, se critica que la realidad se describa desde conceptos e ideas propios de una reflexión sin un sustento en una descripción objetiva de las cosas, para pasar a establecer qué es lo que verdaderamente se debe hacer para capturar la realidad de forma objetiva.

Ante esta forma de entender cómo Marx entra a concebir una teoría, nos vemos en la necesidad de que aquello que él luego irá a describir de la realidad, deberá ser aceptado por fuerza de que representa cómo son los hechos, o, de otra manera, de refutarlo con base ya sea en una interpretación diferente o de un estudio empírico más agudo. Sin embargo, desde los *Manuscritos* podemos comenzar a plantear que la manera en la que Marx entiende su trabajo teórico es algo bastante diferente. En este texto es posible reconocer cómo Marx se fundamenta en la idea de que los seres humanos nos encontramos constituidos o formados socialmente para pensar y sentir como lo hacemos, de manera que nos encontramos mediados por la manera en la que existimos en una sociedad estructurada de una manera definida. Por lo cual, en principio, es improbable que Marx adopte una suerte de empirismo por el cual se sostenga que a la realidad se acceda

objetivamente desde nuestros sentidos; como tal, estos solo nos reproducen lo que nos permite entender nuestra formación. Así, en relación con esto, Marx sostendrá que, dentro de la sociedad, hay una forma de vivir, o de práctica, desde la cual reconocer cómo se desenvuelve la realidad y hacia dónde debe ir la historia.

Las suspicacias que se levantan desde los *Manuscritos* en contra una lectura empirista de la teoría marxista pueden ser desdeñadas sosteniendo que, para las *Tesis* y la *Ideología Alemana*, momento para el cual se fundamenta realmente lo que debe ser una teoría, Marx rompe con las reflexiones en las que estaba inmerso hacia la constitución de algo completamente nuevo. Pero, por el contrario, es posible leer a estos dos últimos textos en una forma en la que sea posible encontrar una continuidad con respecto a la idea de que aquello que los seres humanos podemos sentir y pensar, depende del contexto social del que hacen parte. Con lo cual, no solo se ofrecerá una lectura en la que los fundamentos de una teoría marxista no impliquen una confianza absoluta en los sentidos, sino que, más allá de esto, nos encontraremos con un autor que evidenciará la necesidad de aprehender aquello que los seres humanos cotidianos reconocen del mundo. En la medida en la que, desde la formación que les es propia desde su actividad en el entramado social, irán a reconocer aspectos de la realidad que no son accesibles a otros sujetos.

Esto se puede entender como que Marx evidencia la necesidad de tomar en serio la experiencia humana, no ahora entendida nada más como la aprehensión sensible del mundo, sino, más bien, como aquello que los sujetos reconocen como certero desde la forma en la que habitan la realidad. Por lo cual, lo que Marx irá a entender como teoría será la elaboración ordenada y sistemática de aquello que los sujetos que habitan el mundo real, práctico, ya saben. En ese sentido, puede describirse a la teoría marxista como un esfuerzo por describir a la realidad en una forma no dogmática, en la medida en la que no se planta frente a los sujetos como algo que deben entender en contra de sus propias experiencias, sino, por el contrario, como aquello que las recoge. Lo cual se relaciona con Hegel, en la medida en la que su *Fenomenología del Espíritu* pretende capturar e integrar en un sistema la manera en la que los sujetos en su vida cotidiana viven sus concepciones del mundo, entendidas estas como expresiones de una *razón absoluta*.

De esta manera, el objetivo con este escrito es mostrar una lectura no dogmática de la manera en la que Marx fundamenta su teoría, concentrándonos en algunos textos comprendidos entre la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, escrita entre 1843 y

1844, y la *Ideología Alemana*, escrita entre 1845 y 1846, lo cual, al contrario de lo que sostiene Althusser, será el punto hasta el cual marcaremos su periodo de juventud. Para cumplir con este objetivo, en un primer capítulo se precisará cómo Marx concibe en los *Manuscritos* la idea de que los seres humanos nos encontramos formados o constituidos por la sociedad, desde lo cual se buscará cómo conectar a las *Tesis* con este desarrollo, en una forma en la que se evidenciará cómo Marx no puede defender una suerte de empirismo en el estudio de la realidad, sino que se mostrará que la teoría que Marx quiere realizar, debe fundamentarse en aquello que se aprehende desde una práctica determinada sobre el mundo. Mientras que, para un segundo capítulo, se pretende desarrollar cómo es posible leer a la *Ideología Alemana* en una manera en la que se observe que Marx y Engels se fundamentan sobre la idea de constitución humana, y, desde ahí, establecen la necesidad de fundamentar su teoría desde las certezas o experiencias humanas en su vida práctica.

Al respecto de esto, hay que mencionar que el proceso por el cual Marx y Engels plantean lo que vendrá a ser su forma particular de teoría, ocurre en medio de un debate con los jóvenes hegelianos, los cuales pretenden educar a los seres humanos para pensar según una forma de concebir el mundo que crean correcta. Por lo cual, a lo largo del segundo capítulo, se mostrará también cuál termina por ser el problema con estos pensadores, en una forma en la que será posible reconocer un rechazo por parte de Marx y Engels con una forma de orientarse hacia la realidad que es común para todos los filósofos en general. En relación con esto, para un tercer capítulo, con base en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y *Sobre la Cuestión Judía*, se mostrará cómo lo dicho por Marx y Engels para la *Ideología Alemana* en contra de los jóvenes hegelianos, se puede reconocer como el desarrollo de un objetivo de general de realizar una crítica a los intelectuales y técnicos, los cuales, en su función social, pretenden enseñarles a los seres humanos qué hacer, en contra de su propia experiencia como sujetos. Con base en lo cual se podrá observar cómo es improbable que Marx haya pensado en una forma de teoría que pretendiera decirles a los seres humanos qué pensar, y, por el contrario, será razonable considerar que Marx buscaba una teoría que aprehendiera aquello que los seres humanos en su vida cotidiana reconocen como cierto. En donde, al final, esta búsqueda por plantear una forma no dogmática de teoría, se puede relacionar con la manera en la que Hegel busca aprehender la experiencia de la conciencia común en la *Fenomenología del Espíritu*, mostrando con ello

cómo opera la relación entre Hegel y Marx en cuanto a la manera en la que se entiende el pensamiento y su relación con la vida.

1. Capítulo 1: Entender la realidad desde la práctica

“Yo pertenezco a mi pueblo: he vivido con mis conciudadanos, he vivido la misma parte de la historia que cualquiera que tenga mi edad; he observado y he reflexionado sobre los mismos sucesos y los mismos procesos, y aun ahora, en Occidente, sigo siendo parte de mi país. Soy un fragmento, una partícula suya, y espero sólo el poder expresar ideas que surjan de lo más profundo de nuestras tradiciones históricas y culturales”

(Andrei Tarkovski, *Esculpir el tiempo* 187).

Aunque ante los *Manuscritos de Economía y Filosofía* y las *Tesis Sobre Feuerbach* nos encontramos con dos obras entre las cuales se puede evidenciar una ruptura en cuanto a los fundamentos mismos sobre los cuales entender y criticar la realidad, esto no significa que entre ellas no se pueda reconocer una continuidad en la manera en la que se plantea la relación entre la teoría y la existencia práctica de los seres humanos. Esta ruptura se explica en que, mientras la cuestión de la *enajenación* o *alienación* atraviesa las reflexiones de los *Manuscritos*, para el momento en el que Marx escribe las *Tesis*, este concepto

desaparece, y no vuelve a aparecer en la obra de Marx como el fundamento de una crítica a la sociedad, al tiempo que se hace explícita la necesidad de establecer unas bases para explicar y criticar el mundo social y sus fenómenos. De manera que es posible aseverar que Marx pasa de una crítica filosófica del mundo, a buscar los fundamentos de una explicación científica de la realidad, desde la que poder criticarla y plantear la vía para un movimiento obrero efectivo. Con base en lo cual puede pensarse que aquello que Marx desarrolla para los *Manuscritos* debe descartarse en función de lo que vendrá después. Sin embargo, es posible observar cómo la manera en la que Marx plantea la relación entre la sensibilidad y el pensamiento humanos con la naturaleza en los *Manuscritos*, es algo que se mantiene y se desarrolla también en las *Tesis*. Por lo cual, este capítulo expresará la idea de que, siguiendo la manera en la que opera esta relación, es posible encontrar una continuidad entre lo establecido en ambos textos. En una manera en la cual se observará cómo, desde la relación que se establece entre los seres humanos y la naturaleza propia de los *manuscritos*, en las *Tesis* no se encontrará la fundamentación de una teoría científica que se sustente sobre una aprehensión de la realidad en los términos del empirismo, sino de una teoría que tiene que estudiar la realidad desde una práctica que le ofrezca una visión adecuada de la realidad.

1.1 Formación social humana

La visión de Marx al respecto del ser humano le debe mucho a Feuerbach, en la medida en la que este elabora un materialismo en el cual el ser humano no es reductible a la naturaleza, al tiempo que es concebido como un ser objetivo sensible, de manera que resalta al ser humano de la naturaleza, sin desligarlo de ella. Desde lo cual, Marx adoptará la forma en la que se distinguen estos términos, para así plantear un proceso entre ellos dos, en lo que será la elaboración de su propio materialismo. Sin embargo, la adopción por parte de Marx de este materialismo en el que se realiza al ser humano, o *materialismo antropológico*, conlleva también que se vea en la necesidad de trabajar sobre determinados temas que se siguen de la manera en la que Feuerbach plantea las cosas. Por lo tanto, con la intención de entender las consecuencias a las que Marx se atiene al retomar la representación del ser humano propia de Feuerbach, es pertinente comenzar con una breve exposición del materialismo antropológico de este último.

Es importante mencionar que el interés de Feuerbach en desarrollar una versión propia del materialismo, por lo menos para los *Principios de la Filosofía del Futuro*, no es la de buscar una descripción de la realidad, o la de sentar las bases para su conocimiento, sino que busca mostrar aquello de lo que nosotros ya tenemos certeza desde la perspectiva que disponemos de las cosas en nuestra vida cotidiana. Para así mostrar que, cuando nosotros tomamos en serio lo que ya sabemos desde nuestra vida como sujetos de carne y hueso, reconoceremos que somos seres materiales e irreductibles habitando una naturaleza extensa, y por lo tanto sabremos rechazar cualquier creencia o idea que nos diga lo contrario. Lo cual constituye un esfuerzo para que los seres humanos abandonen formas de pensar ilusorias, por medio de un cambio de su manera de concebir el mundo, o su *conciencia*, como algo que es común a los jóvenes hegelianos, de los cuales Feuerbach hacia parte.

En relación con este fin, Feuerbach apela a los sentidos o sentimientos entendidos de una forma bastante amplia, para incluir, más allá de cosas como la vista o el tacto, sensaciones humanas tales como el amor, en la medida en la que, como una sensación propia de un ser material, nos lleva a ver las cosas desde la perspectiva que Feuerbach quiere plantear. Por eso Feuerbach llega a sostener que “el amor es la verdadera prueba *ontológica* de la existencia de un objeto (*Gegenstand*) fuera de nuestra cabeza – y no existe otra prueba del ser que no sea el amor, el sentimiento en general -” (PFF 103; §33). Puesto que, cuando sentimos amor, vivimos las cosas en tanto sujetos cotidianos, para los cuales la cuestión de la inexistencia del objeto que amamos simplemente es ridícula; desde la vivencia de la materialidad a la que nos lleva el amor, disponemos de una certeza de lo contrario.

Así, Feuerbach pretende tomar en serio la necesidad práctico-vital de presuponer objetos independientes de la conciencia, y defiende con ello que el entendimiento común no se equivoca cuando supone un mundo objetivo exterior. Por eso Feuerbach sostiene que la filosofía que él piensa ejercer “no es sino *la esencia del sentimiento elevada a la conciencia*: ella sólo *afirma en y a través de la razón lo que todo hombre –el hombre real– reconoce en el corazón*” (PFF 103; §34). Aunque esto no quiere decir que para Feuerbach esto siempre haya sido el caso, sino que nuestros sentidos han debido formarse históricamente para reconocer nuestra materialidad y la del mundo, puesto que “[a]l comienzo los hombres sólo ven las cosas tal como *aparecen a él*, no tal como ellas son; no ven en las cosas las cosas mismas, sino sólo sus ideas sobre ellas” (PFF 110; §43). Lo cual puede entenderse en referencia con la idea de que, en épocas anteriores al mundo

moderno, lo divino se experimentaba en la realidad, de manera que el ser humano común encontraba la confirmación de la existencia de tales cosas desde sus sentidos. Sin embargo, todo lo contrario sucede para el ser humano moderno y su experiencia de la realidad, y la razón de esta situación Feuerbach se la adjudica al advenimiento de las ciencias naturales como un evento de importancia a nivel social.

Como tal, para Feuerbach, la ciencia moderna “convierte en cometido *esencial* de su vida, en *objeto (Gegenstand) esencial* de su actividad, lo que es negación de Dios o, al menos, lo que *no es Dios ...* concentra el espíritu y el corazón únicamente en lo material” (PFF 69; §15). Así, en la medida en la que esta estudia sistemáticamente la materialidad, ofrece una serie de explicaciones ante las cuales los seres humanos del común se ven obligados a desechar sus ideas de cómo deberían ser las cosas, y comienzan a experimentarlas tal y como realmente son. Con lo cual, gracias a estas ciencias, “[s]ólo en los tiempos modernos la humanidad ha vuelto, como otrora en Grecia tras la antesala del onírico mundo oriental, a la intuición *sensible*, es decir, *verídica, objetiva*, de lo sensible, esto es, de lo real” (PFF 111; §43).

De esta manera, con la ciencia se marca un antes y un después, en el cual los seres humanos pueden reconocer cómo, atendiendo a aquello que experimentan en su vida cotidiana, no hay nada divino en la realidad, sino su propia existencia material y un mundo material. Desde lo cual, para los seres humanos será posible superar cosas como la religión, en la medida en la que tendrán como certero que esta se trata de una ilusión, como también ciertas formas de filosofía que niegan la materialidad del ser humano y de las cosas. Mientras que, por otra parte, Feuerbach considera que, desde los sentidos o sentimientos tal y como son experimentados desde la perspectiva que intenta desarrollar, al tratarse de sentidos propios del cuerpo humano y, por lo tanto, común a todos, nos conectan con una naturaleza o esencia humana que nos permite una vinculación de todos como especie. Así, por ejemplo, nosotros disponemos de un amor que es propiamente humano, en tanto es una sensación de nuestro cuerpo, que, al prestarle atención, permite que nos vinculemos a la especie humana bajo lazos fraternos. Por lo cual, desde Feuerbach, nos encontramos con una conexión entre la postulación de una esencia humana, a la que accedemos a través de nuestra sensibilidad, con la idea de la posibilidad de una vinculación de los seres humanos como parte de una verdadera comunidad.

El caso es que en esta exposición de Feuerbach nos encontramos con temas que irá a desarrollar luego Marx en los *Manuscritos*, como la formación histórica de los sentidos o la postulación de una esencia humana, enmarcados dentro de un proyecto cuyo principal objetivo es el de aprehender qué es lo que experimenta el ser humano en su vida cotidiana. Por lo cual podemos, así mismo, considerar que Marx no abandona el esfuerzo por capturar qué es lo que el ser humano toma por certero desde su vida real, sino que ahora lo intenta desde la consideración de que, entre los seres humanos como miembros de colectivos, y la naturaleza, ocurre un proceso de transformación.

Para observar esto, comencemos por considerar que, en el primer manuscrito de los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, para la sección titulada “trabajo enajenado”, Marx trabaja sobre la relación entre los trabajadores y la naturaleza con la finalidad de criticar a la Economía Política por no ser capaz de reconocer que, bajo sus presupuestos, terminología y leyes, se oculta la *alienación*. La cual, consiste de una situación en la cual los obreros se enfrentan a que el mundo que está constituido desde los objetos que crean, no los acoge a ellos ni a los seres humanos en general. En tanto, en primer lugar, el mundo se viene a instaurar como un poder extraño, en una forma en la que “cuando más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es” (*man* 135). Esto debido a que el mundo se convierte realmente en un poder independiente y hostil, como si fuera una entidad divina que reduce a los obreros a ser un medio de esta como una fuerza extraña. Con lo que, a su vez, la actividad del trabajador se ve sometida ante los caprichos y necesidades de algo externo e incomprensible, ante lo cual el obrero no puede producir según como quisiera, ni según su propia medida, no pudiendo realizarse en su trabajo.

En relación con lo cual, Marx también reformula lo que sería una esencia humana, para decir que lo que nos es esencial, es una forma de vida llamada *ser genérico*, en la cual, por una parte, al contrario de lo que sucede en una vida alienada, nosotros reconoceremos cómo los objetos que creamos tanto en la realidad, como en el pensamiento, tienen una cualidad acogedora o humana, por lo que la naturaleza entra a existir como vínculo para los seres humanos. Pero también por otra parte, esta vida genérica implicará que el ser humano se producirá a sí mismo para ser un verdadero ser humano, es decir, un ser humano dispuesto para una verdadera vida comunitaria, tal y como se puede reconocer cuando Marx dice que:

El hombre es un ser genérico no sólo porque en la teoría y en la práctica toma como objeto suyo el género, tanto el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, y esto no es más que otra expresión para lo mismo, porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, porque se relaciona consigo mismo como un ser *universal* y por eso libre. (*man.* 140).

En este respecto, cuando Marx menciona que el ser humano toma como objeto suyo su género, está indicando que el ser humano se produce a sí mismo como un verdadero ser humano. Lo cual es algo que Marx puede sostener en la medida en la que considera que, cuando el ser humano modifica la naturaleza, también se modifica a sí mismo, por lo que una naturaleza humanizada implica la instauración de seres humanos humanizados. Esto no es otra cosa que decir que, con un nuevo mundo, los seres humanos comienzan a pensar y a sentir de manera nueva. Por lo tanto, Marx, para establecer una esencia que los seres humanos deberíamos realizar, nos encontramos con una explicación para la formación de los sentidos en la que, a diferencia de Feuerbach, ya no se recurre a la ciencia, sino a la relación del ser humano con la naturaleza.

La manera en la que Marx plantea algo como un ser genérico está atravesado por un factor social, en el cual “[e]n general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana” (*man* 144). Puesto que, la pérdida de una forma de vida en la que el mundo se transforme para estar a la medida del ser humano y ser acogedor, implica el establecimiento de un mundo que no puede vincular a los seres humanos. Todo lo cual está marcado por el hecho de que el obrero produce *propiedad privada*, desde la cual se constituye este mundo que se vuelca de forma hostil contra él, pero que también implica la Instauración de relaciones sociales extrañadas entre los seres humanos.

De manera que, mientras que Feuerbach explica la vinculación o desvinculación humana con base en la manera en la que los seres humanos se aproximen a su propia sensibilidad, desde la cual pueden conectarse con la esencia de su especie presente en su cuerpo natural, Marx cambia los términos de esta relación entre la naturaleza y la vinculación humana, para establecer que aquello que impide esta última, es la manera en la que se transforma la naturaleza externa. Mientras que, por otra parte, cuando Marx realiza este cambio, transforma la manera en la que Feuerbach explica la formación de los sentidos, para ahora hablar, no solo de una formación de los sentidos, sino también del pensamiento,

como resultado de la modificación de la naturaleza. Al respecto de la forma en la que sucede esta formación humana, Marx menciona para el tercer manuscrito que “[e]l carácter social es, pues, el carácter general de todo el movimiento” (*man.* 176). Puesto que “así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* en cuanto *hombre*, así también es *producida* por él” (*man.* 176). Desde lo cual puede decirse que el ser humano se produce a sí mismo, en la medida en la que la manera en la que transforma la naturaleza implica la institución de la sociedad que lo irá a producir a él. Así, por ejemplo, iremos a estar formados para ser seres genéricos en la medida en la que estructuraremos desde nuestra producción a una sociedad para ello.

En donde, el que nos encontremos formados tal y como somos por la sociedad, quiere decir que somos sujetos sociales, lo cual, para Marx, es incluso reconocible hasta en la manera en la que se manifiesta algo tan privado como el pensamiento. Tal y como lo expresa, cuando dice que:

incluso cuando yo sólo actúo científicamente, etc., en una actividad que yo mismo no puedo llevar a cabo en comunidad inmediata con otros, también soy social, porque actúo en cuanto hombre. No sólo el material de mi actividad (como el idioma, merced al que opera el pensador) me es dado como producto social, sino que mi propia existencia es actividad social, porque lo que yo hago lo hago para la sociedad y con conciencia de ser un ente social. Mi conciencia general es sólo la forma teórica de aquello cuya forma viva es la comunidad real, el ser social, en tanto que hoy en día la conciencia general es una abstracción de la vida real y como tal se le enfrenta. De aquí también que la actividad de mi conciencia general, como tal, es mi existencia teórica como ser social. (*man.* 177).

Es decir, somos capaces de reconocer que somos sociales desde que podemos observar que la sociedad nos ha formado para ser como somos, para actuar como actuamos, incluso en una actividad que se hace en soledad, como pensar. Esta situación también la podemos encontrar en asuntos como que pensamos en un idioma que nos es dado por nuestra pertenencia a una sociedad, en que hacemos lo que hacemos para otros, para que sea visto, leído, usado, etc., y también en que actuamos con conciencia de hacer parte de un grupo. En todas estas cosas, podemos ver que la sociedad nos ha hecho para ser los sujetos que somos, esto presentándose hasta en el escenario en el cual, a pesar de que actualmente la “conciencia general”, o teórica, no represente a la vida real, y se le enfrente

a ella, aun así, tal conciencia también es social; se forma desde nuestra existencia como parte de una colectividad.

Esto último será algo que Marx seguirá desarrollando hasta el momento en el que escribe, junto con Engels, la *Ideología Alemana*, por lo cual, desde aquí podemos comenzar a enlazar ambas obras si seguimos el hilo de la reflexión al respecto de la manera en la que la sociedad forma el pensamiento, y cómo desde ello se puede criticar a formas de pensar por ser una *abstracción* de la vida real. Pero, por el momento, con la finalidad de eventualmente llegar al punto de conectar todo el desarrollo, comencemos por concentrarnos en que, en primer lugar, Marx quiere señalar que siempre nos encontramos formados por la sociedad para pensar y sentir de determinadas maneras, incluso si nuestro pensamiento no parece tener una relación estrecha o directa con la vida práctica de la comunidad.

Por esta razón, Marx se permite señalar que, para la vida moderna “la propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es *nuestro* cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, *utilizado* por nosotros” (*man.* 179). En donde, en lugar de la expresión humana de todos los sentidos físicos y espirituales “ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*” (*man* 179). Por lo cual, la superación de la propiedad privada hacia la instauración de una nueva sociedad en la que se pueda vivir como seres genéricos, se trata también de “la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en el sentido objetivo como subjetivo” (*man.* 180).

De esta manera, por una parte, nos encontramos con que la superación de la alienación implicaría que nuestras relaciones con el mundo (ver, oír, sentir, pensar, desear, amar, etc.), estarán constituidas en una forma en la que seamos capaces de goces y objetos verdaderamente humanos, pero, por otro lado, con todo esto, nuestra aprehensión de la realidad también lo estará, permitiéndonos una comprensión nueva de las cosas. Mientras que en Feuerbach la formación de los sentidos implicaba la certeza de nuestra materialidad y la del mundo, para así superar algo como la religión, en el caso de la descripción que Marx nos ofrece para formación de los sentidos, las certezas de las que dispondrían los seres humanos que vivan genéricamente están aún vetadas para nosotros. Todo esto

puede ser rearticulado para decir que lo que Marx, y lo que cualquier otro teórico puedan decir sobre la realidad, está también mediado la formación que le permite la sociedad de su época, y Marx no se considerarse ajeno a esta cosa, ya que él acepta que no puede definir al comunismo sino como “negación de la negación, apropiación de la esencia humana que se media a sí misma a través de la negación de la propiedad privada, por ello todavía no como la posición *verdadera*, que parte de sí misma, sino más bien como la posición que parte de la propiedad privada” (*man.* 199-200). Para el mundo moderno disponemos de la experiencia de la alienación humana, pero aún no vivimos bajo el comunismo como para saber qué es tal cosa, ya que eso implicaría existir, pensar y sentir de una manera que no somos capaces aún de prever, por lo que se puede definir el comunismo solo desde la experiencia actual de alienación, pero nada más.

Sin embargo, a pesar de esto, Marx es capaz de señalar que “[d]ebemos considerar, sin embargo, como un verdadero y real progreso el que nosotros hayamos conseguido de antemano conciencia tanto de la limitación como de la finalidad del movimiento histórico; y una conciencia que lo sobrepasa” (*man.* 200). En donde se nos está señalando que los revolucionarios obreros reconocen que su mirada es limitada; aún no pueden saber qué es realmente el comunismo, sin embargo saben que esta es la finalidad a la que aspiran. Pero ¿cómo es capaz Marx de sostener que se dispone de una conciencia que sobrepasa estas cosas? Para dar respuesta a esto, consideremos que, para Marx, más allá de las transformaciones sociales, los cambios en la manera en la que se aprehende teóricamente el mundo, se deben a que hemos cambiado nuestras prácticas. Es decir, las actividades que desempeñan los seres humanos dentro de una sociedad. Como se hace evidente cuando Marx dice que:

En el *fetichismo*, por ejemplo, se muestra hasta qué punto es la solución de los enigmas teóricos una tarea de la práctica, una tarea mediada por la práctica, hasta qué punto la verdadera práctica es la condición de una teoría positiva y real. La conciencia sensible del fetichista es distinta de la del griego porque su existencia sensible también es distinta. (*man.* 199).

Por fetichismo, Marx se refiere al *fetichismo de la riqueza exterior*, que consiste en la creencia de que la riqueza es algo independiente del trabajo humano, como algo objetivo en las cosas, desde lo cual se ha pasado a la creencia de que es el trabajo el que crea riqueza. Al respecto de lo cual se puede observar que Marx atribuye esto a un cambio de

práctica, antes que a un cambio en la estructura social. Por lo cual, conectando esto con la idea de que estamos formados socialmente, podemos sostener que la sociedad nos forma en la medida en la que esta nos lleva a determinadas prácticas, desde las cuales se forma nuestra sensibilidad y pensamiento.

Esto es relevante en la medida en la que podemos decir que, aunque no haya un cambio de las estructuras sociales, aun así se puede pensar diferente en la medida en la que se cambien las propias prácticas. Para justificar cómo es que esto es posible, podemos remitirnos al siguiente pasaje en el cual Marx describe la experiencia de los revolucionarios obreros, de los que dice que:

Cuando los *obreros* comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parece medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialista franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo. (*man.* 200).

Con lo cual, en un primer momento, Marx describe cómo, al principio, los obreros se buscan unos a los otros desde el extrañamiento para entender su situación y, también, incentivar a otros para unírseles. Pero, al hacerlo, cambian de práctica y descubren la necesidad humana de habitar en una verdadera sociedad existente bajo relaciones fraternas. Lo cual, en otras palabras puede ser descrito como que, gracias a que los obreros desempeñan una práctica diferente a las de un mundo caracterizado por la propiedad privada y el trabajo enajenado, son capaces de llegar a la certeza de que ellos son, como tal, sujetos comunitarios. Por lo cual, conectan con su esencia y, desde ahí, no solo son capaces de reconocer el objetivo de su movimiento; la construcción de una verdadera comunidad, sino que tienen una conciencia que se adelanta a su tiempo, la de su esencia comunitaria o genérica. De esta manera, la práctica revolucionaria ya es un prisma desde el que vislumbrar el futuro o, más bien, se trata de una práctica propia del futuro, y, por lo tanto, nos aporta una perspectiva desde la cual comenzar a pensar y sentir acorde con él.

1.2 Pensamiento abstracto y pensamiento concreto

Frente a todo el desarrollo que Marx realiza al respecto de la formación humana, podemos comenzar a precisar que el desarrollo de determinadas prácticas permite entender cosas del mundo que no se entenderían de otro modo. Así, puede decirse que una verdadera teoría implica el desarrollo de prácticas desde las cuales encontrar, al mismo tiempo, cómo ciertas filosofías, creencias, etc., no corresponden con la realidad, como también saber reconocer aquello que es correcto. En estos términos puede comenzar a plantearse qué sería para Marx un pensamiento *concreto*, contra el pensamiento abstracto, en donde, como tal, lo concreto sería un pensamiento que hace parte de la práctica revolucionaria, por la cual se viviría bajo relaciones fraternas. Mientras que, por otra parte, la abstracción se encontraría en un pensamiento que se formula con distancia de esta práctica.

Esto puede reconocerse en la manera en la que Marx muestra para el tercer manuscrito, cómo para el comunismo, entendido como el ejercicio de una vida bajo prácticas revolucionarias¹, los seres humanos seremos capaces de superar la creencia en un creador del mundo. Al respecto, Marx considera que la creación es una representación difícilmente eliminable de la conciencia del pueblo, y esto se debe a que, en la vida práctica, los seres humanos somos creados por el acto de dos seres humanos, de nuestros padres; sin embargo, lo que nos lleva a la postulación de un creador divino es un acto de abstracción, por el cual nos fijamos en un solo aspecto y nos preguntamos ¿quién engendró a mi padre? y ¿quién engendró a mi abuelo? Desde lo cual, lo más natural es que, al fijarnos únicamente en este aspecto, realizaremos el planteamiento de un proceso en el que pensemos quién es el progenitor de nuestros padres, el de nuestros abuelos, y así, hasta el infinito, hasta llegar a un primer padre y creador absoluto.

Frente a lo cual Marx nos pide que, más bien, consideremos que los seres humanos nos encontramos en un *movimiento circular* con la naturaleza, en el cual el ser humano se mantiene a sí mismo siempre como sujeto mediante el trabajo. Así, nos encontramos en una dinámica que no supone la necesidad de un motor primero; simplemente hay un

¹ En ese sentido, la práctica del obrero revolucionario bajo el capitalismo y la del comunista serían en cierta medida similares. Esto sería la razón por la cual el primero de estos podría adelantarse a la historia y tener certezas que solo se tendrían para el futuro.

proceso ocurriendo desde el que no hay necesidad de postular a un creador. Al respecto, Marx se imagina una réplica para esta idea, y señala que:

Tú contestaras, sin embargo: le concedo este movimiento circular, concédeme tú el progreso que me empuja cada vez más lejos, hasta que pregunto, ¿quién ha engendrado el primero hombre y la naturaleza en general? Sólo puedo responder: tu pregunta misma es un producto de la abstracción. Pregúntate cómo has llegado a esa pregunta: pregúntate si tu pregunta no proviene de un punto de vista al que no puedo responder porque es absurdo. Pregúntate si ese proceso existe como tal para un pensamiento racional. Cuando preguntas por la creación del hombre y la naturaleza haces abstracción del hombre y la naturaleza. Los supones como *no existentes* y quieres que te los pruebe como *existentes*. (*man.* 187).

Por lo cual, si los seres humanos nos sabemos parte del proceso que se lleva entre nosotros y la naturaleza, el cual no tiene por qué tener un comienzo, sino que se trata de un movimiento constante, no tenemos necesidad de preguntarnos siquiera por la existencia de un creador. En este aspecto todo es cuestión del punto de vista: si nos ubicamos desde la realidad y sus dinámicas, y, por lo tanto, nos consideramos en conexión con ella misma, o si, por el contrario, nos abstraemos de ella. Así, la abstracción en Marx se refiere a este acto de pensarnos a nosotros y al mundo desde una desconexión de la realidad entendida como un proceso dinámico.

El problema, al final, está en si nos consideramos como parte de la naturaleza y su movimiento, o no, si no somos capaces de integrarnos y reconocernos dentro de este movimiento, pensamos de más y somos llevados a la formulación de ideas que no corresponden con la realidad. Sin embargo, Marx reconoce que para los seres humanos aún no es sencillo reconocer que la idea de un creador es una idea abstracta, en la medida en la que se encuentran alienados. Por lo cual, en la medida en la que los objetos se presentan como algo extraño para ellos, no son capaces de reconocer que ellos los crean, y que, con ello, hacen parte de la dinámica con la que se mueve la naturaleza, ni que existe tal dinámica. Por eso, la eliminación de la representación de Dios o un creador será algo propio de un mundo que haya superado la alienación, es decir, bajo el comunismo, en donde:

para el hombre socialista *toda la llamada historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el

hombre tiene así la prueba evidente irrefutable, de su *nacimiento* de sí mismo, de su *proceso de originación*. Al haberse hecho evidente de una manera práctica y sensible la *esencialidad* del hombre en la naturaleza al haberse evidenciado, práctica y sensiblemente, el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho prácticamente imposible la pregunta por un ser *extraño*, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). (*man.* 188-189).

Lo que quiere decir que, cuando se supera la alienación para dar nacimiento a un verdadero ser humano y una naturaleza humanizada, el ser humano puede reconocerse como parte de un proceso por el cual ellos siempre han creado el mundo con su trabajo, y también se han creado a sí mismos gracias a este, en la medida en la que así se han sostenido y han formado un mundo que los ha formado tal y como son, para experimentar a la naturaleza tal y como la experimentan. Con lo cual, adoptan una certeza de las cosas desde la cual la misma pregunta por un creador no tiene sentido. Todo esto recuerda a la manera en la que Feuerbach pretende deshacerse de formas de pensar y creencias que considera ilusorias, en la medida en la que acá Marx está sosteniendo que, desde la forma de vida correcta, los seres humanos tendrán las certezas adecuadas sobre el mundo. De esta manera, en Marx, así como en Feuerbach, nos encontramos con el desarrollo de la idea de que la formación de nuestros sentidos nos aporta la certeza necesaria para deshacernos de las ilusiones, solo que, en la medida en la que, tal formación aún no se encuentra realizada, solo nos queda la práctica de los revolucionarios obreros como aquella desde la cual se puede prever el mundo tal y como lo experimenta el comunista.

Un ejemplo de pensamiento abstracto, diferente del ya mencionado caso de la creencia en un creador, lo encontramos en la manera en la que Marx presenta en los *Manuscritos* al proyecto revolucionario de Robert Owen. El cual es descrito como un proyecto en el que se propone una forma de *ateísmo filosófico* por el cual los seres humanos deben usar la razón para dejar de creer en Dios, y así luego poder fundar una sociedad comunista entre iguales. Por eso se señala que, para Owen “[e]l comunismo empieza en seguida con el ateísmo” (*man.*175). Ante lo cual Marx sostiene que “[este] ateísmo inicialmente está aún muy lejos de ser *comunismo*, porque aquel ateísmo es aún más bien una abstracción” (*man.* 175). Lo cual se explica en que Owen propone algo desconectado con el hecho de que los seres humanos se encuentran formados por el mundo, por lo que su ateísmo es

abstracto al no tener en cuenta este aspecto de la dinámica entre los seres humanos y la naturaleza. Como tal, aquello que corresponde verdaderamente con la dinámica de lo real, es que con el comunismo se elimine la representación de Dios, no al revés.

Así, con la crítica a Owen, podemos observar cómo la dinámica de lo real que Marx quiere plantear, implica no solo que los sujetos transforman la naturaleza, sino que con ello se transforman a sí mismos. De esta manera, la posibilidad misma de un pensamiento concreto solo puede ser planteada si, dentro de toda esta dinámica, la realidad misma permite que los seres humanos vean de manera correcta cómo opera esta desde su formación. Por lo cual, sin la institución de un mundo desde el cual podamos reconocer como certero, desde nuestros sentidos y pensamiento, que nos encontramos en un proceso con la naturaleza, Marx nos señala que podemos preguntar y plantear de más, sin sabernos articula con la dinámica de la realidad, y así formular preguntas y planteamientos abstractos. Por lo cual, como tal, un pensamiento es abstracto si no sabe articularse desde la dinámica de la naturaleza, pero esto solo es posible si nosotros llevamos las prácticas correctas, es decir, si vivimos de la manera correcta. En ese sentido, tanto la práctica revolucionaria como la práctica comunista se muestran como las únicas maneras de poder pensar con la realidad, es decir, de manera concreta, por lo que, para hacer teoría es necesario saberse ubicar en la práctica adecuada.

1.3 Teoría y praxis en las *Tesis*

Las *Tesis Sobre Feuerbach* comienzan señalando que:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí 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. (TF 2; *Tesis I*).

Es decir, el problema del materialismo anterior a Marx, desde el cual Feuerbach se basa para formular su proyecto revolucionario, está en que considere que el mundo exterior es solo algo con lo que nos relacionamos con los sentidos, como si este fuera un sustrato

metafísico que se nos impone a nosotros, y no como algo en lo que ocurre una actividad práctica entre el ser humano y las cosas. Mientras que, en contra de esto, el idealismo se muestra como una postura que si sabe reconocer que entre el ser humano y la naturaleza ocurre un proceso de transformación², pero este es concebido de forma abstracta, en la medida en la que tal cosa no se concibe en términos del trabajo de los seres humanos como seres materiales sobre una naturaleza extensa.

Con esto se puede reconocer cómo el problema que encuentra Marx en ambas posturas está en que ninguna de estas aprehende correctamente el proceso que ocurre entre los seres humanos y el mundo, o siquiera que ocurre un proceso consistente en una relación entre los sujetos y los objetos mediada por la acción humana. En donde, lo relevante en este respecto no está en simplemente señalar que ambas posturas fallan en aprehender cómo es verdaderamente la realidad, quedándose cada una en un aspecto que la otra desconoce –una la procesualidad y otra la materialidad–, sino que, al hacerlo, no pueden comprender la importancia de una acción revolucionaria. Como señala Marx del materialismo, cuando nos muestra que las consecuencias del punto de vista de Feuerbach implican que “en la esencia del cristianismo sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación «revolucionaria», «práctico-crítica»” (TF 2; *Tesis I*). El problema está en que Feuerbach, en la medida en la que descartar a la práctica por considerarla algo sucio y atrasado, como el judaísmo frente al cristianismo³, considera que se debe promover una actitud teórica desde la que los seres humanos logren su verdadera realización. Por eso en el materialismo de Feuerbach se sostiene que la manera en la que los seres humanos se pueden realizar es una enteramente intelectual; el aprehender de una esencia con base en analizar los sentidos, mientras que, por el contrario, no encuentra la necesidad de transformar las cosas de manera revolucionaria.

² lo cual, por ejemplo, puede reconocerse tanto en Kant y Hegel, en donde para el primero de estos, puede decirse que el *fenómeno*, entendido como lo real, es el producto de la actividad del entendimiento humano sobre el mundo o *noúmeno*. Mientras que en Hegel nos encontramos con que las cosas son como son porque son expresión de una razón absoluta, la cual, en su versión feuerbachiana, corresponde con la razón humana imaginándose a sí misma como algo absoluto y estructurando lo real en relación con ella misma.

³ según la manera en la que el mismo Feuerbach se refiere a la relación entre estas dos religiones

En relación con todo esto, puede decirse que lo que hace Marx es buscar una concepción de la realidad que sirva de sustento para un discurso revolucionario, lo cual realiza mediante un juicio, tanto al materialismo como al idealismo, determinando en ellos elementos desde los cuales pensar el sentido de una acción práctica encaminada a transformar el mundo. Sin embargo, en una lectura que conecta con la interpretación ofrecida de los *Manuscritos*, uno puede decir que, cuando Marx recalca que entre los seres humanos y la realidad ocurre un proceso, lo hace para establecer cómo es de verdad la realidad en la que nuestro pensamiento se ve formado. Desde lo cual haría falta entender cómo es que se articularía un discurso que permitiera reconocer el potencial revolucionario del que dispone la realidad.

Una razón para aceptar esto último reside en que, si consideramos que Marx quiere rescatar la relación entre sujeto y objeto del idealismo para su propio materialismo, podría uno decir que con ello también acepta la idea del idealismo que sostiene que esta es la relación fundante del sentido en lo real⁴. Desde lo cual se puede interpretar a la *Tesis II*, que dice:

[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. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico. (TF 2).

En donde, partiendo de la consideración de que nuestro pensamiento se ve formado por la realidad, este se puede decir verdadero si es capaz de aprehenderla de tal manera que pueda volcarse efectivamente sobre ella, siendo el catalizador de su movimiento. Lo cual será posible en la medida en la que el pensamiento se forme desde una posición en la cual sepa reconocer y articularse con la realidad entendida como un todo dinámico. Como sucede desde la práctica del movimiento obrero, el cual puede anticipar la historia y, desde ello, es capaz de mostrarse como efectivo en sus propósitos. Por lo cual, cuando Marx

⁴ Cosa que puede reconocerse en los *Manuscritos*, en los cuales la manera en la que los seres humanos desempeñan sus actividades en relación con la naturaleza, termina por establecer cómo entendemos el mundo.

sostiene que el pensamiento tiene que mostrarse terrenal, él quiere señalar que este tiene que mostrarse como emanación de la práctica de los seres humanos que existen en el mundo verdaderamente material; el de la producción sobre la naturaleza.

En consonancia con estas intuiciones, se puede entender que cuando Marx dice que el litigio sobre la realidad o la irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema escolástico, se refiere a que no hay un pensamiento que no se relacione con la práctica: todos emergen de ella. En donde, el pensamiento verdadero emerge de la práctica revolucionaria, y puede, por ello, ser efectivo en sus propósitos. La verdad de un discurso teórico es posible así en la medida en la que esté compenetrado con el movimiento de la práctica de la historia, como una elaboración que se produce por esta y que se puede revertir para gatillar su tendencia. En esto último, reside que su verdad sea su poder, porque es capaz de participar en la tendencia del movimiento histórico.

Lo que evidencia esto es que la preocupación de Marx, a la hora de escribir las *Tesis*, era la de entender la manera en la que debemos teorizar desde la consideración de que entre el mundo y los sujetos hay una interrelación necesaria, por lo que tenemos que entender que el pensador hace parte de la sociedad y va pensando con base en lo que esta, en tanto horizonte, le permite desde su práctica. En esa situación, realizar una teoría se transforma en una cuestión saber entrar en relación con la práctica y desde esta posición comprenderla en su despliegue histórico. Por lo cual, podemos sostener que, cuando Marx critica a Feuerbach por no saber reconocer la práctica como algo importante, realmente le está criticando que no se haya dado cuenta de la necesidad de vivir dentro de la práctica, y por eso no fue capaz de entender la realidad ni la necesidad de una transformación que se reconoce desde ella.

Desde estas consideraciones, para Marx, es posible que si nosotros nos ubicamos en una posición en la que entramos en contacto con la práctica, y la comprendemos –cosa que solo es posible desde esta posición–, entonces adquirimos la certeza que nos hace falta para desechar todo pensamiento abstracto. Por eso Marx sostiene que “[t]odos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica” (TF 3; *Tesis VIII*). Puesto que, todo lo que no entendamos de la realidad, y que lleva a la formulación de abstracciones, encuentran solución cuando tenemos la certeza de cómo es el mundo, lo que se logra precisamente por una compenetración con la práctica social y su comprensión.

De esta manera, determinadas prácticas, nos ofrecen la posibilidad de una perspectiva desde la cual ver todo de forma distinta y más clara, la necesidad de tal cosa es explícita en la *Tesis X*, en la que Marx contrasta su materialismo, que podemos definir de *materialismo dialéctico*, con el materialismo tradicional, en tanto dos formas de orientarse hacia el mundo. Esta *Tesis* dice “[e]l punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad civil; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada” (TF 3). Es decir, el antiguo materialismo, o materialismo tradicional, es a lo que se llega si nosotros pensamos desde la sociedad civil y sus prácticas, con la cual Marx se está refiriendo al mundo de la empresa y el trabajo, en donde los seres humanos se reconocen entre ellos y al mundo como si fueran cosas extrañas, con las que no se relacionan. Por lo cual, esta forma de práctica lleva a los sujetos a concebir que su relación con los objetos es externa o únicamente sensible. Mientras que, por el contrario, el punto de vista de la humanidad socializada es aquella de los sujetos inmersos en prácticas en las que los seres humanos se relacionan como miembros de una verdadera sociedad, como una sociedad comunista, o, al menos, bajo las prácticas de los obreros revolucionarios. Desde lo cual los seres humanos entenderían que existe una relación práctica entre ellos y la naturaleza, por la cual esta se ve transformada y ellos con tal cosa.

Así, si interpretamos todo esto desde la *Tesis I*, podemos reconocer que, para Marx, algo como el empirismo debe ser desdeñado en la medida en la que encarna la idea de que entre los sujetos y las cosas hay una relación externa, en la cual los seres humanos solo se relacionan con las cosas por los sentidos. Lo cual es el resultado de reconocer el mundo desde la práctica del mundo actual, desde la cual, por lo tanto, no será posible reconocer la necesidad de una transformación del mundo. Mientras que, por otra parte, se evidencia que Marx busca defender la idea de que hay que adoptar una práctica determinada para poder aprehender verdaderamente el mundo, desde la cual, además, se podrá reconocer la necesidad de una verdadera práctica para hacer teoría. De esta manera, se ha llegado a una conclusión en la cual se evidencia que Marx no está de acuerdo con sostener cualquier forma de empirismo para sus proyectos. Pero, además, esto ha sido posible por medio de encontrar una conexión entre aquello que sostienen las *Tesis*, con lo que se desarrolla en los *Manuscritos*.

2.Capítulo 2: una teoría de la vida

“—¡Qué cosa tan necia es el amor! —se dijo el estudiante mientras se marchaba—. No es ni la mitad de útil que la lógica, pues no prueba nada, y siempre nos dice cosas que no van a suceder, y nos hace creer cosas que no son ciertas. De hecho, es muy poco práctico, y como en estos tiempos ser práctico lo es todo, me volveré a la filosofía y estudiaré metafísica.”

(Oscar Wilde, *El ruiseñor y la rosa* 30)

El primer capítulo de la *Ideología Alemana* es celebre por ser el texto en el cual Marx y Engels fundamentan lo que vendrá a conocerse como *materialismo dialectico*, sin embargo, su objetivo es otro; Marx y Engels redactan este texto con la intención de dar respuesta a los retos que suponen las críticas contra el socialismo que se realizan en el contexto de los jóvenes hegelianos. Para lo cual, no se concentran, como tal, en las ideas de pensadores en específico de este grupo, sino que, como mencionan ellos, realizan “ciertas observaciones generales que elucidan las premisas comunes a todos ellos” (IA 5n7), desde lo que son capaces de criticarlos a todos en su conjunto. Si se concentran eventualmente en Feuerbach, es porque “es el único que ha dado, aunque sólo sea en cierta medida, un paso adelante y cuyos trabajos pueden examinarse de *bonne foi*” (IA 5n7). Es decir, como un joven hegeliano, presenta un pensamiento que destaca por lo novedoso y honesto, y, por lo tanto, merece un tratamiento especial. Sin embargo, al final, se puede encajar dentro de esta misma escuela y caen para él también las críticas que Marx y Engels irán a desarrollar.

La estrategia utilizada por Marx y Engels para dar respuesta a los jóvenes hegelianos es la de explicar cómo, atendiendo a las condiciones sociales en las que se encuentran, su

pensamiento se puede reconocer como mistificante, es decir, que expone una imagen falsa sobre la realidad. Para ello, Marx y Engels realizan todo un estudio de cómo la producción es la que determina las estructuras sociales desde las que han pensado los seres humanos a lo largo de la historia, con lo cual terminan por señalar qué es lo que hace que los teóricos piensen como piensan, y no hayan visto que el mundo y la historia se mueve y funciona desde la relación de los seres humanos con la naturaleza. En otras palabras, la estrategia utilizada por Marx y Engels para desacreditar a sus oponentes consiste en la de explicar su pensamiento desde una reflexión sobre aspectos de la realidad que ellos no han podido ver.

Frente a lo cual, acá se pretende exponer cómo, en este respecto, Marx y Engels no buscan refutar a los jóvenes hegelianos desde una explicación científica que se base en el ordenamiento de datos empíricos. Sino que parten de aspectos que son certeros para todos los seres humanos a lo largo de la historia, en la medida en la que son constantes para cualquier formación humana que se haya tenido y se tenga. Por lo cual, es posible observar cómo Marx y Engels no rechazan la relación entre teoría y práctica que se sostiene tanto en las *Tesis Sobre Feuerbach* como en los *Manuscritos de Economía y Filosofía*, sino que encuentran una estrategia dentro de ella para poder desarrollar una explicación del pensamiento de los jóvenes hegelianos. Desde lo cual, al final, será posible mostrar cómo los fundamentos teóricos que Marx y Engels utilizan en la *Ideología Alemana*, deberán ser cercanas a los obreros, en la medida en la que encarnan su experiencia fundamental de ser seres humanos.

2.1 Producción y conciencia

Dentro de las cosas que Marx y Engels establecen al respecto de la relación entre la sociedad y la producción en la *Ideología Alemana*, una de las ideas más importantes para sus análisis es la que dice que, gracias a las formas de propiedad que se han presentado a lo largo de la historia, la gran mayoría de los miembros de las sociedades históricas se han visto en la necesidad de desempeñar las labores productivas, mientras la parte restante se ha beneficiado en una forma en la que ha podido realizar actividades desligadas de la producción. Así, algunos sujetos se han podido dedicar a labores administrativas, o a cosas como el estudio y ejercicio de la economía o la ingeniería, o, incluso, algunos entre ellos, únicamente a pensar. A este hecho Marx y Engels lo conocen bajo el nombre de *división*

del trabajo, por la cual “se da, al mismo tiempo, la *distribución* y, concretamente, la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente del trabajo y sus productos” (IA 14). En donde, Marx y Engels sostienen que, progresivamente, a lo largo de la historia, nos encontramos con actividades cada vez más alejadas que otras de la vida productiva. Ya que esto es el resultado de que haya aumentado cada vez más la productividad, como resultado de los desarrollos de lo que ellos llaman como *fuerzas productivas*, las cuales consisten en todas aquellas cosas que permiten la producción, como herramientas, procedimientos, organización de obreros, etc. Con base en lo cual, los sujetos que se han visto beneficiados por las relaciones que se establecen gracias a las formas dominantes de propiedad, han podido a actividades cada vez más alejadas del mundo productivo.

En ese sentido, cuando Marx y Engels estudian el desarrollo de la producción a lo largo de la historia, muestran cómo es que, gracias a los avances que se han dado en ella, aparecen una serie de labores u actividades que antes no existían. Por ello, Marx y Engels señalan que “[a]l producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material” (IA 6), puesto que con la manera en la que se da la producción, se establecen las posibilidades de comenzar a realizar actividades determinadas, o a vivir de formas determinadas, como dedicarse únicamente al pensamiento. Así, “[un] modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es 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” (IA 6-7).

Este paso por la producción y la división del trabajo tiene sentido en la medida en la que es la clave para criticar la forma en la que piensan los jóvenes hegelianos, puesto que eventualmente permitirá explicar por qué piensan como piensan. Pero, para justificar este paso, Marx y Engels hacen algo que puede ser caracterizado como una estrategia Feuerbachiana, ya que se permiten sostener que las premisas desde las cuales realizan su análisis de la manera en la que la producción define las condiciones sociales por las que se vive, son legítimas en la medida en la que son certezas para cualquier ser humano desde su vida cotidiana. Por eso Marx y Engels sostienen que las premisas de las que parten “no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación” (IA 6).

Así, se permiten establecer cosas como que “la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda la historia, es que los hombres se hallen, para «hacer historia», en condiciones de poder vivir” (IA 12). Lo cual es claro para nosotros en la medida en la que consideremos que, si atendemos a lo que tenemos por cierto desde nuestra experiencia como seres materiales, ya sabemos que tenemos que buscar la manera en la que sostener nuestras vidas. Desde ahí, ante esta necesidad de mantenernos con vida, es evidente que los seres humanos hemos tenido que producir, por lo que Marx y Engels se permiten sostener que:

El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que este es un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres (IA 12).

En donde, podemos reconocer cómo Marx y Engels consideran que las certezas de las que disponemos desde atender a nuestra condición de seres materiales, son certezas que atraviesan toda la historia; en todo momento los seres humanos han tenido que satisfacer sus necesidades, esto es algo siempre claro para nosotros. Desde ahí pueden usar una descripción de la producción como el método para describir historia, esto es lícito desde las certezas que hoy disponemos de las cosas.

En principio, esto no riñe con lo que se ha establecido al respecto de la constitución humana en los *Manuscritos*, ya que, a pesar de que todos estamos formados por la sociedad, como tal, todos somos seres humanos de carne y hueso, y podemos decir que por ello disponemos del tipo de certezas que Marx y Engels están mostrando. Por ahora, para evaluar esta idea y la exposición de lo que es el carácter propio de la *Ideología Alemana*, consideremos que, desde el hecho de que los seres humanos nos vemos en la obligación de producir para continuar con vida, Marx y Engels son capaces de añadir otros tres hechos desde los cuales se configurará el contexto particular desde los que los seres humanos irán a pensar. Estos consisten en que la satisfacción de las necesidades lleva a

nuevas necesidades⁵; los seres humanos que suplen sus necesidades comienzan a procrear y a formar familias, la cual se constituye como una relación social básica; como también que la producción es algo social como natural, en la medida en la que en la producción cooperan diversos individuos de maneras determinadas, como también se realiza porque es una necesidad del ser humano como ser natural. Con lo cual, se configura una imagen de la vida social en la que, desde periodos históricos tempranos, hasta hoy, los seres humanos hemos habitado en sociedad, ya sea como miembros de familias, o como en conglomerados humanos más grandes, y, desde ahí, hemos producido, no tanto directamente unos junto a otros, sino como parte de un grupo de seres humanos para los cuales hay una organización social del trabajo. En una situación en la cual los colectivos humanos que hemos integrando se han ido transformando en función de la manera en la que hemos ido supliendo nuestras necesidades, y según cómo, desde ello, han aparecido nuevas.

Con base en esto, Marx y Engels vendrán a decir que “[s]olamente ahora, después de haber considerado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones originarias históricas, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también «conciencia»” (IA 13). Con lo cual se está indicando que la conciencia no es algo anterior a la vida social, sino que está aparece como parte de esta, como algo que se encuentra caracterizado por los hechos o factores mencionados. Esto es algo que también podemos comprobar en la manera en la que Marx y Engels establecen una relación entre conciencia y lenguaje al sostener que “el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres” (IA 13). En donde, se nos está indicando que, dentro de un mundo social caracterizado desde la manera en la que se da la producción, la conciencia, como el lenguaje, nacen como parte de las prácticas con otros en las que tenemos la necesidad de hacer parte. Con base en lo cual también se puede explicar por

⁵ Lo cual puede explicarse al decir que, en la medida en la que los seres humanos van satisfaciendo sus necesidades y creando instrumentos para ello, por una parte, van aumentando su población y se van organizándose alrededor de los instrumentos que crean, mientras que, por otra parte, también van transformando la naturaleza. Con lo que tendremos una población mayor que alimentar, viviendo gracias a instrumentos que también tienen que ser reproducidos o transformados según se necesite, frente a una naturaleza cada vez más cambiada, de manera que por ello nos enfrentaremos cada vez a problemas nuevos que tienen que ser solventados para continuar con vida.

qué Marx dice que “el lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mí mismo” (IA 13). Puesto que, se puede decir que el lenguaje surge como parte de las prácticas que se desempeñan con otros, para constituir también nuestra conciencia.

En este respecto, podemos observar cómo la manera en la que Marx y Engels explican en la *Ideología Alemana* la formación conciencia, no contradice la manera en la que esto se lleva a cabo en los *Manuscritos*, sino que se ahonda en ello. Como tal, para los *Manuscritos* se nos indica que los seres humanos nos vemos formados en nuestras prácticas para pensar y sentir de determinadas maneras, mientras que en la *Ideología Alemana* se afirma esto pero únicamente para la conciencia. Solo que ahora indicando que esto último sucede como parte de la necesidad de entablar relaciones prácticas con otros seres humanos, por lo cual, en principio, no se hace evidente una ruptura entre ambos textos en este punto en particular.

Por otra parte, con base en esta concepción de la formación de la conciencia, Marx y Engels son capaces describir las maneras en las que esta se ha dado a lo largo de la historia, comenzando desde las épocas históricas para las que no había un gran desarrollo de las fuerzas productivas. Para las cuales, Marx y Engels determinan que los sujetos no se podían autonomizar tanto de la práctica productiva. Por lo cual:

La producción de las ideas, las representaciones y la conciencia aparece, al principio, directamente entrelazada con la actividad material y el trato material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. La formación de las ideas, el pensamiento, el trato espiritual de los hombres se presenta aquí como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo (IA 9).

Con esto podemos observar que Marx y Engels establecen que, para esta época social temprana, toda producción de ideas e incluso la política, las leyes, la moral, la religión, etc., emerge de la vida productiva, como el lenguaje de la vida real. De manera que acá se nos está señalando que, en un principio, el elemento espiritual de las sociedades no se desligaba de la vida de la práctica productiva, emergía de ella. Lo cual vendrá a ser

importante, en la medida en la que contrasta con lo que pasa para el mundo moderno, en el cual, con un desarrollo importante de las fuerzas productivas:

puede ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía «pura», la moral «pura», etc. (IA 13-14).

Así, nos encontramos con una división entre el elemento espiritual de las sociedades y su vida productiva, en donde el primero sigue emergiendo de las prácticas de los seres humanos. Sin embargo, lo que pasa es que al formularse desde la división del trabajo por parte de los sujetos a los que les corresponde la posibilidad de dedicarse al pensamiento, la conciencia de estos sujetos comienza a producir cosas que no tienen una aparente relación con cómo es la práctica. En la medida en la que, después de todo, esta se formula en desconexión con la manera en la que se da la vida productiva. Por lo cual, al no reconocer su conexión con esta, se imagina que es algo independiente, que tiene una existencia por sí sola, y así mismo, se hace cada vez más pura, porque aquello que busca describir no encaja con el mundo actual.

De esta manera, vemos cómo al principio no existe una distinción entre la conciencia que es propia de la vida productiva, y los que se irán a configurar como los discursos de la teoría, la política, la religión, la moral, etc., de una sociedad, ya que no se presentaba una situación social por la que la práctica se escindiera en dos. Mientras que, desde que se comienza a configurar una vida cada vez más separada de la vida productiva, se proferirán discursos cada vez más desconectados e irreales. Como tal, para Marx y Engels, los sujetos que pueden pensar desde una desconexión con la vida material o productiva son aquellos que pertenecen a la clase dominante, ya que su dominación es la que les permite beneficiarse de aquello que producen otros. Por ello, en la medida en la que piensan desde una posición particular en la sociedad, no sólo están en desconexión con la vida material o productiva, sino que emergerán de las relaciones que los hacen la clase dominante. Esto debido a que tales relaciones son comunes a todos y definen, así mismo, el contexto en el que estos sujetos irán a pensar. De esta manera se irá a configurar lo que Marx y Engels entienden como *ideología*; discursos los cuales reproducirán las relaciones dominantes pero presentadas en una forma en la que falsifican lo que es la realidad.

Sin embargo, no es que los sujetos que piensen en desconexión con la realidad formulen discursos ideológicos con toda la intención de buscar la subyugación de una clase sobre otra, sino que su desconexión no les permite pensar de otra manera. Así, aquella forma en la que los sujetos pueden vivir y relacionarse con otros condiciona qué es lo que van a pensar, o, como sostiene Balibar:

los límites de la comunicación entre los individuos (lo que podríamos llamar su universo práctico) son también los de su universo intelectual. Antes de ser una cuestión de intereses, es una cuestión de situación, o de horizonte para la existencia. Repitamos que Marx no hizo una teoría de la “conciencia de clase”, en el sentido de un sistema de ideas que, conscientemente o no, expresara las “metas” de tal o cual clase. Elaboró más bien una teoría del carácter de clase de la conciencia, es decir, de los límites de su horizonte intelectual que reflejan o reproducen los límites a la comunicación impuestos por las divisiones de la sociedad en clases (o en naciones, etcétera) (55).

2.2 La crítica a los jóvenes hegelianos como una crítica a la filosofía en general

Hay que mencionar que, para Marx y Engels, “[l]a clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por termino medio, las ideas de quienes carecen de medios necesarios para producir espiritualmente” (IA 22). Lo cual quiere decir que, las ideas que reproducen de forma ilusoria o mística a las relaciones sociales dominantes de una época, también son las ideas más populares y las que la definen, por eso “[l]as ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época” (IA 21-22). En donde, lo importante de esto en relación con la exposición que aquí se pretende es que, Marx y Engels vendrán a considerar que Hegel y los jóvenes hegelianos están a tal nivel de desconexión, que irán a tomar estas ideas de la clase dominante, y las separarán de esta clase en sí misma. Por lo cual:

Una vez que las ideas dominantes se desglosan de los individuos dominantes y, sobre todo, de las relaciones que brotan de una fase dada del modo de producción, lo que da como resultado el que el factor dominante en la historia son siempre las

ideas, resulta ya muy fácil abstraer de estas diferentes ideas el pensamiento, «la idea», etc., como lo que impera en la historia, presentando así todos estos conceptos e ideas concretos como «autodeterminaciones» del Concepto que se desarrolla por sí mismo en la historia. Así consideradas las cosas, es perfectamente natural también que todas las relaciones existentes entre los hombres se deriven del concepto del hombre, del hombre imaginario, de la esencia del hombre, del «Hombre» (IA 23).

En este respecto, Marx y Engels reconstruyen, desde las bases explicativas de la *Ideología Alemana*, un argumento que es propio de Feuerbach, el cual consiste en sostener que el problema de Descartes, y de los filósofos racionalista e idealistas es que ellos se relacionan con el mundo como si solo fueran una razón sin cuerpo, por eso Feuerbach dice que “[l]a definición de Descartes *de sí mismo como Espíritu* – mi ser *consiste únicamente en que yo pienso* – es la definición de la filosofía moderna de sí misma” (PFF §18). De esta manera, Feuerbach crítica a este tipo de filosofía por ser la expresión de una forma de vivir en la que los pensadores se apartan de su materialidad, y comienzan a pensarse a sí mismos como solo una razón, con lo que, de paso, comienzan a pensar que la verdad del mundo es aquello que existe como contenido de tal razón. Así, desde la explicación de Feuerbach se determina que, desde una forma en la que los filósofos se aproximan al mundo, se imaginan que las cosas están supeditadas a su razón, y no ella a las cosas, con lo que ofrecen la imagen de un entendimiento que, al no estar determinado por nada, entraría a sonar como un Dios. De forma similar, Marx y Engels vendrán a determinar que la práctica que llevan Hegel y jóvenes hegelianos, los lleva a creer que las ideas se pueden separar de los sujetos que las profieren. En una forma en la cual se imaginan que las cosas están supeditadas a las ideas, con lo cual creen que estas determinan a la historia como si fueran un Dios.

El caso es que, tanto los jóvenes hegelianos, como Hegel, encarnan el principio que Feuerbach le adjudica a la filosofía que viene después de Descartes; que la razón es algo autónomo de la realidad, y que, como tal, es ella que determina a las cosas. Esto supone un ataque contra el proyecto específicamente joven hegeliano por el cual se busca que los seres humanos cambien de conciencia hacia una verdadera conciencia humana, ya que tal cosa asume que el pensamiento es independiente de la vida, y que, por lo tanto, se puede cambiar sin cambiar la vida. Muy al contrario de ellos, Marx y Engels vendrán a sostener que “[n]o es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina

la conciencia” (IA 9). En ese sentido, los jóvenes hegelianos son ideólogos, en la medida en la que hacen pasar por verídica una imagen de la realidad formulada desde su misma desconexión con las cosas, la cual consiste en que las ideas son las que determinan la realidad. Sin embargo, ni la conciencia ni la realidad se pueden cambiar por el medio que proponen, por eso Marx y Engels critican a los jóvenes hegelianos al decir que el “postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación” (IA 6). Puesto que, lo único que terminan por hacer es darles otro nombre a las cosas⁶, dejando su conciencia y el mundo tal y como están. Esto es algo que también se puede reconocer en la *Tesis XI*, que dice “[l]os filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*” (TF 3). Para lo cual, si consideramos que por filosofía Marx se está refiriendo a una forma de pensar que asume que la razón es algo autónomo y que determina las cosas, tal y como lo hacen los jóvenes hegelianos, es claro que la filosofía terminará llegando a la misma situación que estos últimos. En la medida en la que nunca podrá cambiar, ni la forma de pensar de nadie, ni el mundo por estos medios, muy por el contrario, Marx está señalando que lo que hace falta es transformar el mundo, tanto como un objetivo en sí mismo, como también para cambiar de conciencia.

Así, por medio de una conexión entre la *Ideología Alemana* y las *Tesis*, podemos sostener que, en la crítica de la ideología, también se encuentra presenta la idea de que los seres humanos nos encontramos constituidos socialmente. De manera que, puede considerarse que para la *Ideología Alemana* se continua con la idea según la cual la praxis social funda todo significado, y entrega a la actividad de teorizar el material y el campo con el que puede trabajar. Frente a esto, y reuniendo la crítica al pensamiento que se realiza desde la división del trabajo, se puede indicar que, de forma general, Marx y Engels determinan que la práctica que llevan los sujetos como parte de una sociedad, configura aquello que podrán reconocer de la realidad. Por eso los filósofos, dentro de los cuales nos encontramos con Hegel y los jóvenes hegelianos, consideran que la razón o ideas

⁶ Por eso Marx y Engels señalan que: “[l]os más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra «frases»” (IA 6).

determinan la vida como si fueran algo autónomo, puesto que la desconexión en la que habitan en el mundo, los lleva a creer tal cosa.

En este escenario, podría invocarse a la práctica del obrero como la salida por la cual se pueda reconocer cuál es la realidad de las cosas frente a cualquier discurso ideológico. Sin embargo, nos encontramos con que la conciencia de la clase dominante es ampliamente extendida y adoptada por todos, dado a que esta clase dispone de los medios para la producción intelectual y su difusión. Así ¿cómo es posible escapar de tales discursos? Para dar respuesta a esto, comencemos por considerar que ya para los *Manuscritos*, Marx nos muestra cómo al apelar a la experiencia de extrañamiento que sufren los obreros, se puede juzgar la válides de un discurso teórico. Como cuando sostiene que:

Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la miseria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción (*man.* 132).

En este respecto, Marx deja hablar a la Economía Política su propio lenguaje, pero, frente a esto, podemos observar cómo, de entrada, ella se muestra injustificable desde que sus términos implican legitimar la existencia disminuida del trabajador. De manera que, cuando la Economía Política desarrolla teóricamente las implicaciones del capitalismo, su deficiencia como discurso se hace evidente desde la manera en la que se experimenta la realidad que describe.

Por otra parte, esto también lo podemos reconocer cuando Marx sostiene que:

No sólo aumenta el cinismo de la Economía Política relativamente a partir de Smith, pasando por Say, hasta Ricardo, Mill, etc., en la medida en que a estos últimos se les ponen ante los ojos, de manera más desarrollada y llena de contradicciones, las consecuencias de la *industria*; también positivamente van conscientemente cada vez más lejos que sus predecesores en el extrañamiento respecto del hombre,

y esto *únicamente* porque su ciencia se desarrolla de forma más verdadera y consecuente (*man.* 165-6).

En donde puede observarse cómo se juzga a la Economía Política por desarrollar en el pensamiento el cada vez más evidente extrañamiento del ser humano, sin atender a la experiencia del obrero y su situación, solo porque reconoce una consistencia en el desarrollo de su ciencia. Por lo cual, frente a ello, se puede reconocer que la Economía Política se mantiene en desconexión con la realidad desde atender a la experiencia del obrero.

El caso es que para la *Ideología Alemana* también podemos encontrar esta estrategia en la que se acuden a circunstancias límites con la finalidad de reconocer la hipocresía de un discurso, como cuando de la filosofía de Feuerbach que:

Como ejemplo del reconocimiento, y a la vez desconocimiento, de lo existente, que Feuerbach sigue compartiendo con nuestros adversarios, recordemos el pasaje de su *Filosofía del Futuro* en que sostiene y desarrolla que el ser de una cosa o del hombre es, al mismo tiempo, su esencia, que las determinadas relaciones que forman su existencia, el modo de vida y la actividad de un individuo animal o humano constituye aquello en que su «esencia» se siente satisfecha. Toda excepción se considera aquí, expresamente como un accidente, como una anomalía que no puede hacerse cambiar. Por tanto, cuando millones de proletarios no se sienten satisfechos, ni mucho menos, con sus condiciones de vida, cuando su «ser» no corresponde ni lejos a su «esencia», trátase, con arreglo al mencionado pasaje, de una desgracia inevitable que, según pretende, hay que soportar tranquilamente. Pero, estos millones de proletarios o comunistas razonan de manera muy distinta y lo probarán cuando llegue la hora, cuando de modo práctico, mediante la revolución, pongan su «ser» en correspondencia con su «esencia» (IA 21).

En donde Marx y Engels están criticando de Feuerbach que este considere que, en la manera en la que existen los seres humanos para el presente, estos deben conectar con una esencia humana desde la cual cambiar su situación. Contra lo cual sostienen que los obreros, desde su extrañamiento, reconocen que no hay una esencia por realizar en el mundo que les toca, ya que tienen la certeza de la necesidad de revolucionar el mundo.

En este respecto, es posible plantear un contraste entre los *Manuscritos* y la *Ideología Alemana*, en la medida en la que, para el primero de estos textos, el extrañamiento lleva a los obreros a reconocer la insuficiencia de los discursos, pero es el cambio de práctica lo que los lleva a convencerse de la necesidad del comunismo como proyecto revolucionario. Mientras que, por otra parte, acá en la *Ideología Alemana* se está planteando que ya desde el extrañamiento en sí mismo, sin necesidad de cambiar de práctica, se reconoce la necesidad de tal cosa. Este contraste se puede explicar en que, para la *Ideología Alemana*, el extrañamiento lleva a los obreros a entender el mundo desde su materialidad, por la cual son capaces de reconocer que los discursos ideológicos son irreales, mientras entienden los elementos desde los cuales pueden pensar el movimiento de la historia, sin necesidad de algo que les permite ver hacia el futuro. Curiosamente, con esto nos encontramos con algo que suena feuerbachiano, precisamente en el momento en el que se está criticando a Feuerbach, puesto que se está mostrando que ya los obreros disponen de la certeza material de la falsedad del discurso de Feuerbach. Sin embargo, esto es perfectamente justificable desde la manera en la que Marx y Engels irán a criticar a Feuerbach, como se mostrará a continuación.

2.3 La crítica a Feuerbach

Para entender la crítica que Marx y Engels le dirigen a Feuerbach, comencemos por considerar que ellos señalan que “[l]a «concepción» feuerbachiana del mundo sensorial se limita, de una parte, a su mera contemplación y, de otra parte, a la mera sensación: dice «el hombre» en vez de los «hombres históricos reales». «El hombre como tal» es, en *realiter*, el «alemán».” (IA 10). Lo que quiere decir que Feuerbach esboza una representación del ser humano en la que, en su relación con las cosas, este solo puede dejarse afectar por los objetos, ya sea aceptando la sensibilidad tal y como le llega, o contemplando las cosas, es decir, analizando lo que perciben, de manera que por medio de esto, puedan conectarse con su verdadera esencia. Lo cual corresponde a la manera en la que los alemanes han entendido su propia relación con el mundo; siempre como sujetos estáticos que se quedan en el entender mejor el mundo, pero nunca transformándolo.

Ahora, en cuanto a la división entre las formas por la que Feuerbach considera que un sujeto puede relacionarse con el mundo, Marx y Engels establecen que:

En el primer caso, en la contemplación del mundo sensorial, tropieza necesariamente con cosas que contradicen a su conciencia y a su sentimiento, que trastornan la armonía por el presupuesta de todas las partes del mundo sensorial y, principalmente, del hombre y la naturaleza. Para eliminar esta contradicción, Feuerbach se ve obligado a recurrir a una doble contemplación, oscilando entre una concepción profana, que sólo ve «lo que está a la mano», y otra superior, filosófica, que contempla la «verdadera esencia de las cosas» (IA 10).

Por lo cual se explica que, partiendo de las dos únicas relaciones que Feuerbach establece entre el ser humano y la realidad, lo que pasa es que, en la medida en la que en el mundo no se perciben ni las relaciones fraternas en las que Feuerbach espera que se desarrollen las cosas, ni una naturaleza estática siempre igual a sí misma y esencial, lo que hace él es proponer una contemplación más alta desde la cual encontrar la esencia humana que no se encuentra en el mundo. Así, en otras palabras, cuando Feuerbach percibe “por ejemplo, en vez de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos [se ve obligado] a recurrir a una «contemplación más alta» y a la ideal de «compensación dentro del género»” (IA 12).

Frente a esto, el principal problema que Marx y Engels encontraran para el pensamiento de Feuerbach será que:

No ve que el mundo sensorio que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la historia y del Estado social, en sentido en que es un producto histórico, el resultado de la actividad de toda una serie de generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a nuevas necesidades (IA 11).

Es decir, el principal problema de Feuerbach es que no ve que entre el ser humano y la naturaleza ocurre un proceso práctico, frente a lo cual la pregunta es si Feuerbach no reconoce tal cosa porque no emprende una observación empírica de las cosas, o, más bien, porque no es algo certero desde su formación. Esto último es razonable, en la medida en la que se ha mostrado que Feuerbach piensa en coherencia con el mundo alemán; ofreciendo una imagen demasiado teórica del ser humano, que solo se relaciona con el

mundo como un ser intelectual. Pero, para evaluar esto, vale la pena mencionar una nota al pie de la *Ideología Alemana* por la que Marx y Engels sostienen que:

El error de Feuerbach no consiste en subordinar lo que está a mano, la *apariencia* sensorial a la realidad sensorial, comprobada mediante la indagación más exacta de los hechos percibidos por los sentidos, sino en que no acierte a enjuiciar en última instancia los datos de los sentidos sin verlos con los «ojos», es decir, a través de las «gafas» del filósofo (IA 11n33).

En este respecto, podemos ver cómo Marx y Engels pueden rescatar cierto feuerbachismo, al mismo tiempo que son capaces de criticar a Feuerbach. Lo que ellos piden, de hecho, es que Feuerbach sea coherente consigo mismo y mire las cosas con los “ojos”, desde su materialidad, lo cual correspondería con “las gafas del filósofo”, en la medida en la que esta forma de orientarse hacia el mundo impide la suposición de idealizaciones, como algo que simplemente será descartado en función de la certeza que ya se tiene de las cosas.

Esto puede entenderse como que Marx y Engels están pidiendo que Feuerbach sepa reconocer aquello que los obreros reconocen desde el extrañamiento. En principio, él podría, dado que, como los obreros, él también es un ser material. Sin embargo, desde su posición en el entramado social, le es más natural entrar a entender el mundo desde mistificaciones. Por lo cual, con esto podríamos sostener que Marx y Engels no están buscando defender una suerte de empirismo, sino que están señalando que Feuerbach debe saber reconocer su materialidad y la de las cosas desde su formación particular. Esto también se puede reconocer cuando Marx y Engels señalan de Feuerbach que:

Hasta los objetos de la «certeza sensorial» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como caso todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensorial» de Feuerbach (IA11).

En donde, Marx y Engels lo que están señalando es que, incluso al partir de una categoría propiamente feuerbachiana como la de “certeza sensorial”, la cual encarna esas certezas a las que podemos acceder desde nuestra situación originariamente material, podemos reconocer desde ella que el ser humano mantiene una relación práctica con la naturaleza,

lo cual es aquello que Marx y Engels esperan que seamos capaces de hacer. Reconociendo así a la práctica, y con ello, dejando de considerar a la naturaleza como algo estático siempre igual a sí mismo. Así, al final, nos encontramos con que Marx y Engels son críticos con cualquier postura que implique sustentarse en cualquier forma de empirismo, como lo era eran en las *Tesis*, en la medida en la que consideran que tal cosa implica una relación entre los sujetos y los objetos que es irreal; nosotros no nos relacionamos con ellos como creen los alemanes. Por lo cual, al contrario, se hace más bien evidente que Marx y Engels quieren es una teoría constituida por las certezas propias de una formación o práctica, por lo que, en principio, comienza a verse cómo para sus propósitos, aquello que reconocen los obreros desde su vida es algo importante.

3.Capítulo 3: en contra de los intelectuales

“La verdad es únicamente la totalidad de la vida y de la esencia humanas”

(Ludwig Feuerbach, *principios de la filosofía del futuro* 123; §58)

Uno de los aspectos que se pueden resaltar de la ruptura del joven Marx con los jóvenes hegelianos, es que en ella se hace evidente un rechazo por parte de Marx a la idea de educar a los seres humanos para que adopten una conciencia correcta en contra de la que ya tienen, sin que lo que ya reconocen como certero, desde su vida o experiencia cotidiana, cuente para algo. Muy por el contrario, se puede reconocer que Marx reivindica el saber de los seres humanos comunes y corrientes, especialmente frente al conocimiento de los técnicos o de los intelectuales, los cuales ejercen la función social de mostrarles qué deberían pensar. Esto es lo que se pretende mostrar acá; cómo funciona esta crítica al intelectual, que, como miembro de la sociedad, dispone del rol de formarse y desempeñar la labor de guiar al pueblo. Con base en lo cual será posible enmarcar la crítica contra el filósofo y el ideólogo propias de la *Ideología Alemana*, como parte de un proyecto general contra el intelectual y el técnico, mientras que, a su vez, también se desentrañaran los términos de una discusión entre Marx y Hegel, en tanto es posible reconocer cómo ambos buscan hacer justicia a la conciencia del ser humano común y corriente bajo aproximaciones distintas.

3.1 El economismo o tecnologismo y su superación

A diferencia de los jóvenes hegelianos, los cuales pretendían educar a los seres humanos desde mostrarles cuál era su esencia, nos encontramos con que Marx pretende desarrollar una teoría que describa cómo funciona la realidad social, frente a la cual también nos podemos relacionar como si se tratara de una serie de descripciones que pretenden iluminar la ignorancia humana ante su propia realidad. Sin embargo, es posible reconstruir una manera en la que la teoría que pretende crear Marx implica otra relación con el público al que está dirigida. Para ahondar en esto, consideremos la manera en la que Althusser nos ofrece una lectura dogmática de la teoría marxista cuando sostiene que:

hay una manera de invertir a Hegel, dándose el aire de engendrar a Marx. Esta manera consiste justamente en *invertir la relación de los términos hegelianos, es decir, en conservar estos términos*: la sociedad civil y el Estado, la economía y la política-ideología, pero transformando la esencia en fenómeno y el fenómeno en esencia o, si se prefiere, haciendo jugar a la Astucia de la Razón a *contrapelo*. Mientras en Hegel es lo político-ideológico la esencia de lo económico, en Marx sería lo económico lo que constituiría toda la esencia de lo político-ideológico. Lo político, lo ideológico no serían entonces sino el puro fenómeno de lo económico, que constituiría su "verdad". ... En el horizonte de esta tentación nos encontramos con la *pendiente exacta de la dialéctica hegeliana*, con la única diferencia de que ya no se trata de engendrar momentos sucesivos de la Idea, sino los momentos sucesivos de la economía, en virtud del mismo principio de la contradicción interna (88-89).

Lo que nos señala Althusser es que en Hegel nos encontramos con dos ámbitos bien diferenciados, por una parte, la sociedad civil, la cual se trata de la parte de la sociedad en la que se desempeña la vida del trabajo y del comercio, mientras, por otra, el Estado como aquello que irá a encarnar la conciencia de una razón que se despliega en una época. Los cuales irán a estar relacionados en una forma en la que el Estado moverá a la sociedad civil, en la medida en la que esta última no es sino la astucia de la razón, es decir, en la medida en la que la razón del Estado ya está presente en ella también, por lo que la lógica de la razón será la que caracterice el movimiento de todo. Con esto, Althusser nos señala

que existe una forma de entender a Marx en términos de una inversión de estos términos propios de Hegel, en la que lo político, como la vida espiritual en general, estará definida por los momentos sucesivos de la vida productiva y su lógica.

Esta manera de entender las cosas implica que Marx considera que su descripción teórica de la historia es una descripción objetiva, científica, la cual debe ser aceptada dogmáticamente, puesto que, por una parte, está el Estado como la vida espiritual de una sociedad, mientras que por la otra está la sociedad civil, como el ámbito de la producción y el comercio, en una forma en la que esta última, aprehensible desde los sentidos, define la primera. Por lo cual, lo que hace falta es realizar una búsqueda de una descripción objetiva de la historia desde los modos de producción sucesivos, que Althusser termina por tildar de *economismo* o *tecnologismo* (cf. 89). A lo que somos llevados en la medida en la que en la manera en la que concebimos la teoría marxista, no se tiene en cuenta que los seres humanos nos encontramos formados socialmente. De manera que, no hay algo así como una vía empírica objetiva desde la que aprehender las cosas, sino que, desde esta idea de formación social, se entiende que los seres humanos somos capaces de reconocer la realidad por mediación de las circunstancias en las que nos encontramos. Desde lo cual se puede reconocer que, dentro de la sociedad, tendrá que haber unos sujetos mejor ubicados que otros para saber entender cómo son las cosas, y esos sujetos serán los obreros. Entonces, poner al pensamiento marxista en los términos de la formación social, permite vislumbrar una suerte de legitimación de la visión de los oprimidos que no se reconoce desde una lectura tecnocrática.

Por otra parte, la lectura tecnocrática de Marx puede ser superada si atendemos a que, para los *Manuscritos*, como también es de esperarse para la *Ideología Alemana*, se puede observar que la relación entre los trabajadores y la naturaleza solo termina por definir las condiciones sobre las que se irán a presentar otras cosas como el Estado, la moral, la religión, la filosofía, etc., para las cuales hace falta realizar un estudio particular, como cosas enmarcadas en una situación social caracterizada por la producción. Ante lo cual, se permitirá reconocer que invertir los términos en los que Hegel plantea la sociedad civil y el Estado para engendrar a Marx no tiene mucho sentido, en la medida en la que la lógica de la producción no terminará por definir en su totalidad todas las demás cosas (i.e. el Estado, la moral, la religión, la filosofía, etc.).

Para mostrar esto, comencemos por considerar un pasaje de los *Manuscritos*, para cuyo contexto Marx está señalando que la Economía Política no puede reprochar actos que para la moral serían inapropiados, como vender esclavos o la prostitución, el cual dice que:

El hecho de que cada esfera me mida con una medida distinta y opuesta a las demás, con una medida la moral, con otra distinta la Economía Política, se basa en la esencia de la enajenación, porque cada una de estas esferas es una determinada enajenación del hombre y contempla un determinado círculo de la actividad esencial enajenada; cada una de ellas se relaciona de forma enajenada con la otra enajenación (*Man* 196).

Lo relevante de este pasaje en relación con lo que acá se está discutiendo es que Marx habla de círculos de actividad esencial enajenada, es decir, de ámbitos en los que se desarrollan prácticas determinadas, para los cuales nos encontramos con la expresión de relaciones extrañadas, ya sea entre los seres humanos unos de otros, como de la naturaleza. En donde, cada círculo que nos encontramos no se puede reducir a cualquier otro, por eso Marx admite que, a futuro, luego de la escritura de los *Manuscritos*, hace falta estudiar cada esfera en su especificidad “en folletos distintos e independientes, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc. [para tratar] por último, de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquel material” (*Man*. 59-60). Para lo cual, en una crítica de la Economía Política, solo se tocará la conexión de esta con “el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida Civil, etc., en la medida en que la Economía Política misma, expreso, toca estas cuestiones” (*Man*. 60).

De esta manera, cuando Marx sostiene, para el tercer manuscrito que:

[La] propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida *humana enajenada*. Su movimiento -la producción y el consumo. Es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción pasada, es decir, de la realización o realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que formas *especiales* de la producción y caen bajo su ley general (*man*. 174).

Esto puede ser interpretado como que los demás círculos de la actividad enajenada, o alienada, diferentes a la del trabajo enajenado, hacen parte de una situación social

enmarcada por aquello que sucede en la producción. Por lo cual “[!]la superación positiva de la *propiedad privada* como apropiación de la vida *humana es por ello* la superación *positiva* de toda enajenación” (*man* 174-175). Al final, podemos reconocer cómo Marx recrea un escenario en el cual los seres humanos hacemos parte de prácticas condicionadas por la manera en la que se desarrolla la producción en la sociedad, desde las cuales, para el caso de los *Manuscritos*, se configuran esferas determinadas de alienación. Por lo cual, la producción implica un determinado mundo social, pero eso no nos lleva a reducir todo lo que sucede en la sociedad a la producción, sino entender a la producción como aquello que define el marco desde el cual se darán las cosas.

3.2 El intelectual y su función política

Si se continúa trabajando sobre la manera en la que Marx plantea la relación entre Estado y sociedad civil, es posible reconocer cómo, desde la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y de *Sobre la Cuestión Judía*, nos encontramos con una crítica a los intelectuales en relación con la cual se hace altamente improbable que Marx haya desarrollado una suerte de economicismo. Con lo cual, al exponer esta crítica, por una parte, es posible rechazar al economicismo en los términos en los que se plantea (desde una inversión entre sociedad civil y Estado), como también, desde que estos textos son anteriores a los *Manuscritos*, las *Tesis*, y la *Ideología Alemana*, será posible reconocer un interés temprano de Marx por reivindicar aquello que piensan los obreros, en contra de del técnico y el intelectual. Por lo cual, se puede sostener que, de ahí en adelante, su trabajo estará marcado por una búsqueda de la manera en la que la teoría pueda presentarse al obrero como su emanación directa, y no algo extraño.

Como tal, la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* desarrolla un esfuerzo por parte de Marx de atacar a Hegel por mistificar la teoría política, en la medida en la que explica a los procesos políticos y las instituciones desde la idea de una Idea o Espíritu desplegándose a través de estas cosas. A lo largo de lo cual Marx busca replicar en la crítica de la política la estrategia de Feuerbach de señalar que los predicados, o atributos que usualmente le adjudicamos a Dios o los Dioses, no son nada más que proyecciones o transformaciones de predicados humanos. Así, se termina por señalar que el Estado y la política tal y como son concebidos por Hegel, como una expresión de una razón como si esta fuera un Dios, realmente se fundamenta en los seres humanos, por lo que los seres

humanos deberían ser efectivamente aquellos desde y para los cuales funcione el Estado, bajo la instauración de lo que Marx llama de *verdadera democracia*.

En ese sentido, Marx está criticando que Hegel entienda y exprese al Estado místicamente, en lugar de entenderlo humanamente, puesto que así no es capaz de mostrar que, en contra de lo que pasaba para la época, en la que había una monarquía en el poder legitimada como la verdadera guía del pueblo, cosa que también realiza Hegel en su pensamiento, es precisamente el pueblo el que fundamenta al Estado, y es legítimo que este ostente el poder. Por lo cual, todo esto no tiene una finalidad teórica, sino práctica; el objetivo último de Marx es desacreditar al pensamiento de Hegel sobre el Estado, en la medida en la que este inhibe todo movimiento revolucionario en contra de la monarquía. Por otra parte, para Marx, la manera en la que Hegel presenta al Estado tiene la particularidad de representar un avance teórico frente a lo que ya se tiene, en la medida en la que interpreta al Estado alemán en los términos en los que se formulan los Estados modernos. Es decir, en última instancia deja las cosas tal y como están, en la medida en la que mantiene a la monarquía y su forma particular de proceder, pero les da otro sentido distinto del que ya tienen.

Esto se evidencia en que Hegel establece que un Estado racional para Alemania es una forma de monarquía constitucional en la que presenta una división de poderes⁷, para la cual se siguen presentando las mismas estructuras sociales y políticas de antes, pero ahora bajo una forma constitucional y política. En la medida en la que esto significa mantener el viejo mundo en el cual los seres humanos se mantienen en la misma situación de servidumbre, Marx evidencia la necesidad de mostrar cómo la propuesta de Hegel es insostenible. En un argumento análogo por el que Feuerbach sostiene que, con la aparición histórica del cristianismo, por el cual es posible reconocer que en Dios el ser humano no tiene otro objeto que sí mismo y su propia esencia, en la medida en la que se toma por

⁷ Como sostiene Hegel:

“El Estado político se divide entonces en las siguientes diferencias sustanciales: el poder de determinar y establecer lo universal: el poder legislativo; la subsunción [Subsumtion] de las esferas particulares y los casos individuales bajo lo universal: el poder gubernativo [Regierungsgewalt]; la subjetividad como decisión última de la voluntad: el poder del príncipe. En él se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual, que es por lo tanto la culminación y el comienzo del todo, y constituye la monarquía constitucional” (FD § 273, 254).

divinidad a un Dios hecho hombre⁸, Marx establece que, con la aparición de la democracia, se puede reconocer que los seres humanos son los únicos sustentos reales de todos los Estados. Por eso Marx sostiene que “[l]a democracia es el *enigma* descifrado de todas las Constituciones” (CR 99), puesto que nos muestra el fundamento real de todas estas. Así mismo, el argumento en contra de Hegel es uno en el cual se muestra que “La monarquía no es comprensible a partir de sí misma, la democracia sí” (CR 99), en la medida en la que la democracia puede explicarse directamente desde los seres humanos reales, como el único sustento posible para un Estado.

Sin embargo, Marx no se detiene en una reivindicación de la democracia tal y como se encuentra establecida en el mundo moderno, sino que busca ir más allá, hacia algo que de hecho ya se está gestando para su época. Como menciona Marx, en Francia, el Estado democrático por definición para la época, se escuchan voces que dicen que “el *Estado político tiene que desaparecer* en la verdadera democracia” (CR 100). Para aclarar esto, consideremos un pasaje en *Sobre la Cuestión Judía*, para la cual Marx sostiene que:

El Estado político acabado es por esencia la vida del hombre a nivel de especie en oposición a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo fuera del ámbito del Estado en la sociedad burguesa, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celestial y una vida terrenal, la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos. (CJ 22).

En donde se nos está señalando que el Estado democrático es uno en el cual los seres humanos existen y participan como seres iguales, pero en oposición a la vida práctica, en la cual trabajan, tienen necesidades, y están a merced de fuerzas económicas que les son ajenas. La cual es una distinción que puede describirse como que, por una parte, como miembros de un Estado, los seres humanos son iguales en tanto *ciudadanos*, a diferencia

⁸ En este caso, con un Dios hecho hombre es posible reconocer que los seres humanos creamos a Dios desde nuestras cualidades.

de lo que son en el mundo real, en el cual son *hombres*, y, como tales, sujetos egoístas existiendo en un mundo caracterizado por la *lucha de clases*. Por lo cual, cuando se dice que el Estado se relaciona políticamente con los seres humanos, se nos está señalando que este se comporta con los seres humanos en su faceta de ciudadanos, concentrándose solo en ciertas generalidades de la vida humana, por lo cual el Estado no interfiere, e, incluso, supone a la vida en cuando hombres, dejando tal y como está el ámbito de la vida en la que precisamente los seres humanos son degradados.

El punto con esto es que el Estado se presenta como una falsa comunidad, que le da a los seres humanos la apariencia de ser iguales y existir bajo relaciones fraternas, pero, en realidad, tal cosa oculta y legitima la verdadera vida, en la cual los seres viven en una constante lucha entre ellos. Esto en la medida en la que, para *Sobre la Cuestión Judía*, Marx considera que el Estado político actúa como garante de la vida egoísta, en la medida en la que, incluso es posible observar cómo algo tan fundamental como los *derechos humanos*, logro de la democracia, presuponen y legitiman esta forma de vida humana. Como se puede observar en que, por ejemplo, la libertad como parte de los *derechos del hombre*, constatados en los derechos humanos, consiste en “el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos de otro” (CJ 31), lo cual es interpretado por Marx como que esta “[s]e trata de la libertad del hombre en cuanto mónada aislada y replegada en sí misma” (CJ 31).

En ese sentido, cuando se nos dice que el Estado democrático parte de los seres humanos, se refiere a que parte del ser humano en su forma de ciudadano, con lo cual, este aparece como aquello desde lo que se crean las constituciones, y hacia aquello a lo que estas y todo el mundo político se dirigen. Lo cual nos indica que la política tiene que sustentarse sobre el ser humano, pero este ser humano de la democracia aún no es el ser humano como parte de una verdadera comunidad, en la medida en la que es un ser humano que se supone escindido, para el cual en su vida real no hace parte de un colectivo. Muy por el contrario, lo que se supone con esto es que el Estado debe estar ahí como el garante y la expresión de que los seres humanos en su vida práctica sean verdaderamente una comunidad de sujetos iguales bajo relaciones fraternas. Por lo cual, cuando Marx habla en la *Crítica de una verdadera democracia*, esto puede definirse como la vida bajo una política en la cual el Estado se defina como el gobierno de sí de un verdadero pueblo.

Al final, la democracia lo que hace es revelar la esencia humana de lo político, pero no es aún la realización de esto último, así como el cristianismo revela la esencia humana de la religión, pero no supone aún su expresión. Sin embargo, para la época en la que Marx escribió tanto *Sobre la Cuestión Judía*, como la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, en Alemania no había democracia, por lo que ¿qué importancia tiene mencionar a la experiencia francesa en ese contexto? Además, en este Estado se vive un proceso de disolución frente al cual, si Alemania lograra la democracia, de todos modos se vería rezagada frente a este proceso político que ya le lleva delantera. De manera que la pregunta ahora es ¿cómo podría Alemania estar a la par con Francia?

En relación con esto, una *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* tiene perfecto sentido, en la medida en la que, aunque en Alemania aún no hubiera democracia, Hegel presenta al Estado alemán en los términos en los que se plantean los Estados democráticos. Es decir, como el ámbito en el cual un pueblo se autodetermina, solo que bajo la forma de una expresión de razón absoluta como lo racional de un pueblo. De manera que, lo que nos indica la experiencia francesa es que detrás de esta forma mística de plantear al Estado, debemos encontrar al ser humano real. Mientras que, cuando Hegel expresa en el contexto alemán esta forma de entender al Estado, los alemanes son capaces de entender desde una crítica de este, cómo podrían igualarse con el desarrollo de Francia. En una forma en la que, con una traducción de lo que Hegel presenta como parte del desarrollo de la Idea o razón absoluta, en términos de los enunciados empíricos que se esconden detrás de tal cosa, es posible reconocer que el pueblo debe autodeterminarse realmente a través del Estado, por él mismo, y no por una idea o razón, mostrando así la necesidad de una revolución. Entonces, con la crítica de esta exposición del Estado, es posible señalar la necesidad de la verdadera democracia que se está gestando en el presente⁹.

En ese trabajo de traducción, Marx muestra que, ante el pensamiento de Hegel “[n]os encontramos ante la forma *crédula, mística* de *interpretar* una *Weltanschauung* [o,

⁹ Por otra parte, esta forma de señalar la necesidad de un levantamiento revolucionario es importante para la manera en la que suceden las cosas en Alemania, puesto que la historia alemana se ha movido desde el pensamiento. Por lo cual, en este contexto es una necesidad buscar una justificación para una revolución desde una discusión filosófica.

cosmovisión] *antigua* desde una nueva” (CR 164). Es decir, Hegel interpreta la cosmovisión del Estado monárquico medieval, desde la del Estado moderno. Lo cual se hará especialmente evidente en la manera en la que Marx reconstruye cómo Hegel plantea la relación entre el Estado y la sociedad civil. Como tal, para Hegel, el Estado es el lugar de una reconciliación del dominio particular de las necesidades, del individualismo y el egoísmo, con lo político. Así, nos encontramos con que la sociedad civil se integra al Estado por medio del poder legislativo, por medio de la representación de los estamentos –es decir, las diferentes ramas en las que se desarrolla el trabajo– en la asamblea legislativa, para que, luego, el Estado obre desde el poder del monarca hacia la sociedad civil mediante la burocracia. Por lo cual, Hegel, “[a]l Estado real y *operante* le ha dado por cuerpo la burocracia, y a ésta -como Espíritu que sabe- le ha subordinado la sociedad burguesa” (CR 150). En una manera en la que la burocracia, como un estamento social compuesto de funcionarios, se encarga de regular la actividad de la sociedad civil, teniendo como fundamento la conciliación que ocurre en el Estado entre los intereses particulares de los estamentos con los intereses generales del conjunto de la sociedad.

Sobre esto menciona Marx que “[l]a cumbre de la identidad hegeliana fue, como él mismo confiesa, la *edad media*. En ella los *estamentos de la sociedad burguesa* eran idénticos con los *estamentos en sentido político*” (CR 150). Para lo cual, por sociedad burguesa también puede entenderse sociedad civil, por lo que, acá se nos está indicando que Hegel quiere reproducir en términos del mundo moderno una identidad que, para la edad media, consistía en que los distintos sectores de la sociedad en los que se encontraba dividido el trabajo, eran políticos. Es decir, No existía una separación entre el Estado y la vida práctica, en la medida en la que esta última era directamente cuestión del Estado, dentro de su funcionamiento y jerarquía. Sin embargo, en la medida en la que, para el mundo moderno, se presenta una división entre la vida humana práctica, es decir, la sociedad civil, y el Estado, como Estado político, Hegel adopta la tarea de reinterpretar la identidad medieval desde tal separación. Frente a esto, Marx es capaz de valorar positivamente el hecho de que Hegel “sienta como una *contradicción* la separación entre sociedad burguesa y sociedad política” (CR 153). Solo que intenta encontrar una solución para esta contradicción reincidiendo en algo propio de otra época, sin atender a la naturaleza misma del nuevo Estado y sociedad de los países a la vanguardia.

El caso es que, en un esfuerzo para formular el Estado en términos modernos, Hegel trae al contexto alemán la conciencia de la existencia de un problema presente en el mundo

contemporáneo. Sin embargo, el problema con la formulación de Hegel, es que no supera realmente la división entre el Estado y la vida práctica, y, por el contrario, legitima esta idea al expresarla en los términos del Estado monárquico que le era propio. Pero, a pesar de esto, la manera en la que Hegel plantea las cosas permite reconocer cómo opera el Estado, desde lo cual seremos capaces de señalar la forma en la que para Marx sucede una suerte de discriminación intelectual en el normal funcionamiento de este.

Para esto, observemos que, con la finalidad de lograr la mediación por la cual la sociedad civil se adecue a los intereses de toda la sociedad, Hegel propone la necesidad de la burocracia como algo que se enfrenta a la conciencia del pueblo, tal y como se reconoce cuando dice que:

La misma abstracción fantástica que reconoce la *conciencia del Estado* en la forma inadecuada de la *burocracia*, una jerarquía del saber, tomando a ésta sin crítica por *plenamente válida* como la existencia real, la misma abstracción mística confiesa con la misma tranquilidad que el Espíritu real, *empírico* del Estado, la *conciencia pública* es simplemente un potpourri de los «pensamientos y opiniones de los muchos» (CR 137-8).

En donde Marx nos está señalando que para el Estado la burocracia es la que sabe, en contra de la conciencia pública, como un conjunto sin sentido de pensamientos y opiniones. En este respecto es importante mencionar que la labor de la burocracia no es puramente administrativa, sino que esta es, en general, intelectual. Como tal, la burocracia está constituida por las personas instruidas que encuentran su lugar en el servicio público, en una forma en la que regulan y guían a los seres humanos en su vida práctica para se sepan articular con el todo de la sociedad. En una manera en la que median la universalidad del Estado con el público, dando concreción a las opiniones por medio de aquello que se encuentra acordado en el Estado, para que así el público encuentre conciencia de sí mismo en aquello que se tiene de común acuerdo.

Con lo que la característica de la burocracia es que en ella cobra verdadera existencia la cosa pública, como tal y como algo en lo que el público se encuentra recogido, ya no bajo la forma de opiniones. Para que esto sea así, Marx señala que Hegel “separa el *contenido* y la *forma*, lo que es de suyo y lo que es *para sí*, haciendo que «forma» y «para sí» se añadan extrínsecamente como un factor *formal*.” (CR 138). Esto, en la medida en la que,

por la forma, Marx se refiere a aquello de que trata el gobierno, mientras el contenido, se trata de las opiniones de los muchos. Lo que Marx interpreta como que la cosa pública ya existe como cosa del gobierno, solo que hace falta que la opinión de los muchos adopte tal forma que ya está exigida por el Estado. De manera que “[!]a cosa pública se halla lista sin haber sido cosa real del pueblo” (CR 138).

Aunque pueda parecer que esto solo aplicar para la manera en la que Hegel plantea al Estado, Marx nos señala que:

En los Estados modernos, como en la filosofía del Derecho de Hegel, la *realidad consciente y verdadera* de la cosa pública es *meramente formal*; dicho de otro modo, *sólo lo formal es cosa pública real*. A Hegel no hay que criticarle por describir la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es por la *esencia del Estado* (CR 140)

Así, mientras en un Estado democrático no nos encontramos con la figura del burócrata como mediador entre el Estado y el pueblo, si nos encontramos con intelectuales, para los cuales, en su rol de mediar entre el Estado y la sociedad, Marx señalará que estos terminan por imponer el discurso que se ajusta a la forma del Estado. Frente a esto, hay que decir que para la *Crítica y Sobre la Cuestión Judía*, Marx aún no puede explicar por qué esto es así, solo nos indica que Hegel describe en su pensamiento lo que efectivamente pasa en los Estados modernos.

Sin embargo, esto cambiará desde los *Manuscritos*, para los cuales Marx sostiene, al respecto de la *Crítica*, que “[a]l prepararla para la impresión se evidenció que la mezcla de la crítica dirigida contra la especulación con la crítica de otras materias resultaba inadecuada, entorpecía el desarrollo y dificultaba la comprensión” (*man* 59). Lo cual se explica en que, la manera en la que la *Crítica* se desarrolla, se concentra es en mostrar que Hegel se equivoca al articular el Estado desde la idea de una razón que se despliega en la realidad. En donde, la conexión con la crítica a la política es más bien indirecta; no se está criticando a la política como tal, sino la manera en la que Hegel la entiende, lo cual puede llevar a confusiones entre si se está criticando a la política o a Hegel, en donde, realmente se está criticando ambas cosas. Por otra parte, para la época en la que Marx escribe los *Manuscritos*, se encontraba estudiando Economía Política, desde lo cual comienza a entender la necesidad de pensar las cosas desde aquella realidad que es descrita por esta. Así, su opinión acerca de su proyecto anterior puede entenderse como

el resultado de esto, en donde ahora hace falta entender la crítica a Hegel y al Estado desde una comprensión de la realidad material.

De esta manera, para la *Ideología Alemana* nos encontramos con una explicación de cómo aparece el Estado, desde la cual podemos rearticular la crítica al intelectual que se plantea en la *Crítica*. Para observar cómo es esto, comencemos por decir que, en la *Ideología Alemana*, se señala que con la división del trabajo aparecen sujetos y familias dedicadas a diferentes actividades, en una situación en la cual unos se ven en la necesidad de trabajar sobre el mundo, mientras otros se benefician del trabajo de los primeros, pudiendo formarse y realizar actividades distanciadas de la producción sobre la naturaleza. Para lo cual, se sostiene que:

La división del trabajo lleva aparejada, además, la contradicción entre el interés del individuo concreto o de una determinada familia y el interés común de todos los individuos relacionados entre sí, interés común que no existe, ciertamente, tan sólo en la idea, como algo «general», sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo (IA 14).

Es decir, desde que con la división del trabajo aparecen sujetos realizando actividades muy diversas bajo condiciones sociales diferentes, cada uno de ellos vendrá a disponer de intereses individuales diferentes, pero también de intereses comunes a todos, con base en lo cual se vendrá a sostener que:

Precisamente por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra este último, en cuanto *Estado* una forma propia e independiente, separa de los reales interés particulares y colectivos y, al mismo tiempo, una forma de comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de los interés de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales hay siempre una que domina sobre todas las demás (IA 14).

De esta manera, podemos observar cómo, para la *Ideología Alemana*, se explica el Estado en una forma para la cual es posible reconocer la configuración de dos ámbitos desde los intereses existentes desde la división del trabajo. Esto puede conectarse con lo dicho en la *Crítica* y en *Sobre la Cuestión Judía*, en la medida en la que puede entenderse la división entre el ámbito del ciudadano y la del hombre como un caso particular de las formas históricas en las que se articula la sociedad desde la producción.

Desde la *Ideología Alemana* se entiende que Estado se configura con base en las relaciones comunes que se presentan entre los sujetos para una época, las cuales no son otras sino las relaciones dominantes. En esa misma manera, estas relaciones irán a ser reproducidas y legitimadas por aquellos que se benefician de ellas, dentro de los cuales nos encontraremos con los intelectuales, desde el filósofo hasta el economista político. Por lo cual, incluso en un actuar desinteresado, lo que terminará sucediendo es que estos últimos entrarán a ser garantes de un discurso por el que se mantiene una forma de Estado que no está para representar los verdaderos intereses de una verdadera comunidad. Por lo que, en conexión con la *Crítica*, puede decirse que el intelectual se expresa bajo la forma del Estado político.

De esta manera, el discurso público, como algo que reproduce las cosas en términos del ciudadano, corresponde con un discurso que reproduce las relaciones sociales que mantienen a la clase dominante en el poder. Mientras que, por el contrario, Marx nos señala que, para el mundo moderno, desde el lado del ámbito del hombre aparece la exigencia de una verdadera democracia, que no consiste en otra cosa en que la búsqueda de la vinculación humana bajo una verdadera comunidad, apoyada por un Estado que represente las aspiraciones de esta. En tal caso, parte del punto de todo este movimiento es que no haya un interés que se enfrente a esta voluntad de la vida práctica de mantener una vida comunitaria, por lo que, desde aquí puede decirse que, Marx plantea que es el mundo práctico el que ya reconoce qué es lo que debe hacerse. Lo cual evolucionará hasta la *Ideología Alemana*, para la cual, el concepto de división de trabajo está implícito que, con la superación de tal división, el elemento espiritual de la sociedad no estará desconectado de la vida práctica, sino que será el lenguaje de esta vida. Por lo cual, el elemento espiritual de la sociedad entraría verdaderamente a expresar aquello que se reconoce como necesario desde la actividad que se relaciona con el mundo. En ese sentido, se reconoce que hay un interés por parte de Marx de buscar reivindicar las certezas de los sujetos que se relacionan con el mundo.

En relación con esto, es razonable considerar que aquello que Marx quiera realizar, debe estar más allá de representar un discurso intelectual que pretenda educar a los obreros. Esto puede defenderse a pesar de que en la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* reconozcamos que Marx quiere hacer algo del estilo por el que Feuerbach; educar a los seres humanos para que cambien su conciencia al reconocer que detrás de sus abstracciones realmente se encuentran ellos. Sin embargo, en este respecto Feuerbach no quiere educar a los seres humanos sobre algo que aún no saben, sino precisamente sobre algo que ya tienen claro, su materialidad. En ese mismo sentido, cuando Marx busca mostrar a los seres humanos detrás de lo dicho por Hegel se encuentran ellos, también encarna esta estrategia, la cual no es dogmática, se trata de aceptar que en aquello que los sujetos ya saben se encuentra la verdad. Al final, de forma aún algo rudimentaria, Marx busca hablar el lenguaje de la gente al apelar a lo que ellos son, para buscar que ellos se muevan hacia un objetivo que les interesa, por eso sostiene que “[l]a teoría es capaz de adueñarse de las masas apenas se muestra *ad hominem*” (IC 15).

Con base en esto, puede decirse que desde la *Crítica* Marx va desarrollando cada vez más la manera en la que la teoría puede mostrarse *ad hominem*, hasta el punto en el cual sostiene que esto es posible en la medida en la que la teoría aprehenda las certezas que disponen los obreros desde su práctica. Así, con base en esto, es posible reconocer que Marx no pretende crear una teoría que eduque, sino que clarifique lo que ya se sabe. De otra manera, si la teoría no se entiende a sí misma como el momento en el que se aprehende el pensamiento de la vida práctica, terminará por establecerse como algo ajeno que deberá aprenderse en contra de lo que ya se conoce desde la vida. Un rechazo similar por parte de Marx a toda formulación que involucre postular una teoría que pretenda iluminar a otros desde una suponer una separación entre el pensamiento y la práctica, también puede reconocerse en la *Tesis III*, la cual dice que:

la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de

la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria (TF 2).

En donde, se parte de señalar a un materialismo que, al suponer una distancia entre los seres humanos y la naturaleza, plantea que, para que los seres humanos cambien, estos deben ser formados, o bien por pensamientos nuevos¹⁰, o bien por un cambio de circunstancias¹¹. Sin embargo, esto supone que hay una serie de sujetos que plantean ideas correctas o que sepan la manera correcta de cambiar las circunstancias, es decir, intelectuales y tecnócratas. Por lo cual, este materialismo entraña la idea de una clase sobre otra que es la poseedora del conocimiento o las habilidades para educar al resto.

Pero, por el contrario, cuando se parte de la idea de que hay una relación activa entre los seres humanos y la naturaleza, dentro de la cual, con cada cambio en las circunstancias es posible ver de manera diferente el mundo, nos encontramos con que los seres humanos que cambian el mundo, son aquellos que educan a todo el resto, en la medida en la que un nuevo mundo implica nuevas ideas. De esta manera, los educadores pueden ser educados desde que haya una transformación del mundo, que, de hecho, es el objetivo del movimiento revolucionario obrero que ya existe para la época. Por lo cual, en esta *Tesis* Marx está planteando que los obreros tienen que educar a toda la sociedad por medio de transformarla bajo la forma del mundo que ya reconocen como necesario¹².

Bajo otra forma de poner las cosas, aquellos que no ven una relación práctica entre el ser humano y la naturaleza, son los que se encuentran en desconexión con la realidad, es decir, aquellos que pertenecen a la clase dominante. Por lo cual, ellos creerán, desde su posición, que pueden y deben educar al resto. Sin embargo, hay una relación práctica entre el ser humano y la naturaleza, por la cual se define la forma de toda la sociedad y la manera en la que se irá a pensar, y que es reconocible desde la posición de los obreros. De manera que son estos últimos los que deben hacer valer ya sus certezas para todo el resto de la sociedad, y mostrarles el contenido de lo que es una verdadera sociedad. En donde, el

¹⁰ en donde, como en esta forma de entender las cosas, la razón no se encuentra mediada por la práctica, se pueden gestar e inculcar ideas sin transformar nada.

¹¹ ya que se asume que, así los seres humanos no se relacionen activamente con el mundo, este los influye

¹² En este respecto, puede decirse esto porque Marx está sosteniendo que la práctica revolucionaria en si misma ya es la coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana.

caso es que acá podemos reconocer algo que ya se comienza a gestar para la *Crítica*; en el mundo moderno el Estado, los técnicos y los intelectuales funcionan en unos términos en los que no hacen justicia a aquello que reconoce el obrero, como puede ser, por ejemplo, la relación entre el ser humano y la naturaleza. De manera que, en relación con esto, el obrero tiene que hacer valer lo que ya reconoce, transformar el mundo desde ahí, y la teoría tiene que ser parte de tal movimiento por el cual el obrero hace esto, como algo que se integre a la práctica revolucionaria, y no como un manual técnico y frívolo.

3.3 Pensamiento no dogmático

En este escenario, podemos reconocer cómo Marx, por una parte, busca traducir los discursos teóricos en términos que son cercanos al ser humano cotidiano. Así, en la *Crítica*, Marx busca mostrar que lo que dice Hegel sobre el Estado, realmente se funda sobre los seres humanos, mientras que en la *Ideología Alemana*, la explicación del pensamiento de los jóvenes hegelianos se busca mostrar cómo desde las certezas que dispone el obrero, es posible entender el pensamiento ilusorio. Por otra parte, Marx también busca expresar y dar relevancia al extrañamiento humano, como sucede en los *Manuscritos*, pero también en la *Ideología Alemana*, cuando nos indica que, dadas las circunstancias del obrero, este es capaz de reconocer la falsedad de los discursos. Ambas cosas pueden ser generalizadas en que Marx busca aprehender la experiencia del obrero y teorizar desde ello, en la medida en la que en ambos casos se busca captar aquello que el obrero reconoce como certero para explicar y juzgar los discursos y el mundo.

Esta forma de proceder es algo que puede ser rastreado hasta la manera en la que Hegel plantea su Fenomenología, como una ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir, como la sistematización de la manera en la que las conciencias humanas han vivido sus acepciones de mundo, como parte de lo que se denomina un desarrollo de una razón absoluta a través de la historia. Como tal, el proyecto de Hegel es la búsqueda de un sistema, desde el cual será posible integrar en un todo conceptual el horizonte completo de la experiencia humana, como la experiencia de la naturaleza, de la política, del arte, la religión, etc., alrededor de la idea de una razón universal, la cual Hegel llama la *Idea* o el *absoluto*, como algo por encima de los individuos, pero que los permea. En donde, como parte de este proyecto general, Hegel sostiene que la *Fenomenología del Espíritu*:

versa solamente sobre el saber que se manifiesta ... el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu y llegando, a través de la experiencia completa de sí misma al conocimiento de lo que en sí misma (*PdG* 54).

En donde, aquello que se manifiesta es lo que Hegel conoce como *fenómeno*, por lo que la *Fenomenología* se trataría de la ciencia de aquello que se manifiesta, en donde tales cosas se tratan de expresiones del famoso *Espíritu*, el cual se trata del absoluto que se hace presente (*cf.* Gama 150). Desde ahí, es posible observar que lo que le interesa a Hegel es considerar qué es lo que experimenta lo que él llama como conciencia natural, la cual se trata de una conciencia cualquiera, que sostiene creencias y opiniones desde las que se orienta en el mundo, por lo que no se trata de un sujeto centrado en su interioridad, sino en su vida práctica.

En ese sentido, podemos decir que Hegel parte de que la conciencia dispone de un marco interpretativo para dar sentido al mundo, desde lo cual pretenderá mostrarnos cómo, a lo largo de la historia, y como parte de su vida social, la conciencia se enfrenta a fenómenos ante los cuales primeramente se encuentra extrañada. Por lo cual se verá en la necesidad de negar el marco del que dispone para reconfigurar una nueva concepción del mundo desde la cual integrar las cosas que antes se escapaban a su comprensión, describiendo con ello un proceso a través del cual Hegel considera que se va desarrollando el Espíritu. Con esto en cuenta, se puede decir que la *Fenomenología* describe el tránsito de la experiencia humana a través de los diferentes marcos interpretativos que se han presentado en distintas formas de vida socio-históricas, en una manera desde la que es posible reconocer a través de ello una estructura racional determinada por el Absoluto. A partir de lo cual, lo que hará Hegel será mostrarnos cómo, a través de sucesivas crisis y reconfiguraciones, la conciencia llega hasta un momento en el que le es claro que hay una razón operando en ella y en todas las cosas, ganando así comprensión de sí misma y de todo como parte de un orden racional.

Así, podemos observar cómo puede leerse a Hegel en una manera en la que se muestre cómo este no pretendió plantear una doctrina extraña a la vida, sino que, por el contrario, su objetivo consistió en aprehenderla, en la medida en la que, desde aquello que vivía una

conciencia, sus experiencias, se pudiera mostrar una conclusión teórica que la recogiera. En este respecto, como tal, el problema que encuentra Marx con Hegel en los *Manuscritos* es que “[l]a apropiación de las fuerzas esenciales humanas, convertidas en objeto, en objeto enajenado, es pues, en primer lugar, una *apropiación* que se opera sólo en la *conciencia*, en el *pensamiento puro*, es decir, en la *abstracción*” (230). Es decir, que el extrañamiento se supera gracias a un trabajo del pensamiento, y no por medio de una acción sobre el mundo.

Sin embargo, a pesar de esto, es posible leer a Hegel en una forma en la que se reconozca un esfuerzo por producir un pensamiento no dogmático en un proyecto que tiene cierto aire de familia con la forma en la que Marx plantea lo que debe ser la teoría. Para observar esto, analicemos el prefacio de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, para el cual, se nos indica que, para el mundo moderno, en cuanto al *derecho*, la *eticidad* (*Sittlichkeit*), y el *Estado*, existe una necesidad de justificación racional de estas cosas, de manera que no se acepten por costumbre. Para su época, Hegel sostiene que, en cuanto a la verdad de estas “el *espíritu pensante* no se satisface con poseerla en esta forma inmediata, no puede experimentar respecto a esa verdad otra necesidad que *concebirla* y encontrar una forma racional para un contenido que ya lo es en sí (*an sich*) mismo” (*PdG* 65). Lo cual se encuentra satisfecho en la medida en la que para lo vigente y universalmente reconocido, sea posible exponer una racionalidad. Esto es algo diferente de crear un Estado racional desde cero, cosa que Hegel critica cuando sostiene que:

En *relación al Estado*, y particularmente respecto a ese punto, parece haber arraigado muy firmemente en nuestros tiempos la representación de que una filosofía sobre el Estado tendría esencialmente la tarea de encontrar y exponer *también* una *teoría* y, precisamente, nueva y particular, como si la libertad del pensar y del espíritu se probara sólo mediante la discrepancia, incluso la hostilidad, contra lo públicamente reconocido (*PR* 66).

De esta manera, el proyecto de Hegel busca fijarse en lo ya instituido, en las tradiciones vinculantes ya existentes, intentando justificarlas por encarnar una racionalidad.

Es en esta forma en la que Hegel busca desempeñar una verdadera filosofía, cuyo objetivo es “el *desentrañar de lo racional*, ... el *comprender de lo presente y real* y no el estatuir de un *más allá*, el cual Dios sabe dónde debería estar” (*PdG* 74). Con lo cual se refiere a que

la filosofía consiste en el aprehender el despliegue de la razón absoluta en el Estado, como lo presente y real que ahí se encuentra, y parte de un proceso en el que el pueblo ha ido viviendo y experimentando sus formas de concebir el mundo. Con esto “no puede dirigirse a enseñar al Estado cómo éste debe ser, sino más bien cómo él, el universo ético, debe ser conocido” (*PdG* 75). Por lo cual, el punto no es proyectar un Estado ideal, sino saberlo conocer y encontrar en él a la razón absoluta.

En relación con lo cual, en la medida en la que se trata de la conciencia común, cotidiana o natural la que experimenta las crisis por las que avanza el Espíritu, el filósofo es “quien mantiene la continuidad de todas las etapas de la conciencia en un mismo camino de la experiencia” (Gama 164). Por lo cual, así los sujetos retrocedan hacia formas ya superadas de conciencia, el filósofo es el que tiene el deber de mostrarles aquello que ya es patrimonio de los seres humanos, como formas de conciencia ya vividas y superadas. En ese sentido, el filósofo hegeliano, como el teórico marxista, se sitúan en la posición ordenar y aprehender aquello que el ser humano cotidiano está en la capacidad de captar como certero, con lo cual en ambos casos no nos encontramos con un dogmatismo como el ya señalado.

Incluso, dado que el filósofo ordena la experiencia exponiendo el despliegue de una razón cada vez más abarcante, también puede criticar ciertas formas o *figuras* de conciencia por no ser lo suficientemente racionales desde el punto de vista del sistema, puesto que el desarrollo del Espíritu implica que ya haya figuras de conciencia superadas e integradas en un orden mayor. Así, la racionalidad de una institución, de una norma o ley o costumbre se mide con respecto al Espíritu, si ella representa un despliegue mayor de la razón universal, o por el contrario un retorno a etapas lógicamente inferiores. Frente a esto, el filósofo se trata de aquel que aprehende el Espíritu y lo sabe enlazar con sus manifestaciones, de manera que es capaz de reconocer lo real –es decir, aquello que hace parte del despliegue de la razón– y criticar aquello que no lo es. Así Hegel nos ofrece la posibilidad de una *crítica inmanente*, puesto que esta es posible desde aquello que se manifiesta en los pueblos, desde la forma en la que el Espíritu se introduce y se objetiva en las prácticas y las instituciones. Por ejemplo, uno puede criticar una propuesta de ley que represente ideas que atenten contra la libertad individual, en la medida en la que, como tal, en la conciencia del mundo moderno, la libertad individual se muestra como parte de un orden más racional. Pero, como tal, no podemos negar que esto es el resultado de un proceso, dentro de lo cual una ley que estuviera en contra de la libertad individual hubiera

sido bien recibida en el pasado, pero ahora reconocemos que debemos rechazarla. Con base en esto, cuando Hegel sostiene que su objetivo es el de “*concebir y exponer al Estado como algo racional en sí (in sich)*” (PdG 75), el punto de todo eso está mostrar cómo el Estado moderno exhibe una racionalidad de cara al despliegue de la razón absoluta, lo cual no implica no poder criticar el obrar del Estado, sino, por el contrario, poder criticarlo desde lo racional que ya se encuentra en él.

Por eso es que Hegel nos señala que “*Aquí está la rosa, aquí hay que saltar*” (PdG 76). Puesto que, en lo que se encuentra ya realizado, hay que buscar un desarrollo del Espíritu desde el cual saber reconocer lo valioso que ya dispone el presente. Con base en esto, sostiene Hegel que:

Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y gozarse de ello, esta inteligencia racional es la *reconciliación* con la realidad, la cual proporciona la filosofía a aquellos en quienes ha sido una vez la exigencia interna de *concebir* lo que es sustancial y así mismo conservar en ello la libertad subjetiva, así como no colocar la libertad subjetiva en algo particular y accidental, sino en lo que es en sí (*an sich*) y para sí (PdG 76).

En donde, Hegel establece que poder reconocer la razón que ya se encuentra realizada en la historia, como aquello que debe proporcionar la filosofía, permite también una reconciliación de los sujetos con su tiempo, en la medida en la que se muestra que en este la libertad subjetiva se muestra como un desarrollo del orden racional del mundo. Lo que evidentemente muestra que la filosofía de Hegel no es emancipatoria o revolucionaria, no busca subvertir el orden de cosas, sino a ver detrás del proceso histórico una racionalidad en curso, y permitir que los seres humanos sepan reconocer lo bueno de su época.

Ahora, más allá de reconocer un relativo paralelismo entre la manera en la que Hegel busca aprehender cómo se da la vida humana, y la manera en la que lo intenta Marx, suponiendo que tal vez este último pudiera inspirarse en Hegel para adelantar su proyecto. Es posible reconocer que, para los *Manuscritos*, Marx valora positivamente que Hegel se esforzara por considerar qué era lo que vivía o experimentaba el ser humano común. Esto lo encontramos en el momento en el que Marx sostiene que:

La *Fenomenología* es la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora; pero en cuanto retiene el *extrañamiento* del hombre (aunque el hombre aparece

sólo en la forma del espíritu) se encuentran ocultos en ella todos los elementos de la crítica y con frecuencia *preparados* y *elaborados* de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano (*man* 231).

Es decir, la Fenomenología capta bien que el ser humano experimenta un extrañamiento en su vida cotidiana, e incluso sabe describir de manera correcta la situación en la que esta se encuentra. Sin embargo, para Marx el problema de la postura de Hegel va a estar en que este último describe la vida humana en los términos de una razón absoluta, desde la cual el extrañamiento se supera integrando a los objetos dentro de esta. Todo lo cual es el resultado de que “[e]l filósofo (una forma abstracta, pues del hombre enajenado) se erige en *medida* del mundo enajenado” (*man* 229). En la medida en la que la situación humana se interpreta desde el punto de vista del filósofo, como un ser extrañado de la realidad, que establece a su razón como la pauta de todo.

Por eso, en la manera en la que la filosofía hegeliana relaciona al ser humano con la naturaleza:

Importa, pues, superar el *objeto de la conciencia*. La objetividad como tal es una relación enajenada del hombre, una relación que no corresponde a la *esencia humana*, a la autoconsciencia. La *reapropiación* de la esencia objetiva del hombre, generada como extraña bajo la determinación del extrañamiento, no tiene, pues, solamente la significación de suprimir el extrañamiento, sino también la objetividad (*man* 233-34).

Esto debido a que la objetividad se le presenta a la razón humana como algo extraño, y debe ser superada para que ella sepa reconocerse en las cosas. En donde, lo realmente problemático de esto estará en que esto supone negar que el ser humano es un ser material que se relaciona con un mundo objetivo, en tanto las cosas mismas deberán mostrarse como una expresión de la razón entendida como una razón absoluta. En una forma en la que, al final, el ser humano verdaderamente consciente es aquel que se aparta de la sensibilidad y se permite encontrar en los objetos una expresión de sí mismo. Así, Hegel termina por negar la misma certeza humana de su material, lo cual es un indicio de lo contraria que es su filosofía a la experiencia cotidiana que quiere defender Marx.

En relación con todo esto, podemos reconocer que la diferencia entre Hegel y Marx no es, al final, una cuestión de dogmatismo, sino de la manera en la que concibamos al ser

humano, el pensamiento, y su relación con la realidad; en Marx importa considerar que el ser humano es un ser material en una naturaleza extensa, en relación con la cual el ser humano define su propio pensamiento en la medida en la que se determina la estructura en la cual el ser humano puede desempeñar sus actividades en general, mientras que en Hegel son las acepciones de mundo las que definen la vida. Desde esta diferencia fundamental, ambos van a determinar que los seres humanos entienden el mundo de una manera que está determinada por la manera en la que participan en una totalidad, por lo que aquello que entienden desde su situación particular, será esclarecedor de la forma en la que existe tal cosa. Desde esta idea particular, ambos buscar aprehender la experiencia de los sujetos al nivel de su vida real, para saber integrarla en una ciencia que describa el todo al que hacen parte.

4. Conclusiones

Luego del desarrollo de una serie de ideas propias del joven Marx, nos encontramos con un pensador que, no solo va más allá de lo que podríamos caracterizar como un discurso científico típico de cualquier ciencia natural, consistente de una serie de descripciones de la realidad la cual tengamos que aceptar por la fuerza de los hechos, sino con uno que también rompe con la filosofía, entendida como una forma de pensamiento desconectada de la realidad. Esto en la medida en la que su visión de la vida humana y su relación con la naturaleza implica que, dada la manera en la que una sociedad humana emprende la transformación de la naturaleza, constituye con ello la manera en la que los seres humanos que son parte de esta irán a experimentar y entender el mundo. Por lo cual se muestra que no puede haber una aprehensión directa y empírica de la realidad, tal cosa se encuentra mediada por la forma en la que se da la relación humana con la naturaleza. Mientras que, por otra parte, el pensamiento filosófico, como una actividad desconectada de la práctica cotidiana de los seres humanos, que irá a aparecer desde la manera en la que se estructure la sociedad desde la producción, también deberá ser rechazado en función de que desde tal desconexión no se puede describir la realidad.

Tal formulación de la relación entre pensamiento y realidad es algo que puede reconocerse desde los *Manuscritos*, pasando por las *Tesis*, y en la *Ideología Alemana*. Lo cual supone llevarle la contraria a la tradición división realizada por Althusser, para la cual, para estos dos últimos textos, nos encontramos con una ruptura en la que Marx pasa de realizar filosofía hacia el establecimiento de los fundamentos de una verdadera ciencia. Sin embargo, es posible reconocer cómo Marx sigue pensando con base en la idea de que aprehendemos la realidad en una forma determinada por la relación que se establece entre el ser humano y la naturaleza. La diferencia ahora está en que se pretende describir tal relación y la forma en la que esta estructura la sociedad, para desde ahí explicar y refutar a Hegel y a los jóvenes hegelianos, sustentándose para ello en las certezas que tienen los obreros de su materialidad y la del mundo real, como también de la relación práctica que

hay entre el ser humano y el mundo. En ningún sentido esto último implica una ruptura radical con lo que se había desarrollado antes, sino una exploración de lo ya dicho para encontrar la posibilidad de explicar el mundo y el pensamiento.

Desde esta forma de poner las cosas, podemos reconocer a un Marx para el cual será importante reconocer qué es lo que se entiende de la realidad desde la posición del obrero, en la medida en la que desde la manera en la que estos viven, se irá a reconocer la realidad de las cosas, en contra de los discursos ilusorios. Lo cual implica una reivindicación del pensamiento del obrero frente al del técnico o el del intelectual, puesto que, por una parte, estos terminarían por reproducir y enseñar en los términos de las relaciones sociales alienadas, pero también porque es la posición misma de estos sujetos los que los lleva a estar más allá de cualquier discurso que pretendiera tergiversar cómo es la realidad.

Todo esto puede ser relacionado con Hegel, en la medida en la que este también busca aprehender qué es lo que experimenta la conciencia común, bajo la idea de que el sentido de lo real que tenemos los seres humanos, viene marcado por nuestra pertenencia a una totalidad. El contraste entre estos dos autores estará en que, en el caso del filósofo idealista, los seres humanos experimentan lo que experimentan porque hacen parte de una razón absoluta que se desarrolla desde la manera en la que viven sus acepciones del mundo, mientras que en el caso de Marx, aquello que iremos a experimentar como el mundo, estará marcado por nuestra pertenencia a la naturaleza, como una totalidad, dentro de la cual se encuentra la sociedad, y que se ve estructurada desde la manera en la que se produce; así como para Hegel, los contenidos de los que se disponen son una expresión de la razón absoluta, para Marx, los contenidos de los seres humanos son expresión de la naturaleza.

Por lo tanto, al final tendríamos una visión de la relación entre Marx y Hegel para la cual el primero de estos no quedaría reducido a un simple teórico empírico, como tampoco se establecería que este rompa enteramente con Hegel, ya que, por el contrario, este es capaz de reconocer la necesidad de aprehender la experiencia de la conciencia común, solo que ahora bajo una base materialista. Lo cual no implica que Marx haya calcado al pie de la letra, para el movimiento del mundo natural, la lógica que Hegel desarrolla para el despliegue de la razón absoluta. Sino que el proyecto de Marx se puede entender como uno en el que, desde una descripción propia de cómo funciona el mundo material y su

lógica, se pretende llevar a cabo el proyecto hegeliano de aprehender la experiencia del ser humano real, considerando la forma en la que este hace parte de una totalidad.

Bibliografía

ALTHUSSER, Louis

La revolución teórica de Marx (trad. M. Harnecker) México D.f: Siglo XXI. 1973.

BALIBAR, Étienne.

La filosofía de Marx (trad. H. Pons). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. 2000.

BLOCH, Ernst.

El principio de la esperanza (trad. F. Serra). Madrid: Editorial Trotta. 2004.

BRUDNEY, Daniel.

Marx's attempt to leave philosophy, Cambridge, Harvard university press, 1998.

COOK, Daniel J.

"Marx's critique of philosophical language". Philosophy and phenomenological research. vol 42, No 4, 1982, pp, 530-554.

DIAZ, Jorge Aurelio

"La estructura de la fenomenología del Espiritu" Ideas y valores, Vol 36, No 70, 1986. Pp, 3-32.

ECHEVERRÍA, Bolívar.

El materialismo de Marx. México, D.F.: Editorial Itaca. 2011.

FEUERBACH, Ludwig.

[PFF] Tesis provisionales para la reforma de la filosofía: principios de la filosofía del futuro (trad. E. Subiratz) Buenos Aires: Hyspanámerica.

FISCHBACH, Franck

Philosophies de Marx. Paris: Libraire philosophique J. Vrin. 2015

GAMA, Luis Eduardo

“Hegel y Marx. De la inversión al diálogo”. En: Diálogos con Marx, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2018. Pp, 29-54.

HEGEL, Georg W.F.

[PR] Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho (trad. E. Vásquez) Madrid: Biblioteca Nueva. 2000.

[PdG] Fenomenología del Espíritu (trad. W. Roces) México: FCE. 1966.

KNOWLES, Dudley

Hegel and the philosophy of right. London: Routledge. 2002.

MARX, Karl

[CR] Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (trad. A. Prior) Madrid: Biblioteca Nueva. 2010.

[IA] “Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialistas e idealistas de la historia: capítulo uno de la Ideología Alemana” en: obras escogidas tomo I. Moscú: progreso. 1980: Pp. 4-39.

[*man.*] Manuscritos de economía y filosofía (trad. F. Rubio Llorente) Madrid: Alianza editorial. 2003.

[TF] “Tesis Sobre Feuerbach” en: obras escogidas tomo I. Moscú: progreso. 1980: Pp. 2-3.

[IC] Introducción para la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (trad. A. Mendoza) Buenos Aires: Editorial Claridad. 1968.

[CJ] "Sobre la Cuestión Judía" en: Páginas Malditas: Sobre La Cuestión Judía y otros textos (trad. F. Groni) Buenos Aires: Colección pensamiento y acción socialista. S.f. Pp. 13-46.

RENAULT, Emmanuel

Lire les Manuscrits de 1844. Paris: Presses Universitaires de France. 2008.

SCHMIDT, Alfred.

Feuerbach o la sensualidad emancipada (trad. J. Carabaña), Madrid, Taurus, 1975.

El concepto de naturaleza en Marx (trad. J.M.T Ferrari de Prieto, E. Prieto), Mexico D.F: Siglo XXI Editores. 1983.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez

"El concepto de praxis en Lenin". Diánoia, vol. 25, no. 25, 1979.