

El idealismo moral revolucionario inherente al materialismo práctico de Karl Marx

Miguel Candiotti (Unidad Ejecutora de Ciencias Sociales Regionales y Humanidades)

Is there any place for morality and normative ethics in Marx's ideas? The attempt to answer this question has generated a long debate and a large number of studies. Most of them agree that Marx is ambiguous at this point because he oscillates between science and normativity. But the reasons for this contradictory attitude have not been clearly identified. A distinction between practical materialism and historical materialism, as two different theories that coexist in Marx's work, can be an effective way to address the problem. While the former is inherently ethical, the scientism of the latter can hardly be associated with morality. Young Marx's practical materialism becomes subordinated to mature Marx's historical materialism, but never disappears. And its ethical-political content is rescued by revolutionaries like Gramsci and Mariátegui when they realize that historical materialism does not really lead to socialism.

Keywords: practical materialism; moral idealism; Marx; Gramsci; Mariátegui.

1. *Un nuevo enfoque: la distinción entre materialismo práctico y materialismo histórico*

Nuestro estudio de la obra de Marx nos ha llevado a la conclusión de que, para una adecuada comprensión de sus ideas, es necesario ser capaz de distinguir básicamente entre dos marcos teóricos generales que han llegado a coexistir en su pensamiento: el *materialismo práctico* y el *materialismo histórico*. El primero, que es también el más antiguo, resulta de una traducción social de las críticas feuerbachianas de la enajenación religiosa y filosófico-especulativa; es el enfoque predominante en la etapa que va desde su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) hasta las llamadas *Tesis sobre Feuerbach* (1845) inclusive. El segundo, que prevalece a partir de *La ideología alemana* (1845-46) y recibe su más famosa formulación en el prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), es el producto de una transposición a la economía del concepto hegeliano del desarrollo histórico, y pretende subsumir al materialismo práctico bajo leyes generales del movimiento social¹.

¹ Cfr. CANDIOTTI 2014a.

Si el presupuesto básico de la moral y de la ética normativa es algún tipo de diferenciación entre “ser” y “deber ser”², entonces quizás hay que descartar desde el inicio que el llamado *materialismo histórico*³ suponga alguna relación constitutiva con aquéllas. Porque esta teoría se encuentra fuertemente inspirada por la noción hegeliana de que «lo que es racional es real y lo que es real es racional»⁴ o, dicho de otro modo, que sólo es lo que debe ser, y viceversa. Según esta perspectiva, resulta completamente vano y “utópico” enfrentar a la realidad social con un ideal de transformación; se trata más bien de descubrir, describir y suscribir las transformaciones que “de hecho” se están dando ya en esa realidad, las cuales siempre se corresponden con lo que “racionalmente” debe ser. Un conocido pasaje de *La ideología alemana* reza así:

«El comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción “coincidente” o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado. [...] Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente»⁵.

De este modo, según nuestros autores, ya en 1845-46 «el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal» *bajo el capitalismo imperante* iba dando lugar, de manera lógica y objetiva, al *comunismo*⁶. Podría argüirse que, tanto en Hegel como en Marx y en

² WELLMER 1996, p. 115.

³ Como se sabe, Marx mismo nunca denominó así su teoría de la historia social. Fue Engels quien, a partir del *Anti-Dühring* (1878), se refirió a ella como «concepción materialista de la historia» (ENGELS 1968), fórmula que poco después fue simplificada por otros como «materialismo histórico», hecho del que el propio Engels da cuenta en una carta escrita a Conrad Schmidt el 5 de agosto de 1890 (MARX Y ENGELS 1981a, vol. 3, p. 510).

⁴ HEGEL 2000, p. 74.

⁵ MARX Y ENGELS 1970, p. 37.

⁶ Más de veinte años más tarde, al final del tomo 1 de *El Capital* (1867), Marx seguirá sosteniendo la existencia de la misma necesidad lógico-objetiva de

Engels, lo que ocurre es que inconscientemente proyectan sobre el movimiento histórico la progresiva realización de sus propios ideales sociales. Esto es ciertamente así, pero no quita que tal optimismo histórico crea prescindir por completo de la normatividad como un componente suyo, considerándose a sí mismo como puramente descriptivo de la marcha de las cosas. Por consiguiente, tanto en Hegel como en el materialismo histórico carece de sentido buscar los fundamentos de una moral o una ética normativa.

Otro panorama nos ofrece el *materialismo práctico* elaborado ya por el joven Marx, el más cercano a Feuerbach, que se presenta como un análisis de la enajenación humana, pero no sólo en el plano intelectual o teórico, sino ante todo en el terreno material de la práctica social y sus desgarramientos, donde los fenómenos ideológicos encuentran su fundamento último. Este costado de la teoría de Marx sí conlleva una específica moral revolucionaria, que es precisamente lo que intentaremos dilucidar a continuación.

Esta manera de abordar el problema de la ética marxiana no se ha planteado todavía en ninguno de los numerosos escritos que lo han tratado⁷, los cuales coinciden básicamente en «reconocer que existen

matriz hegeliana: «El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la *primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio*. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la *negación de la negación*. Ésta restaura la *propiedad individual*, pero sobre el fundamento de la conquista alcanzada por la era capitalista: la *cooperación* de trabajadores libres y su *propiedad colectiva sobre la tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo*» (MARX 2009a, pp. 953-54).

⁷ Señalemos sólo algunos: LABRIOLA 2000; CROCE 1973; PLEKHANOV 1968; 1933; BERNSTEIN 1974; SOREL 1978; KAUTSKY 1975; LENIN 1963; KORSCH 1971; 1981; LUKÁCS 1985; 2007; MARIÁTEGUI 1988; GRAMSCI 1975; TROTSKY 2003; BERLIN 2007; RUBEL 1974; KAMENKA 1962; 1969; GARAUDY 1964; GUEVARA 1988; ALTHUSSER 1967; ALTHUSSER Y BALIBAR 1969; ARANGUREN 1968; ROZITCHNER 1969; SÁNCHEZ VÁZQUEZ 1980; 2006; 1984; COHEN 1986; AXELOS 1972; ARATO 1979; HELLER 1982; LUKES 1987; MCLELLAN Y SAYERS 1990; KAIN 1991; CHURCHICH 1994; FERNÁNDEZ BUEY 1999; 2001; BLACKLEDGE 2012; BRENKERT 2013; PEFFER 2014; THOMPSON 2015.

posiciones contradictorias sobre la moral en la obra de Marx»⁸, pero – a nuestro entender – no logran ofrecer una explicación satisfactoria del origen y los motivos de tal ambigüedad. Sin embargo, existe también la certeza, cada vez mayor, acerca de la necesidad de asumir que no toda la obra marxiana presenta signos vitales, y que, precisamente para salvar y potenciar eso que – sin duda – sigue vivo en ella, tal vez sea forzoso animarse a afilar la (auto)crítica y extirpar algunos conceptos claramente patológicos:

«La critica deve servire a discernere nel corpo stesso del pensiero e dell'opera di Marx quegli elementi di irrisolta ambiguità tra una concezione finalistica e profetica del processo storico (con tutto ciò che di grave ed irreparabile essa ha significato nelle vicende del comunismo realizzato) e una capacità di analisi determinata dei bisogni dei popoli e delle classi sociali insieme alla concreta individuazione degli strumenti della critica politica ed economica e della sua azione emancipatrice»⁹.

Tomo prestadas estas lúcidas palabras, para ofrecer con ellas una síntesis inmejorable del espíritu que aquí nos anima.

2. *Acerca del doble sentido de los términos “materialismo” e “idealismo”*

Antes de indagar sobre la naturaleza del materialismo práctico y su moral congénita, resulta oportuno detenerse en una distinción fundamental que ha sido generalmente subestimada o descuidada. En los *Principios elementales de filosofía* (1935-36) de Georges Politzer, a pesar de su frecuente esquematismo y su desafortunada defensa del llamado “materialismo dialéctico” – doctrina que ciertamente no fue elaborada por Marx, sino por Engels, Plejánov, Lenin y otros herederos –, se atina al empezar destacando la anfibología elemental que presentan las palabras “materialismo” e “idealismo”. En efecto, ambos términos pueden ser interpretados ya en sentido «*moral*», ya en sentido

⁸ SÁNCHEZ VÁZQUEZ 2006, p. 300.

⁹ CACCIATORE 2016, p. 15.

«*filosófico*»¹⁰, y el significado que adquieren es muy diferente en un caso y en el otro.

En el discurso moral (o ético) corriente encontramos la acepción más vulgar, según la cual “materialismo” es sinónimo de una búsqueda egoísta de «placeres materiales»¹¹ que rehuye la siempre difícil lucha por alcanzar los *ideales* de vida buena individual y social (ideales que se cultivan en el “espíritu” y sirven de orientación a la práctica que procura hacerlos realidad). A la inversa: «El idealismo moral consiste en consagrarse a una causa, a un ideal»¹², esto es, a su trabajosa realización, que siempre implica algún grado de postergación o sacrificio de los placeres corporales inmediatos, pero precisamente para alcanzar en el futuro una satisfacción más plena y duradera.

Desde el punto de vista “filosófico” (ontológico-gnoseológico), en cambio, el materialismo sólo significa el reconocimiento de que existe una realidad que es *materi*al, u ontológicamente *objetiva*, pues subsiste más allá de nuestra experiencia sensible y de nuestro pensamiento como sujetos cognoscentes: «Porque la *única* “propiedad” de la materia con cuya admisión está ligado el materialismo filosófico, es la propiedad de *ser una realidad objetiva*, de existir fuera de nuestra conciencia». «La noción de materia no expresa otra cosa que la realidad objetiva que nos es dada en la sensación»¹³. Para el materialismo filosófico, pues, la experiencia sensible supone una auténtica *relación* cognitiva entre un sujeto cognitivo (= yo = espíritu = interior a la conciencia) y un objeto (no-yo = materia = exterior a la conciencia ≠ inconsciente) *que lo precede*. Por su parte, el idealismo filosófico afirma lo contrario: bien que el mundo sensible es una mera manifestación engañosa de las ideas, bien que no hay ni puede haber un afuera de la conciencia (lo cual significa que el conocimiento sensible no constituye propiamente una relación del sujeto cognoscente con una naturaleza exterior a él mismo,

¹⁰ POLITZER 2004, p. 34.

¹¹ *Ibí*, p. 23.

¹² *Ibí*, p. 34.

¹³ LENIN 1974, p. 335 y 344. Estas definiciones de “materia” contenidas en *Materialismo y empiriocriticismo* (1908) se cuentan entre las escasas afirmaciones de ese texto que suscribimos sin reparos, dado que – demasiado a menudo – el “materialismo” que allí defiende Lenin no es más que mero *objetivismo*, como por ej el propio «materialismo dialéctico».

sino puro autoconocimiento): «Y [así] el idealismo, afirmando la importancia primera del pensamiento, sostiene que es él el que produce el ser, o dicho de otro modo “el espíritu es el que produce a la materia”. He aquí la primera forma de idealismo, que se ha desarrollado en las religiones asegurando que Dios, “espíritu puro”, fue el creador de la materia»¹⁴.

¿Por qué resulta importante, pues, para Politzer y para nosotros mismos, comenzar la argumentación aclarando previamente la fuerte ambigüedad de los términos “materialismo” e “idealismo”? Para dejar claro desde el inicio que «ser materialista no impide [...] tener un ideal y combatir para hacerlo triunfar». «Sabemos por la historia del movimiento obrero internacional, cuántos revolucionarios marxistas se han consagrado hasta el sacrificio de su vida por un ideal moral y, sin embargo, eran adversarios de ese otro idealismo que se llama idealismo filosófico»¹⁵. En efecto, no existe contradicción alguna entre el materialismo filosófico y el idealismo moral, excepto para quienes confunden el materialismo filosófico con el moral, o con un rígido determinismo que no deja ningún lugar a la ética normativa. Ahora bien, este tipo de confusión es harto habitual entre los pensadores que – de manera abierta o no – abrazan el idealismo filosófico. Y es que, por definición, tal idealismo impide distinguir de manera adecuada entre un sentido filosófico (ontológico-gnoseológico) y otro moral, precisamente porque afirma *en todo momento* la primacía de las ideas, de la conciencia y de la voluntad. Es natural, entonces, que el idealista filosófico, no sienta la necesidad de diferenciar entre los dos sentidos de “idealismo” y de “materialismo”, favoreciendo así su confusión: para el idealista filosófico, la moral es sencillamente incompatible con el materialismo en ambos sentidos.

¹⁴ POLITZER 2004, pp. 34-35. Cabe hacer aquí una breve observación. Es innegable que el idealismo moderno guarda un estrecho vínculo con el creacionismo religioso judeocristiano, pero así como no todas las religiones son creacionistas y monoteístas, no todos los idealismos se originan en este tipo de religión: el ejemplo más elocuente lo constituye el idealismo de Platón.

¹⁵ *Ibí*, pp. 23 y 34.

Sin embargo, ya en Feuerbach – el gran maestro de materialismo de Marx¹⁶ –, encontramos expuesta con nitidez la misma distinción fundamental subrayada por Politzer, y también al comienzo de su obra más acabada, *La esencia del cristianismo*, cuya primera edición data de 1841:

«Las ideas de mi libro son conclusiones, consecuencias sacadas de premisas, que ellas mismas no son a su vez ideas, sino, al contrario, hechos objetivos, sea vivientes sea históricos, que dada su masiva existencia en gran folio, no podían encontrar lugar en mi cabeza. Rechazo radicalmente la especulación absoluta, inmaterial, que se complace en sí misma — la especulación que saca su materia de sí misma. Estoy a un mundo de distancia de esos filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder pensar mejor; tengo necesidad de los sentidos para pensar, y sobre todo de los ojos; fundo mis pensamientos en materiales de los que sólo podemos apropiarnos por medio de la actividad sensorial [*Sinnentätigkeit*]; yo no produzco el objeto a partir del pensamiento, sino a la inversa, el pensamiento a partir del objeto: pero sólo es objeto [*Gegenstand*] aquello que existe fuera de la cabeza. Si soy idealista, es sólo en el campo de la filosofía práctica; dicho de otra manera, no pongo como límites de la humanidad y del futuro los límites del presente y del pasado; creo, al contrario, que muchas cosas que pasan hoy por sueños a los ojos de los practicones miopes y timoratos, por ideas irrealizables para siempre, por puras quimeras, existirán mañana en la plenitud de lo real, mañana, es decir, en el próximo siglo (lo que son siglos para el ser humano aislado no son más que días para la humanidad y su vida). En una palabra, la idea no es para mí más que la fe en el futuro histórico, en la victoria de la verdad y de la virtud, que tiene para mí un significado exclusivamente político y moral; pero en el campo de la filosofía teórica propiamente dicha, al contrario de la filosofía de Hegel, donde es lo inverso lo que sucede, para mí sólo vale el realismo, el materialismo en el sentido indicado. Lamentablemente no puedo aplicarme el principio de la filosofía especulativa anterior: “llevo conmigo todo lo que es mío” — el antiguo lema: *Omnia mea mecum porto*. Tengo tantas cosas fuera

¹⁶ En su valiosa reconstrucción del desarrollo filosófico de Marx, Lukács destaca que «Marx ya en 1842 lee la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach y reconoce instantáneamente la importancia de esta obra, en la que por primera vez se lleva a cabo en la filosofía alemana la irrupción del materialismo» (LUKÁCS 1976, p. 195).

de mí, que no puedo transportarlas conmigo en el bolsillo o en la cabeza [...]»¹⁷.

Citamos por extenso este importante pasaje no sólo porque da cuenta de cómo el propio Feuerbach ya distinguía perfectamente los dos grandes significados de los términos aquí tratados – considerándose a sí mismo un materialista filosófico y un idealista moral –, sino también porque nos permite ocuparnos de una cuestión filológica de considerable importancia. Adviértase que lo que Feuerbach denomina *Sinnentätigkeit* es literalmente la «actividad sensorial» o «actividad de los sentidos», que nos permite apropiarnos de «aquello que existe fuera de la cabeza», pero no producirlo *ex nihilo*. Marx utilizará una expresión similar para definir la práctica (*Praxis*): la llamará *sinnliche Tätigkeit* («actividad sensible») y también *gegenständliche Tätigkeit* («actividad objetiva») ¹⁸. Ahora bien, como veremos a continuación, no se trata aquí en absoluto de una «actividad de los sentidos» (o «sensorial») – como demasiados autores han pensado –, sino precisamente de la actividad humana que «existe fuera de la cabeza», la que constituye un «proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales» ¹⁹. En efecto, para Marx, la práctica es la actividad social humana (subjetiva-objetiva) – pero no *de* los sentidos (sensorial), sino sensible, patente *a* los sentidos –, un movimiento con un inmenso poder transformador que Feuerbach ciertamente no llegó a captar *en* la objetividad material por él observada ²⁰:

«No ve que el mundo sensible [*sinnliche Welt*] que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de 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 las nuevas necesidades. Hasta los objetos de la «certeza sensible» [*sinnlichen Gewißheit*] más simple le vienen dados

¹⁷ FEUERBACH 1956, pp. 14-15.

¹⁸ MARX 1978, p. 5.

¹⁹ MARX Y ENGELS 1970, p. 26.

²⁰ MARX 1978, p. 5.

solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial. Así es sabido que el cerezo, como casi todos los árboles frutales, fue trasplantado a nuestra zona hace pocos siglos por obra del *comercio* y, tan sólo *por medio* de esta acción de una determinada sociedad y de una determinada época, fue entregado a la «certeza sensible» de Feuerbach»²¹.

Esta novedosa concepción materialista de la práctica como el hacer material que atraviesa y configura la realidad, condicionando así todas las formas de conocimiento²², representa probablemente el mayor aporte de Karl Marx al pensamiento crítico. Y conlleva, como veremos a continuación, una denuncia moral-revolucionaria del estado de *enajenación práctica (o material)* en que se encuentra la sociedad bajo el capitalismo.

3. El materialismo práctico como teoría de la enajenación real del sujeto humano (colectivo)

El materialismo práctico no ha sido suficientemente reconocido ni por las diversas corrientes “marxistas”²³ ni por las “marxológicas”. Y

²¹ MARX Y ENGELS 1978, p. 43.

²² «Feuerbach habla especialmente de la intuición [*Anschauung*] de la ciencia natural, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de la ciencia natural sin la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales “puras” adquieren tanto su finalidad como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de las personas [*sinnliche Tätigkeit der Menschen*]. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles [*sinnliche Arbeiten und Schaffen*], esta producción, la base de todo el mundo sensible [*sinnlichen Welt*] tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de intuición [*Anschauungsvermögen*] y hasta su propia existencia» (*Ivi*, p. 44).

²³ Creemos que la palabra “marxismo” merece ser entrecomillada en señal de alerta, por el hecho conocido de que existen tantas versiones diferentes del “marxismo” que resulta verdaderamente poco serio intentar asignarle un contenido homogéneo. Se trata en realidad de “marxismos” que abarcan múltiples corrientes de interpretación del legado de Marx, y maneras

sin embargo, paradójicamente, a diferencia de lo que ocurre con la denominación “materialismo histórico”, Marx sí llegó a adherir explícitamente a la fórmula “materialismo práctico”. Esto ocurre en uno de los dos escritos en donde expresamente diferencia su materialismo del de Feuerbach, considerado como el punto más alto alcanzado previamente por dicha corriente de pensamiento. Ambos textos fueron redactados en 1845, pero permanecieron inéditos en vida de Marx y no fueron dados a conocer al mismo tiempo ni sin vicisitudes. El primero es lo que hoy conocemos como las once *Tesis sobre Feuerbach*, publicadas inicialmente por Engels en 1888 con algunas calladas modificaciones suyas. El segundo es la parte sobre Feuerbach – escrita por Marx – de ese manuscrito que sólo en 1932 se dio a conocer en forma “completa” bajo el título *La ideología alemana*²⁴. En las dos obras nuestro autor contrapone a las filosofías de la conciencia, al teoricismo tradicional (tanto idealista como materialista), una primacía de la práctica entendida precisamente como la actividad humana material, exterior (a la conciencia, que no es lo mismo que inconsciente), objetiva, concreta, sensible, la cual precede, excede y condiciona a la

extremadamente diversas de concebir la “ortodoxia marxista” (cfr. FERNÁNDEZ BUEY 2006).

²⁴ Los manuscritos agrupados póstumamente bajo el título *La ideología alemana* fueron redactados por Marx y por Engels en Bruselas entre 1845 y 1846. Pero tanto la sección sobre Feuerbach como la versión marxiana de las *Tesis* aparecieron por primera vez en el volumen 1 de la revista *Archiv K. Marksa i F. Engel'sa*, editado en 1924 por el Instituto Marx-Engels de Moscú bajo la dirección de David Riazanov. El texto original de las *Tesis* se publicó allí en alemán y en ruso (pp. 200-10), mientras que la parte de *La ideología alemana* que trata sobre Feuerbach vio la luz primero en ruso, en ese mismo volumen (pp. 212-56), y sólo dos años más tarde en alemán, en el *Marx-Engels-Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau*, vol. 1, Frankfurt am Main: Marx-Engels-Archiv Verlagsgesellschaft, 1926, pp. 230-306 (cfr. BURKHARD 1985; LABICA 1987; MACHEREY 2008). Una primera versión completa de todos los textos conservados apareció por primera vez en *Marx-Engels-Gesamtausgabe* [MEGA¹], I/V, Moscú, Instituto Marx-Engels-Lenin, 1932. Hoy, sin embargo, se sabe que esta edición de 1932, base de todas las que vinieron después a lo largo del siglo XX, no ha sido suficientemente cuidadosa (cfr. CARVER 2010; CARVER Y BLANK 2014a; 2014b).

actividad intelectual (interior, puramente subjetiva, abstracta, suprasensible) que supone controlarla plenamente. La mencionada sección de *La ideología alemana* está llena de pasajes que expresan de manera más desarrollada el mismo contenido de las concisas *Tesis*, permitiendo comprenderlas cabalmente (posibilidad que estuvo vedada a casi todos quienes escribieron sobre ellas antes de que se publicara ese otro texto)²⁵. Y en uno de tales pasajes, que se asemeja fuertemente a la famosa onceava tesis, Marx señala que no basta con agudizar la actividad teórico-crítica: «de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos»²⁶. Ahora bien, ¿qué son esas «cosas con que nos encontramos» que hay que cambiar? Son, a su vez, formas indeseables de la propia práctica, esto es, del «conjunto de las relaciones sociales»²⁷, de las interacciones materiales de los individuos entre sí y con la naturaleza, de la «actividad *objetiva*», de la «actividad humana sensible» o «actividad sensiblemente humana» (*sinnlich menschliche Tätigkeit*)²⁸, del «comercio y la industria», de «este continuo laborar y crear sensibles, esta producción, la base de todo el mundo sensible tal y como ahora existe»²⁹. Es precisamente esa base práctico-material del «mundo sensible tal y como ahora existe» la que contiene elementos negativos que hacen que *deba ser* transformada, a su vez, mediante una forma especial de práctica: «la actividad “revolucionaria”, “práctico-crítica”»³⁰.

Esta idea de la materialidad fundamental de la práctica social como núcleo último de la enajenación, que sólo puede y debe cambiarse mediante una práctica revolucionaria, se había hecho manifiesta bastante antes de la ruptura abierta de Marx con Feuerbach en 1845. Así, en la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (1843-44) ya pueden leerse diversos pasajes que destacan la impotencia de la mera crítica cuando los problemas a los que ésta se

²⁵ Cfr. CANDIOTI 2014b.

²⁶ MARX Y ENGELS 1970, p. 46.

²⁷ MARX 1978, p. 6.

²⁸ *Ibí*, p. 5.

²⁹ MARX Y ENGELS 1978, p. 44.

³⁰ MARX 1978, p. 5.

enfrenta son materiales, es decir, rebasan el plano teórico o intelectual. En estos casos, resulta indispensable que la crítica se oriente “no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*.”³¹. Como resulta obvio, la práctica a la que Marx se refiere aquí es la mencionada práctica *revolucionaria* o actividad “práctico-crítica” subrayada al final de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*: la que ataca conscientemente y de manera radical el mundo social existente; no la práctica entendida como la mera producción material y el intercambio que mueven cotidianamente la realidad. Se trata, pues, de una forma específica de práctica: aquella que *transforma voluntariamente la sociedad*, vale decir, la que procura superar a conciencia situaciones de *enajenación material o práctica* que la pura teoría crítica puede sólo advertir y rechazar, pero no resolver. Y es que “el poder material tiene que ser derrocado por el poder material”, el cual corresponde, de manera directa, a la práctica y no a la teoría. Sin embargo, Marx añade la siguiente observación clave: “pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas”³², o sea, cuando logra ser suficientemente asimilada por los muchos y guiar su poderosa actividad material conjunta; cuando precisamente deja de ser puro conocimiento crítico de unos pocos y se traduce en verdadera práctica revolucionaria. Este mismo razonamiento reaparecerá nítidamente en *La sagrada familia* (1844): “Las *ideas* nunca pueden llevar más allá de un viejo estado de cosas mundial, sino siempre, únicamente, más allá de las ideas correspondientes al viejo estado de cosas mundial. Las ideas no pueden *realizar* absolutamente *nada*. Para realizar las ideas se requieren personas que empleen un poder práctico”³³.

El materialismo práctico es así una teoría de la enajenación material-práctica y, a la vez, consecuentemente, la guía moral de una práctica revolucionaria tendiente a superar dicha enajenación, y a partir de ella todas las demás, vale decir, las ideológicas (incluyendo la constituida por la moral tradicional). En este punto conviene precisar más lo que caracteriza a la idea de enajenación para Marx, distinguiéndola claramente de las perspectivas hegeliana y feuerbachiana del problema.

³¹ MARX 1981a, p. 385.

³² *Ibidem*.

³³ MARX Y ENGELS 1962, p. 126.

Son dos los elementos fundamentales de la enajenación tal como aparece denunciada a lo largo de la obra marxiana, en los cuales no ha reparado suficientemente la caudalosa bibliografía sobre el tema³⁴. Por un lado, se trata de un fenómeno eminentemente material y práctico. Por otro lado, el sujeto de esa enajenación no es sólo ni principalmente el individuo humano, o (los miembros de) una determinada clase social, sino el ser humano como sujeto colectivo, como especie concreta y como sociedad histórica real que produce su propia vida y su propio poder transformando la naturaleza de la que forma parte³⁵.

4. *Carácter materialista y práctico de la enajenación según Marx*

Resulta aún habitual la incompreensión de las diferencias entre la enajenación tal como la interpretan Hegel y Feuerbach, por un lado, y Marx, por otro. Y son pocos los comentaristas de la teoría de la enajenación que han logrado captar en toda su profundidad un elemento fundamental que desarrolla Marx, inspirado parcialmente en Moses Hess, a saber: la distinción y el paralelo entre la “enajenación teórica” y la “enajenación práctica”³⁶. En Hegel y en Feuerbach tanto la objetivación como la enajenación se dan exclusivamente en el plano de la (auto)conciencia o el (auto)conocimiento. Mientras que para Hegel el sujeto es el Espíritu (sobrehumano y supraindividual, divino), para Feuerbach es sólo la conciencia humana. En el primero, toda objetividad no es más que objetivación de la Idea; y esta objetivación equivale a una enajenación mientras la propia (auto)conciencia no hace la experiencia de reconocer en todo objeto un producto suyo y reabsorberlo en su interioridad³⁷. En Feuerbach, por el contrario, objetividad, objetivación y enajenación no son sinónimas. La objetividad propiamente dicha es la realidad material que captamos activamente mediante los sentidos, pero que no creamos *ex nihilo* con

³⁴ Cfr. MUSTO 2011, pp. 307-41.

³⁵ Hemos dedicado un reciente artículo a desarrollar esta nueva interpretación de la teoría marxiana de la enajenación (CANDIOTI 2017). En lo que sigue nos limitaremos a presentar sus elementos principales.

³⁶ HESS 1961, p. 339.

³⁷ HEGEL 2010.

ellos³⁸. Esa objetividad sensible constituye para él una «objetivación de la esencia humana», pero sólo en la medida en que, al entrar en relación cognitiva con aquélla y conocerla a nuestra humana manera, también nos conocemos en parte a nosotros mismos. El objeto religioso, en cambio, no es un auténtico objeto precisamente porque no es sensible, porque no existe fuera de nuestra conciencia, y por eso constituye una pura objetivación espiritual de nuestro autoconocimiento, vale decir, una mera representación ilusoriamente tomada como una entidad real, objetiva, exterior a la conciencia del individuo humano: esta objetivación espiritual de lo humano como sobrehumano, llevada a cabo inconscientemente por la religión, es exactamente lo que Feuerbach entiende por enajenación³⁹. La cual también se aplica al caso de la Idea hegeliana, que supuestamente se encuentra objetivada-enajenada en la naturaleza y se va conociendo a sí misma por medio de los seres humanos, quienes a lo largo de su historia la realizan⁴⁰. Para Feuerbach, esta explicación hegeliana de la enajenación está puesta del revés y hay que enderezarla: es el ser humano corpóreo, natural y racional el que se enajena/objetiva espiritualmente en la Idea: «Es así como la filosofía absoluta extraña [*entäußert*] y enajena [*entfremdet*] al ser humano de su propia esencia, de su propia actividad»⁴¹. Pero ¿cuál es, según Feuerbach, esa actividad propia del ser humano? El conocimiento, al igual que para Hegel y para toda la tradición filosófica anterior, la cual otorga a la teoría una clara primacía sobre la práctica. Así, cuando ésta no es vista como separada de aquélla, es concebida de una manera estrictamente subordinada a ella, vale decir, como una mera “aplicación” suya.

El materialista Feuerbach no logra comprender la práctica de manera materialista, salvo que entendamos este adjetivo en su acepción más banal, vale decir, en sentido (in)moral. En efecto, según *La esencia*

³⁸ FEUERBACH 1995, pp. 38-39.

³⁹ *Ibí*, pp. 56-57, 64-65.

⁴⁰ «*Quién no abandona la filosofía hegeliana, tampoco abandona la teología. La doctrina hegeliana, según la cual la naturaleza, la realidad, es puesta por la idea, no es más que la expresión racional de la doctrina teológica según la cual la naturaleza es creada por Dios, el ser material por un ser inmaterial, es decir, abstracto*» (FEUERBACH 1976, p. 20).

⁴¹ *Ibí*, p. 69.

*del cristianismo*⁴², la práctica equivale a la acción movida por intereses egoístas, y en ese sentido es “subjetiva”, a diferencia de la auténtica perspectiva teórica, que para él es siempre “desinteresada” y “objetiva”. Moses Hess, por su parte, extendiendo el pensamiento de Feuerbach al plano social introduce la noción de una «enajenación práctica» que se produce de manera paralela y *condicionada por* la «enajenación teórica» propia de la religión judeocristiana⁴³. El propio Marx, que por entonces ya se encontraba realizando su propia traducción social de las críticas feuerbachianas⁴⁴, adopta esta versión práctica del concepto de enajenación acuñada por Hess, pero le da un sentido distinto, decididamente materialista. Esto significa que para Marx son más bien las formas de la «enajenación teórica» las que se ven condicionadas por la «enajenación práctica», y no al revés:

«El fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el ser humano hace la religión*, y no la religión al ser humano. Y la religión es la autoconciencia y el autosenntimiento del ser humano que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse. Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*. [...] Ante todo, la *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, una vez que la *forma sagrada* de la autoenajenación humana ha sido desenmascarada, es desenmascarar la autoenajenación en sus *formas profanas*. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*»⁴⁵.

Evidentemente, estas formas “profanas” no constituyen la enajenación de ningún tipo de objetivación *espiritual* – como en Hegel y en Feuerbach –, sino de la práctica misma entendida como objetivación

⁴² Cfr. en particular los capítulos XII y XX.

⁴³ HESS 1961, pp. 334-39.

⁴⁴ A finales de 1842 ya escribía a Arnold Ruge que «debía tenderse más bien a criticar la religión en la crítica de las condiciones políticas que a criticar la situación política a propósito de la religión, [...] ya que la religión, carente por sí de contenido, no vive del cielo, sino de la tierra y se derrumba por sí misma al desaparecer la realidad invertida cuya *teoría* es.» (MARX 1982, p. 688).

⁴⁵ MARX 1981a, pp. 378-79.

material, real, que antecede y excede el terreno de la mera conciencia. Como vimos, la práctica es para Marx precisamente el lado extramental (= material) de la subjetividad humana, esto es, la «actividad humana sensible» o «actividad sensiblemente humana» (*sinnlich menschliche Tätigkeit*), la «actividad *objetiva*» (*gegenständliche Tätigkeit*), un «proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales», que condiciona a su vez los procesos de conocimiento y las formaciones ideológicas⁴⁶. Esa práctica social e histórica real – que Hegel sólo señala de manera mistificada (espiritualizada) y que Feuerbach directamente ignora – es, por lo tanto, un tipo de objetivación que excede el plano del mero conocimiento, vale decir, que no es en sí misma intelectual, sino material. Ya no se trata, pues, de una objetivación meramente espiritual (imaginaria, irreal) – como la objetividad sensible, según Hegel, o como Dios o el Espíritu hegeliano, según Feuerbach –, sino de una objetivación real, de una realización, que va más allá de la actividad cognitiva. Ahora bien, esto significa que ya no hay identidad entre este tipo de objetivación y la enajenación espiritual, sino todo lo contrario. Pues lo que aquí constituye una enajenación cognitiva no es la objetivación material del sujeto humano en la práctica social – su configuración real del mundo objetivo –, sino más bien la ignorancia de esa objetivación práctica, el desconocimiento de esas profundas modificaciones humanas de la realidad, que exceden y preceden a la conciencia. Tanto el idealismo como el materialismo tradicionales – que para Marx culminan en Hegel y en Feuerbach, respectivamente –, se encuentran todavía atrapados en esta enajenación cognitiva de la (objetivación) práctica, es decir, en el teoricismo o misticismo de la pura teoría: «Toda vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica»⁴⁷.

En el marco de esta novedosa concepción materialista de la práctica (o materialismo práctico) es donde adquiere su sentido profundo la noción marxiana de enajenación. Toda forma de enajenación de la conciencia tiene su fundamento en las formas de la enajenación material-práctica: el Estado, el dinero y, en última instancia, la propiedad privada de los medios de producción. Así, poco después de

⁴⁶ MARX 1978, p. 5; Marx y Engels 1970, pp. 26-27.

⁴⁷ MARX 1978, p. 7.

haberse referido a estos fenómenos como la «autoenajenación en sus formas profanas», y habiéndose asomado ya a la crítica del Estado como enajenación de la sociedad⁴⁸, Marx escribe en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 pasajes como los siguientes:

«La enajenación religiosa como tal sólo opera en el terreno *de la conciencia*, del interior del ser humano, pero la enajenación económica es la enajenación de la *vida real* y su superación abarca, por tanto, ambos lados.

La enajenación de la autoconciencia no se considera [en Hegel, pero tampoco en Feuerbach⁴⁹] como *expresión*, expresión reflejada en el saber y en el pensamiento, de la enajenación *real* de la esencia humana.

Para superar la *idea* de la propiedad privada basta la *idea* del comunismo. Pero, para superar la propiedad privada *real*, hace falta la *acción real* del comunismo»⁵⁰.

Y algunas semanas más tarde, en *La sagrada familia*, se referirá explícitamente al carácter práctico y material de esa (auto)enajenación *real* por él denunciada:

«Los enemigos del progreso *fuera* de la masa no son sino los *productos* dotados de vida propia, autonomizados, del *autoenvilecimiento*, de la *autorrecusación*, de la *autoenajenación* [*Selbstentäußerung*] de la *masa*. La masa, por consiguiente, se alza contra sus *propias* carencias cuando se alza contra los *productos*, autónomamente existentes, de su *autoenvilecimiento*, tal como el ser humano que se vuelve contra la existencia de Dios se vuelve contra su *propia religiosidad*. Pero como esas autoenajenaciones *prácticas* de la masa existen en el mundo real de una manera exterior, la masa debe combatir las a la vez de una manera *exterior*. En modo alguno debe considerar esos productos de su autoenajenación como fantasmagorías meramente *ideales*, como meros *extrañamientos de la autoconciencia*, ni querer aniquilar la enajenación *material* [*materielle Entfremdung*] por medio de una acción puramente *interior y espiritualista*. [...] Pero para levantarse, no basta con levantarse en el *pensamiento*, dejando pendiente sobre la cabeza *real, sensible*, el yugo *real*,

⁴⁸ Cfr. “Crítica del derecho del Estado de Hegel”, §§ 261-313, y “Sobre la cuestión judía”, ambos de 1843 (MARX 1982, pp. 319-38, 461-90).

⁴⁹ Los agregados entre corchetes corren por nuestra cuenta, aquí y en las demás citas, excepto que se indique lo contrario. En algunos casos, como ya se ha visto, sólo contienen la expresión alemana traducida inmediatamente antes.

⁵⁰ MARX 1982, pp. 618, 652, 632.

sensible [*wirkliche, sinnliche*], al que no se puede apartar por medio de lucubraciones, a fuerza de ideas. No obstante, la *crítica absoluta* [de Bruno Bauer y su grupo] ha aprendido de la *Fenomenología* hegeliana, cuando menos, *el arte de transformar cadenas reales, objetivas, existentes fuera de mí, en cadenas meramente ideales, puramente subjetivas, sólo existentes en mí, y por ende todas las luchas externas, sensibles [sinnlichen], en puras luchas de ideas*»⁵¹.

Obviamente, aquí Marx – autor de esta sección – utiliza los términos “exterior” (o “externo”) e “interior” sólo con relación a la mera conciencia, no a la práctica misma, dado que ésta ocupa una posición central dentro de esa materialidad “exterior” que habita. Se trata de subrayar que la enajenación (y, por ende, la desenajenación) práctica de la sociedad y sus productos no es un fenómeno “interior” al conocimiento, sino a la inversa: el conocimiento está implicado en la enajenación práctica de la sociedad, que ciertamente lo precede y lo excede. Este es el meollo del materialismo práctico de Marx, que atraviesa toda su obra, incluso antes de su ruptura *explícita* con Feuerbach (que fue sólo eso):

«Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación [*Selbstentfremdung*] religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver el mundo religioso en su fundamento mundano. Pero que el fundamento mundano se separe de sí mismo y se fije como un reino autónomo en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el desgarramiento de sí mismo y la contradicción consigo mismo de este fundamento terrenal. Éste mismo, por tanto, debe ser a la vez comprendido en su contradicción y revolucionado prácticamente. Así pues, luego de que, por ejemplo, se descubre la familia [patriarcal] terrenal como el secreto de la sagrada familia, es entonces la primera en sí misma la que hay que destruir teórica y prácticamente»⁵².

⁵¹ MARX Y ENGELS 1962, pp. 86-87.

⁵² MARX 1978, p. 6. No es otra la idea fundamental que recorrerá, veinte años más tarde, todo el primer capítulo del libro I de *El capital*, y no sólo su famoso apartado final sobre el fetichismo de la mercancía, donde se lee lo siguiente: «El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la

Resulta insuficiente, pues, la revelación teórica de un problema que no es principalmente teórico; no basta con los descubrimientos científicos sobre la enajenación objetiva de la sociedad: «de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos»⁵³. La desenajenación, la emancipación social, sólo puede lograrse a través de una «crítica» que sea ante todo *práctico-material*, vale decir, mediante una actividad revolucionaria, «práctico-crítica»⁵⁴.

5. *El sujeto de la enajenación: la práctica como acción humana colectiva*

Una vez esclarecida la especificidad material-práctica de la enajenación denunciada por Marx, podemos pasar a considerar cuál es el sujeto que se ve afectado por ella. Sabemos que no se trata de la Idea hegeliana, que se enajena como objetividad de manera provisoria para luego, a través los seres humanos y su historia, conocerse y retornar a sí

aparición de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías – a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo –, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico» (MARX 2009a, pp. 90-91).

⁵³ MARX Y ENGELS 1970, p. 46.

⁵⁴ MARX 1978, p. 5: «El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los seres humanos, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de seres humanos libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente» (MARX 2009a, p. 97).

misma como Espíritu Absoluto. En cambio, sí guarda alguna relación con la noción feuerbachiana de una enajenación de la esencia humana, o, más precisamente, de la «esencia de la especie» (o «esencia del género»: *Gattungswesen*). La “especie” humana no es para Feuerbach una personificación especulativa ni una pura abstracción, sino – tal como para nosotros – un modo de hacer referencia al conjunto de los individuos humanos realmente existentes en toda su diversidad concreta. Algo similar ocurre con el término «naturaleza», que «no es más que un término *general* para designar entes, cosas, objetos que el ser humano diferencia de sí mismo y de sus propias producciones y que agrupa así bajo el nombre colectivo de “naturaleza”; pero en absoluto un ente universal, extraído y separado de la realidad, ni personificado o mistificado»⁵⁵. Ahora bien, la «esencia de la especie» sí se vuelve en Feuerbach una mera abstracción. Pues, aunque reúne lo que es característico de los seres humanos como tales sin dejar completamente de lado la enorme diversidad aportada por cada uno de los individuos, se presenta como fija, ahistórica, porque no considera las relaciones concretas, reales, que estos individuos establecen entre sí en su actividad práctica, que a lo largo de las generaciones transforma profundamente el mundo material que habitan⁵⁶.

⁵⁵ FEUERBACH 1982, p. 4.

⁵⁶«Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas “puros” la gran ventaja de que ve cómo también el ser humano es un “objeto sensible”; pero, aun aparte de que sólo lo capta como “objeto sensible” y no como “actividad sensible” [*sinnliche Tätigkeit*], manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin entender a los seres humanos dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el ser humano realmente existente, hasta el ser humano activo, sino que se detiene en el concepto abstracto “el ser humano”, y sólo consigue reconocer en la sensación al “ser humano real, individual, corpóreo”; es decir, no conoce más “relaciones humanas” “entre el ser humano y el ser humano” que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de personas sanas, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una “intuición superior” [*höheren Anschauung*] y a la ideal “compensación dentro de la

De ahí la importancia de la sexta de las *Tesis sobre Feuerbach*, en la que Marx afirma que «la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo», algo inmóvil y eterno, “una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos», sino que más bien es «en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales»⁵⁷. O bien, expresado en otras palabras: «Toda vida social es esencialmente *práctica*»⁵⁸. En síntesis, puede afirmarse que para Marx la esencia (de la especie) humana está dada por el conjunto de las relaciones concretas que establecen los individuos en la vida práctica – esto es, objetivamente, extramentalmente, en la realidad material –, entre sí y con la naturaleza que los circunda. Y, resumiendo aún más,

especie”; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social. En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista. Materialismo e historia aparecen completamente divorciados en él, cosa que, por lo demás, se explica por lo que dejamos expuesto» (MARX Y ENGELS 1978, p. 44).

⁵⁷ MARX 1978, p. 6. Recordemos que ya durante el año anterior (1844), antes de su ruptura abierta con Feuerbach, nuestro autor resaltaba: «Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*» (MARX 1981a, p. 378). Curiosamente, en la carta que le envía al propio Feuerbach adjuntándole este escrito, acaso deseando corroborar si su maestro realmente compartía su punto de vista, le escribe: «Su *Filosofía del futuro* y su *Esencia de la fe* son, desde luego, a pesar de su volumen reducido, obras de mayor peso que toda la literatura alemana actual junta. En estas obras ha dado usted – no sé si deliberadamente – una fundamentación filosófica al socialismo, y los comunistas han interpretado así estos trabajos desde el primer momento. El concebir la unidad del ser humano con el ser humano, basada en las diferencias reales entre ellos, y el bajar el concepto del género humano del cielo de la abstracción para situarlo en la tierra real, ¿qué es todo eso más que el concepto de la *sociedad*?» (MARX Y ENGELS 1963, p. 425).

⁵⁸ MARX 1978, p. 7.

podemos decir que esa esencia es la práctica misma del conjunto de la sociedad (o de la especie) humana: la actividad práctica total como sujeto humano colectivo.

Estamos ante una insólita esencia que es material e histórica, permanentemente cambiante, y por lo tanto escapa a toda metafísica y a todo fijismo esencialista. Ciertamente no puede sostenerse lo mismo del concepto feuerbachiano de la esencia (de la especie) humana, la cual, por lo demás, sólo se enajena en el mero plano de la conciencia (como Dios judeocristiano, como Espíritu hegeliano). Esto último es imposible en el caso de la práctica (social) como esencia humana (o viceversa). Precisamente debido a su carácter material e histórico, su enajenación no consiste en una separación imaginaria, sino en un desgarramiento real de sí misma, para cuya solución no basta con ejercer la mera crítica teórica: es preciso, como vimos, que ésta se traduzca en una masiva práctica revolucionaria o revolución de la práctica.

Marx concibe así la sociedad humana como el sujeto real que ejerce el acto colectivo de la producción de su propia vida en todas sus formas, empezando por las materiales, mediante la elaboración de los recursos brindados por la naturaleza de la que forma parte. El verdadero sujeto, pues, no es el individuo aislado, que para Marx constituye una mera abstracción, sino la actividad humana total de los «individuos en sociedad»⁵⁹, el «trabajo social global»⁶⁰, que constituye la principal fuente de todo poder humano⁶¹.

«Ahora bien, esta concepción puede interpretarse, a su vez, de un modo especulativo-idealista, es decir, fantástico, como la “autocreación de la especie” (la “sociedad como sujeto”), representándose la serie sucesiva de los individuos relacionados entre sí como un solo individuo que realiza el misterio de engendrarse a sí mismo. Aquí, habremos de ver cómo los individuos se hacen *los unos a los otros*, tanto física como espiritualmente, pero no se hacen a sí mismos [...]»⁶².

⁵⁹ MARX 1971a, p. 5.

⁶⁰ MARX 2009a, p. 89.

⁶¹ «Si el ser humano es social por naturaleza, sólo en la sociedad desarrollará su verdadera naturaleza, y habremos de medir el poder de su naturaleza no según el poder del individuo aislado, sino conforme al poder de la sociedad [*Macht der Gesellschaft*]» (MARX Y ENGELS 1962, p. 38). Cfr. CANDIOTI 2015.

⁶² MARX Y ENGELS 1978, p. 37.

Este punto merece la mayor atención. Aparece también en los *Grundrisse*, donde se subraya que «considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo»⁶³. Es importante entender que aquí Marx se está refiriendo precisamente a las posiciones teóricas especulativas que piensan la sociedad a la manera de un gran sujeto individual idealizado, el cual se comporta como tal: como un sujeto único perfectamente autónomo y autosuficiente, como un dios todopoderoso que se crea a sí mismo independientemente de los individuos reales que participan de él. Pensar la sociedad como sujeto de esta manera mistificada es no lograr comprenderla como un auténtico *sujeto colectivo*, cuyo comportamiento no puede ser nunca identificado con el de un solo individuo, sencillamente porque consiste en la actividad conjunta de muchos individuos diferentes. De este modo, en los mismos *Grundrisse*, Marx se refiere en varias oportunidades al «sujeto social», o incluso al «individuo social»⁶⁴, pero precisamente en el sentido del sujeto colectivo, de «la sociedad humana o la humanidad social»⁶⁵, no del sujeto único o individuo *tout court*.

«Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de que no se olvide la diferencia esencial por atender sólo a la unidad, la cual se desprende ya del hecho de que el sujeto, la humanidad [*das Subjekt, die Menschheit*], y el objeto, la naturaleza, son [en todo momento] los mismos».

«[La producción] es siempre un organismo social determinado, un sujeto social [*gesellschaftliches Subjekt*] que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción».

«Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ej., en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto».

«El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo

⁶³ MARX 1971a, p. 14.

⁶⁴ *Ivi*, p. 131; 1971b, pp. 228-32, 282, 395.

⁶⁵ MARX 1978, p. 7.

posible [...]. El sujeto real [*reale Subjekt*] mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad [*das Subjekt, die Gesellschaft*], esté siempre presente en la representación como premisa»⁶⁶.

Pasemos ahora a considerar de qué manera la esencia (de la especie) humana, la práctica, la producción, el trabajo, como sujeto social, como ser humano colectivo, se enajena materialmente. Se trata de un fenómeno en el que conviene distinguir analíticamente dos niveles, que el propio Marx sólo parece haber acabado de discernir en su madurez – aunque no aparezcan explícitamente nombrados de esa manera – y que la bibliografía crítica, hasta donde sabemos, no ha considerado.

⁶⁶ MARX 1971a, pp. 5, 6, 21, 22. Completamente incapaz de concebir el alcance de esta idea de la sociedad como sujeto real – y mucho menos el significado marxiano de su enajenación –, Althusser cree corregir el texto anterior de la siguiente manera: «Como materialista, [Marx] sostiene que el conocimiento es el conocimiento de un objeto real (Marx dice: sujeto real), que, cito, “subsiste *tanto antes como después* en su independencia fuera del espíritu”» (ALTHUSSER 2008, p. 235 *itálicas y paréntesis del autor*). De este modo, el filósofo francés se mantiene atrapado en la estrecha perspectiva de la gnoseología tradicional, según la cual sólo cabe aplicar el término “sujeto” a la conciencia, esto es, al puro sujeto cognitivo ante el cual todo lo demás aparece como mero objeto de conocimiento. Y el planteamiento de Marx queda así restringido a la mera contraposición entre materialismo e idealismo. En cambio, para nosotros resulta evidente que Marx no confunde los términos. Si se refiere a la sociedad como “sujeto real”, es precisamente porque no le basta con afirmar que se trata de un objeto que excede al proceso de conocimiento. Además de subrayar esa objetividad ontológica o materialidad, nuestro autor quiere resaltar el carácter activo y fundamental de la sociedad como sujeto real de la producción, una subjetividad objetiva, práctica y material, que precede, excede y condiciona a la pura subjetividad cognitiva, a la mera conciencia que intenta conocerla (y también guiarla, conservarla o transformarla) siempre desde un determinado lugar de esa misma subjetividad colectiva y su poder.

6. Primer nivel de la enajenación práctica: la fragmentación social.

Ante todo, el sujeto humano colectivo se presenta materialmente enajenado mientras la producción no está organizada de manera comunitaria, sino que se encuentra fragmentada por la propiedad privada de los medios de producción⁶⁷, y por la rígida división del trabajo social que esa propiedad privada conlleva:

«El poder social [*soziale Macht*], es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los seres humanos y que incluso dirige esta voluntad y estos actos»⁶⁸.

Este es el primer nivel de la enajenación que Marx denuncia. No afecta a una clase social en particular, sino al conjunto de la sociedad y su fuerza de producción, que se vuelve ajena para todos, como si se tratase de un poder natural sobrehumano, completamente autónomo, regido por sus propias leyes de desarrollo; poder que manifiesta todo su descontrol y su veleidad en fenómenos tales como la destrucción medioambiental o las repetidas crisis económicas⁶⁹. Pero además, la propiedad privada de los medios de producción implica no solamente una división del trabajo social rígida y descoordinada, sino también el intercambio de los productos como mercancías y el consiguiente

⁶⁷ Como Marx, no nos referimos esta “propiedad privada” en el sentido meramente jurídico, sino al control efectivo de los medios de producción por ciertos individuos o grupos particulares, independientemente de que exista o no un “título de propiedad” que corresponda en mayor o menor medida a esa posesión de hecho, pretendiendo legitimarla. Cfr. GARCÍA LINERA 2009a, p. 128 y ss.

⁶⁸ MARX Y ENGELS 1978, p. 34.

⁶⁹ «Su misma colisión recíproca produce un poder social *ajeno* situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independientes de ellos» (MARX 1971a, p. 131).

reinado del dinero como medio de cambio universal⁷⁰. Estos últimos dos fenómenos suponen que el trabajo social objetivado se muestra enajenado en el valor que las cosas aparentan tener por sí mismas, y no ya como productos de aquél: «A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil»⁷¹. En efecto, el hecho de que el trabajo social global se encuentre despedazado en una multiplicidad de unidades de trabajo privadas se traduce en que el carácter social de esos trabajos privados y sus productos – esto es, su intercambiabilidad en cuanto todos ellos conllevan un gasto de fuerza humana de trabajo perteneciente a la misma sociedad⁷² – se presenta como un valor propio de esos productos en tanto mercancías, como si se tratase de una propiedad natural suya. En otras palabras, el valor de las mercancías está dado por la *inversión* de trabajo social que representan.

Con el dinero se consolida la forma de valor mercantil. El dinero se presenta como la reina de las mercancías, porque es la única de ellas que renuncia por completo a su valor de uso no-mercantil y se dedica con exclusividad a desempeñar dos funciones sociales que son vitales para el mercado: la función de equivalente general (o medida del valor mercantil) y la de medio de cambio universal. El hecho de que el dinero sea la cosa con la que todos los demás productos expresan y miden su valor mercantil, y, al mismo tiempo, la cosa con la que se puede adquirir esos productos en el mercado, consuma la cosificación del trabajo social invertido. El dinero aparece así como valor mercantil en estado puro, como si fuese la sustancia misma de este valor y no su mera forma.

De ahí el inmenso poder que la sociedad enajena en el dinero, más que en ninguna otra cosa. En efecto, el gasto de trabajo social genera el valor de toda mercancía, y este valor mercantil no es otra cosa que el

⁷⁰ En cambio, sin propiedad privada y, por lo tanto, sin intercambio de mercancías, la división social del trabajo puede existir de manera armónica, horizontal y rotativa (MARX 2009a, p. 52).

⁷¹ *Ibí*, p. 89.

⁷² «El conjunto de la fuerza de trabajo de la sociedad, representado en los valores del mundo de las mercancías, hace las veces aquí de una y la misma fuerza humana de trabajo, por más que se componga de innumerables fuerzas de trabajo individuales» (*íbid*, p. 48).

poder de la mercancía como tal: su capacidad de ser intercambiada por otras en el mercado⁷³. Este poder/valor mercantil creado por el trabajo social aparece, pues, como un atributo propio de la mercancía. Ahora bien, en el caso del dinero, ese poder social enajenado y cosificado, se manifiesta – como acabamos de ver – en su forma más pura y directamente aprovechable. Esto significa que, en una sociedad donde casi todos los valores de uso, es decir, casi toda la riqueza y el poder social en general, se convierten en mercancías que se intercambian directamente por dinero, el puro e inmediato poder/valor mercantil de éste lo convierte en la cosa que concentra poder social en general⁷⁴.

Las mercancías y el dinero son, pues, «formas que llevan escrita en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al ser humano, en vez de dominar el ser humano a

⁷³ «Sea como fuere, en el mercado únicamente se enfrenta el poseedor de mercancías al poseedor de mercancías, y el poder que ejercen estas personas, una sobre la otra, no es más que el poder de sus mercancías» (*ívi*, p. 195).

⁷⁴ «[De esta manera] el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de *valores de cambio*, de *dinero*. Su poder social, así como su nexos con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo. [...]. El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presentan aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos; no como su estar recíprocamente relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos y nacen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes. El intercambio general de las actividades y de los productos, que se ha convertido en condición de vida para cada individuo particular y es su conexión recíproca [[con los otros]], se presenta ante ellos mismos como algo ajeno, independiente, como una cosa. En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas. [...] Cada individuo posee el poder social bajo la forma de una cosa. Arránquese a la cosa este poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas» (MARX 1971a, pp. 84-85; sólo el agregado entre corchetes dobles pertenece a la edición citada). «Pero el dinero mismo es mercancía, una cosa exterior, pasible de convertirse en propiedad privada de cualquiera. El poder social se convierte así en poder privado, perteneciente a un particular» (MARX 2009a, p. 161).

ese proceso»⁷⁵. Y la sociedad en donde eso ocurre está caracterizada por la propiedad privada de sus medios de producción, hecho que constituye, pues, el nivel fundamental de la enajenación material-práctica señalada por Marx: el que afecta a todos los grupos y clases sociales, y que encuentra su solución precisamente en la puesta en común de las condiciones de trabajo. La unidad y la transparencia que así logra la sociedad, la especie humana como el poderosísimo sujeto colectivo de la producción en todas sus formas, permite a cada uno de los individuos reconocerse a la vez como producto y como productor, participe pleno de su propia vida social realizada ahora de manera directa, no enajenada, libre⁷⁶.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 98-99. Al fetichismo del valor mercantil puede añadirse también un fetichismo del valor de uso, aunque haya sido apresuradamente desestimado por el propio Marx (*ivi*, p. 87). El valor (de cambio) parece un atributo propio de la mercancía, cuando en realidad es el resultado de la objetivación de cierta *cantidad* de un trabajo social que permanece invisibilizado como tal. A su vez, en este tipo de sociedad de producción privada, las cualidades útiles que no están dadas de manera espontánea o inmediata por la naturaleza, *tanto en las cosas como en las personas*, aparecen como atributos propios de éstas, cuando en realidad son el resultado de la objetivación de cierta *cualidad* de un trabajo social que permanece invisibilizado como tal. Y entre las virtudes que se manifiestan engañosamente como meros atributos de individuos particulares se encuentra nada menos que la misma propiedad privada de los medios de producción y su productividad... Cfr. CANDIOTI 2015.

⁷⁶ «El *comunismo* como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoenajenación humana*, y por tanto como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el ser humano; por tanto como retorno – pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior – del ser humano a sí mismo en cuanto ser humano *social*, es decir, humano. Este comunismo, como naturalismo consumado = humanismo, como humanismo consumado = naturalismo, es la *verdadera* solución del conflicto entre el ser humano y la naturaleza y con el ser humano, la verdadera solución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. [...] [La] propiedad privada *material*, inmediatamente *sensible*, es la expresión material y sensible de la vida humana enajenada [...]. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., son solamente modalidades *especiales* de producción y se rigen por la ley general de ésta. La superación positiva de la *propiedad privada* como la apropiación de la vida *humana*, es, por tanto, la superación positiva de toda enajenación y, por

7. Segundo nivel de la enajenación práctica: la expropiación-explotación del proletariado

Pero lo que verdaderamente caracteriza al capitalismo no es la privatización de los medios de producción, sino sobre todo la privación de medios de producción padecida por un sector mayoritario de la sociedad. La esencia del capitalismo es la existencia de una clase social desposeída de las condiciones de trabajo necesarias para producir los propios medios de vida. Ante esta imposibilidad de producir por y para sí mismas, las personas que integran esta clase se ven forzadas a convertir su propia fuerza de trabajo en una mercancía, e intentar venderla a los propietarios de medios de producción, quienes cuando la compran adquieren el derecho a utilizarla poniéndola a trabajar para ellos mismos durante un determinado lapso de tiempo. Lo que entonces obtiene a cambio el vendedor-trabajador es únicamente el acceso a los medios de vida imprescindibles para el mero mantenimiento de esa fuerza de trabajo como tal. Mientras que el comprador-propietario (de medios de producción) acumula todo el valioso producto de esa labor ajena, del que sólo devuelve al obrero la mísera porción equivalente a su salario⁷⁷:

«Pero [...] cabe preguntar: ¿cómo surge este extraño fenómeno de que nos encontramos en el mercado un grupo de compradores que poseen tierras, maquinaria, materias primas y medios de vida, que son todos, fuera de la tierra virgen, *productos del trabajo*, y, por otro lado, un grupo de vendedores que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo, sus brazos laboriosos y sus cerebros? ¿Cómo se explica que uno de los grupos compre constantemente para obtener una ganancia y enriquecerse, mientras que el otro grupo vende

consiguiente, el retorno del ser humano desde la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *sociab*» (MARX 1982, p. 618).

⁷⁷ «Capital y trabajo asalariado [...] no expresan otra cosa que dos factores de la misma relación. El dinero no puede transmutarse en capital si no se intercambia por capacidad de trabajo, en cuanto mercancía vendida por el propio obrero. Por lo demás, el trabajo sólo puede aparecer como trabajo asalariado cuando sus *propias* condiciones objetivas se le enfrentan como poderes egoístas, propiedad ajena, valor que es para sí y aferrado a sí mismo, en suma: como capital (MARX 2009b, p. 38).

constantemente para ganar el sustento de su vida? La investigación de este problema sería la investigación de aquello que los economistas denominan «*acumulación originaria o previa*», pero que debería llamarse, *expropiación originaria*. Y veríamos entonces que esta llamada *acumulación originaria* no es sino una serie de procesos históricos que acabaron *destruyendo* la *unidad originaria* que existía entre el hombre trabajador y sus medios de trabajo»⁷⁸.

No vamos a parafrasear aquí los agudos análisis realizados por Marx sobre la masiva *expropiación* originaria de los medios de producción, la cual es condición de posibilidad de la *explotación* del trabajador asalariado, esto es, de la expropiación de su plusvalor convertido en el plusvalor característico del capital⁷⁹. Sólo señalaremos que ambos desposeimientos constituyen el segundo nivel de la enajenación evidenciada por Marx, que afecta directamente a la clase desposeída-trabajadora, al moderno proletariado⁸⁰. No obstante, es preciso

⁷⁸ MARX 1981b, p. 55.

⁷⁹ MARX 2009a, pp. 891-954.

⁸⁰ «El fact de que en el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo las condiciones laborales objetivas, o sea el trabajo objetivado, tienen que aumentar con relación al trabajo vivo [...] aparece a nivel del capital de esta manera: para él no es que un momento de la actividad social – el trabajo objetivado – se convierta en el cuerpo cada vez más poderoso del otro momento, del trabajo subjetivo, vivo, sino que – y esto es importante para el trabajo asalariado – las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal [...], y la riqueza social se contrapone al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. No se pone el acento sobre el *estar-objetivado* sino sobre el *estar-enajenado*, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos. Por cuanto a nivel del capital y del trabajo asalariado la creación de este cuerpo objetivo de la actividad acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediata – in fact este proceso de la objetivación se presenta como proceso de enajenación desde el punto de vista del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital –, esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente *mental*, no existente sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas» (MARX 1971b, pp. 394-395). «En realidad, la dominación de los capitalistas sobre los obreros es solamente el dominio sobre éstos de las

observar que esta enajenación del obrero sólo puede existir sobre la base de la previa enajenación fundamental de la sociedad toda como sujeto humano colectivo:

«La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente a sus anchas y confirmada en esa autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en ella la *apariencia* de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la enajenación, descubre en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana»⁸¹.

Constituye, por lo tanto, un error demasiado frecuente la pretensión de encontrar todas las claves de la teoría de la enajenación de Marx en el famoso fragmento de 1844 sobre «El trabajo enajenado»⁸², puesto que ese pasaje confunde los dos niveles de la enajenación, y tiende a centrarse sólo en el segundo, como si la enajenación material-práctica afectase únicamente al trabajador asalariado y no a la sociedad en su conjunto.

8. *La ética inherente al materialismo práctico*

Como teoría de la enajenación real de la sociedad, pues, el materialismo práctico conlleva un *ideal moral* de reconciliación de la sociedad consigo misma como sujeto colectivo de la práctica. Presupone un *deber ser* que no cae del cielo sino que se funda objetivamente en el estado material de desgarramiento y fragmentación en que se encuentra el poder conjunto de la humanidad. Implica un *llamado de la conciencia* que nos impulsa a luchar por superar todas las formas concretas de enajenación material del poder social, las cuales están dadas principalmente por la propiedad privada de los grandes medios de producción, por el dinero y por el Estado.

condiciones de trabajo [...] que se han vuelto autónomas, y precisamente frente al obrero» (MARX 2009b, p. 8).

⁸¹ MARX Y ENGELS 1962, p. 37.

⁸² MARX 1982, pp. 594-605.

Sólo esa anulación material de la enajenación práctica del sujeto humano colectivo permitiría resolver de manera efectiva todas las manifestaciones ideológicas de la enajenación presentes en la religión, la familia, el derecho, la ciencia, el arte y la moral tradicionales. Pero ocurre que, por el momento, paradójicamente, tal revolución de la práctica no es más que un *ideal*, que únicamente se realiza en la medida en que «prende en las masas», guía su acción y, sólo entonces, «se convierte en un poder material»⁸³. En otros términos la emancipación social es un pensamiento cuya «verdad objetiva no es una cuestión de teoría, sino una cuestión *práctica*. Es en la práctica donde el ser humano debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de [ese] pensamiento»⁸⁴. La revolución es efectivamente una idea, una imagen, un sueño, un anhelo de un estado de cosas que aún no existe, pero que se puede hacer realidad en la medida en que logre ser firmemente adoptado como horizonte ético por las mayorías⁸⁵.

Ahora bien, esto significa que la revolución de la práctica está, a su vez, fuertemente condicionada por la difusión y asimilación efectiva de esa revolución *como ideal ético* por las grandes mayorías, lo cual sólo puede lograrse mediante una masiva «reforma intelectual y moral», en el sentido en que la entiende Antonio Gramsci, esto es, el de una profunda «revolución cultural», de una «concentración inaudita de la hegemonía»⁸⁶ de las ideas revolucionarias, necesariamente *previa* a la efectiva revolución de la práctica, o práctica *revolucionaria* (la cual es, por definición, multitudinaria y consciente de lo que pretende cambiar).

Todo esto significa que el materialismo práctico, desde el momento en que acepta que una intervención práctico-revolucionaria efectiva sólo es posible cuando se encuentra guiada por una conciencia crítica y un ideal de transformación social que han calado hondo en las masas, se encuentra lejos de ser un rígido determinismo de lo teórico-intelectual

⁸³ MARX 1981a, p. 385.

⁸⁴ MARX 1978, p. 5.

⁸⁵ «Las *ideas* nunca pueden llevar más allá de un viejo estado de cosas mundial, sino siempre, únicamente, más allá de las ideas correspondientes al viejo estado de cosas mundial. Las ideas no pueden *realizar* absolutamente *nada*. Para realizar las ideas se requieren personas que empleen un poder práctico» (MARX Y ENGELS 1962, p. 126).

⁸⁶ GRAMSCI 1975, pp. 1044, 802.

por lo práctico-material. Supone, en cambio, una dialéctica de condicionamientos entre ambos lados de la actividad humana, y un claro idealismo moral constitutivo. En un primer momento, se detecta desde la teoría crítica la existencia de problemas ideológicos cuya solución real se encuentra supeditada a la previa superación de conflictos materiales mediante la práctica revolucionaria. Pero luego se admite que esta práctica revolucionaria, aunque va mucho más allá del mero conocimiento crítico porque constituye un poder de transformación real encarnado en las masas materialmente activas, no puede, sin embargo, prescindir en ningún momento de ese conocimiento crítico como punto de partida y motor permanente⁸⁷. En síntesis: la revolución última de las ideas requiere una revolución material-práctica, pero ésta, a su vez, necesita de una revolución inicial de las ideas⁸⁸.

La ya citada *Introducción*⁸⁹ escrita durante el pasaje de 1843 a 1844, es tal vez la obra en donde se hace más explícito el planteamiento moral revolucionario inherente al materialismo práctico. Es por eso que, en lo que sigue, vamos a prestar particular atención a este agudísimo escrito de juventud, que también permite observar con nitidez en qué consisten la continuación y la compleción de la teoría feuerbachiana de la enajenación religiosa y filosófico-especulativa, llevadas a cabo por Marx

⁸⁷ Debería resultar ocioso aclarar que la más conocida de las *Tesis sobre Feuerbach*, la última, no plantea de ningún modo una alternativa excluyente entre la interpretación (teórica) del mundo y su transformación (práctica). Sólo subraya, al igual que todas las “tesis” precedentes, la diferencia entre ambas actividades y la impotencia de la primera sin la segunda. Va de suyo la inviabilidad de la práctica revolucionaria sin la guía de una interpretación del mundo satisfactoria (MARX 1978, p. 7).

⁸⁸ Se trata de algo menos obvio de lo que pudiera parecer. Recientemente, en el ya citado primer ensayo del número inaugural de *Materialismo Storico*, Giuseppe Cacciatore subrayaba que «la possibilità stessa della trasformazione delle condizioni date finirebbe con l'essere smentita se l'individuo fosse indotto a modificare se stesso solo a condizione che sia cambiata prima la serie delle condizioni sociali» (CACCIATORE 2016, p. 13). La manera en que lo plantea Marx en la tercera de las *Tesis sobre Feuerbach* es más brillante que clara (cfr. MARX 1978, pp. 5-6).

⁸⁹ MARX 1981a.

mediante una lúcida traducción de esa teoría del plano espiritual al terreno “profano” de la materialidad práctica.

Es sabido que la moral tradicional está estrechamente emparentada con la religión. Cuando no forma directamente parte de ella, constituye sin duda un derivado suyo. En efecto, la religión es la que primeramente plantea a los seres humanos que existen entidades superiores a ellos mismos, más perfectas, más plenas, más poderosas, a las que es preciso aproximarse para participar en la mayor medida posible de esa plenitud, de esa perfección, de ese poder. La moral religiosa es precisamente el conjunto de reglas de conducta que, según se cree, la autoridad divina ordena cumplir para que esa aproximación a ella tenga lugar. Se trata ciertamente de una enajenación ideológica de lo que los mismos seres humanos, o algunos de ellos, opinan que es la forma de vida humana más perfecta. Y algo similar ocurre con las versiones modernas de la moral cuando se la considera constituida por valores ahistóricos y trascendentes, o dictados por una Razón pura, *a priori*, formalmente autónoma pero vacía de contenidos empíricos concretos⁹⁰. Se trata siempre de abstracciones presentadas como entidades independientes, que (se) valen por sí mismas, que nos muestran lo que es el bien y cuál es nuestro deber. Por lo tanto, la moral tradicional – religiosa o no – constituye una forma enajenada de la moral, puesto que en ella nuestros propios ideales morales se convierten en seres reales, autónomos, trascendentes, exteriores y superiores a nuestra individualidad empírica (histórico-social), que determinan las reglas de nuestra conducta buena.

De ahí que Kamenka no se equivoque cuando resume así el abecé de la moral revolucionaria del joven Marx: «Para Marx la distinción positiva entre el bien y el mal deriva de la distinción positiva entre la autodeterminación y la dependencia»⁹¹. En lo que sí se equivoca, empero, es en su total incomprensión de la naturaleza de la autodeterminación tal como Marx la plantea, que no es de ningún modo individual sino social: el ser humano es siempre el ser humano colectivo, que se encuentra enajenado y debe recuperar el control sobre sí mismo, sobre su propia práctica conjunta. Tampoco para Marx, entonces, puede existir tal cosa como una auténtica autodeterminación

⁹⁰ KANT 2002; 2000.

⁹¹ KAMENKA 1972, p. 59.

desde el punto de vista individual, que es lo que Kamenka le critica⁹². Antes bien, de lo que se trata es de lograr la «totalidad social autodeterminativa», como la llama García Linera⁹³.

La *Introducción* de 1843-44 toma como punto de partida precisamente la crítica feuerbachiana de la religión como moral enajenada, como subordinación del ser humano a la proyección de sus propios ideales fuera de sí mismo, como si se tratase de sujetos autónomos que lo dirigen. Esa «crítica de la religión es la condición previa de toda crítica», pero, en sí misma, «se haya sustancialmente terminada» con Feuerbach, quien ha legado una sólida conclusión: «*el ser humano hace la religión, y no la religión al ser humano*». Sin embargo, Marx observa que con esa conclusión feuerbachiana no concluye la crítica, sino solamente su descenso del cielo a la tierra. Comienza ahora la penetrante exploración de la realidad terrenal para encontrar «la existencia *profana* del error»⁹⁴, los problemas mundanos que originan la enajenación religiosa. ¿Qué lleva al sujeto humano a convertirse en predicado de sus propios predicados ideales convertidos en sujetos sobrehumanos?

«El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su *point d'honneur* espiritualista, su sanción moral, su complemento [*Ergänzung*]⁹⁵ solemne, su razón general para consolarse y justificarse. Es la realización fantástica de la esencia humana [social, comunitaria, cooperativa], porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *ese mundo* que tiene en la religión su *aroma* espiritual. [...] La *tarea de la historia* es, por eso, luego de la desaparición del *más allá de la verdad*, establecer la *verdad del más acá*. Una

⁹² *Ivi*, pp. 160-63, 174.

⁹³ GARCÍA LINERA 2009b, p. 15.

⁹⁴ MARX 1981a, p. 378.

⁹⁵ Siempre continuando el camino trazado por Feuerbach, de crítica a la religión y a la filosofía idealista como fenómenos estrechamente vinculados entre sí, un poco más abajo Marx vuelve a utilizar el mismo término al afirmar que «la misma *filosofía existente hasta ahora* pertenece a ese mundo y es su *complemento* [*Ergänzung*] en el plano de las ideas» (*ivi*, p. 384).

vez que la *forma sagrada* de la autoenajenación humana ha sido desenmascarada, la *tarea de la filosofía* que esté al servicio de la historia es, ante todo, desenmascarar la autoenajenación en sus *formas profanas*. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política* [y luego de la *economía política*]⁹⁶.

El hecho de que el ser humano colectivo se encuentre materialmente enajenado en su práctica, en su hacer conjunto, en la producción de su propia vida social; el hecho de que, por tanto, carezca de realidad la sociedad como una auténtica asociación de todos los individuos para el goce en común del poder colectivo generado por todos a través del trabajo social; el hecho de que el ser humano «aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse»⁹⁷, o, en otras palabras, «el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo», es lo que hace que su esencia comunitaria se proyecte como una existencia meramente espiritual, o sea, que «el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes»⁹⁸, análogamente a lo que ocurre con el Estado moderno en su carácter de *comunidad de ciudadanos*⁹⁹.

⁹⁶ *Ibí*, pp. 378-79.

⁹⁷ *Ibí*, p. 378.

⁹⁸ MARX 1978, p. 6.

⁹⁹ En *Sobre la cuestión judía* (1843) leemos: «El Estado político perfecto es por esencia la *vida* del ser humano *a nivel de especie* [o sea, su vida comunitaria] en *oposición* a su vida material. Todos los presupuestos de esta vida egoísta siguen existiendo *fuera* del ámbito del Estado en la *sociedad civil*, pero como propiedades de ésta. Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadera madurez, el ser humano lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*: una vida celeste y una vida terrena, la vida en la *comunidad política*, en la que vale como *ser comunitario*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *persona privada*, considera a las otras personas como medios, él mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos. El Estado político se comporta tan espiritualistamente con la sociedad civil como el cielo con la tierra. Se opone a ella y la supera exactamente como lo hace la religión con la limitación del mundo profano, es decir que también el Estado se ve forzado a reconocerla y reproducirla, a dejarse dominar por ella. El ser humano es un ser profano en su realidad *inmediata*, en la sociedad civil. Y en ella, donde pasa ante sí y los otros por un

Ahora bien, Marx comprende agudamente el fenómeno de la religión, no lo desprecia – como muchos han creído – ni desconoce sus potencialidades: «La miseria religiosa es a la vez la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el sentimiento de un mundo sin corazón, así como el espíritu de una situación sin espíritu. Es el *opio* del pueblo»¹⁰⁰. El religioso busca consuelo, alivio y escape en el más allá – al igual que cualquier otro adicto en el objeto de su adicción –, pero lo hace precisamente porque siente hondamente el dolor del más acá. Y, si se le suprime esa distracción, se verá entonces frente a la urgente necesidad de acabar de una manera real con este sufrimiento real, combatiendo sus causas reales¹⁰¹.

Feuerbach ha demostrado que detrás del culto a las divinidades no hay más que un culto al propio ser humano, pero inconsciente e indirecto. De lo que se trata entonces, según él, es sencillamente de volver consciente y directo ese culto, es decir, de fundar una religión de

individuo real [autónomo], es un fenómeno *falso*. En cambio en el Estado, donde el ser humano pasa por un ser genérico [o comunitario], es el miembro imaginario de una soberanía imaginaria, su real vida individual le ha sido arrebatada, sustituida por una generalidad irreal» (MARX 1981c, pp. 354-55). Esto último significa – dicho sea de paso – que, para Marx, el individuo sólo se realiza verdaderamente como miembro de una *comunidad real*, de un sujeto colectivo realmente autodeterminado, auténticamente dueño de sí, de un nosotros verdaderamente *universal y concreto*.

¹⁰⁰ MARX 1981a, p. 378.

¹⁰¹ «La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su felicidad *real*. La exigencia de superar las ilusiones sobre su situación es la *exigencia de superar una situación que necesita de ilusiones*. La crítica de la religión es, por tanto, *en germen*, la crítica de este *valle de lágrimas*, cuyo *halo sagrado* es la religión. La crítica ha quitado a la cadena sus flores imaginarias, pero no para que el ser humano cargue con ella sin fantasía ni consuelo, sino para que se desembarace de la cadena y recoja la flor viva. La crítica de la religión desengaña al ser humano para que piense, actúe y dé forma a su realidad como un ser humano desengañado que entra en razón, para que gire en torno a sí mismo y, por tanto, a su sol real. La religión no es más que el sol ilusorio que se mueve alrededor del ser humano mientras éste no se mueve alrededor de sí mismo» (*ívi*, p. 379).

lo humano, o bien – lo que para él es lo mismo – una moral humanista. He aquí la conclusión de su crítica a la religión:

«La religión es la primera conciencia que el ser humano tiene de sí mismo. [...] Pero lo que es primero para la religión, Dios, es, como hemos demostrado, en sí y de acuerdo a la verdad, lo segundo, pues es sólo la esencia del ser humano que se *objetiva*, y lo que para ella es lo segundo, el ser humano, debe, por lo tanto, *ser puesto y expresado como lo primero*. El amor al ser humano no puede ser derivado, debe ser *original*. [...] Si la esencia del ser humano es el *ser supremo* del ser humano, así también el *amor del ser humano por el ser humano* debe ser prácticamente la *ley primera y suprema*. *Homo homini Deus est*; éste es el principio práctico supremo, éste es el punto de inflexión de la historia del mundo. Las relaciones del hijo con los padres, del esposo con la esposa, del hermano con el hermano, del amigo con el amigo y, en general, del ser humano con el ser humano, en una palabra, las relaciones morales son, en y por sí mismas, auténticas relaciones religiosas»¹⁰².

Marx, como ya vimos, se toma muy en serio esta conclusión de la crítica feuerbachiana y el llamado moral que conlleva. Pero para él, en cambio, esa conclusión es sólo el punto de partida de una nueva crítica a la que Feuerbach apenas se asoma: la crítica concreta y en profundidad de esas relaciones «del ser humano con el ser humano», una crítica que – como vimos – resulta impotente mientras no se oriente «hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*»¹⁰³. Es por eso que en Marx el ideal moral humanista de Feuerbach se vuelve coherentemente socialista-comunista y práctico-

¹⁰² FEUERBACH 1956, pp. 408-09.

¹⁰³ MARX 1981a, p. 385. Poco más de un año después, ya con plena conciencia de su distancia con respecto a Feuerbach, escribirá Marx sobre él: «No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en vez de personas sanas, un tropel de seres hambrientos, escrofulosos, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una “intuición superior” y a la ideal “compensación dentro de la especie”; es decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el materialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la condición de una transformación radical tanto de la industria como de la organización social» (MARX Y ENGELS 1978, pp. 44-45).

revolucionario, y la lucha por la emancipación de la opresión intelectual-ideológica se prolonga en la lucha por la emancipación de la opresión material-práctica: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el ser humano es el ente supremo para el ser humano*, y por tanto en el *imperativo categórico de derribar todas aquellas relaciones* en que el ser humano es un ser humillado, sojuzgado, abandonado, despreciable [...]»¹⁰⁴.

Este pasaje, como ningún otro en la obra de Marx, contiene un reconocimiento explícito de la moral revolucionaria inherente a su materialismo práctico. Se sirve del más famoso concepto moral moderno, el de «imperativo categórico»¹⁰⁵, pero le confiere un fundamento y un sentido completamente diferentes al colmarlo de un claro contenido histórico-social. El ser humano es la sociedad humana, cuya práctica colectiva se encuentra materialmente enajenada de sí misma: desgarrada, dividida y atravesada por el conflicto y la opresión entre sus miembros. El nuevo imperativo categórico, pues, no tiene nada de *a priori* ni de formal ni de *puramente* racional. Constituye un anhelo sólidamente fundado en el carácter absurdo de un orden social en el que los individuos humanos, que constitutivamente necesitan satisfacerse entre sí, se aíslan, se atacan y se someten unos a otros. Se trata, por lo tanto, de reconocer y asumir como propio – sin ningún tipo de imposición externa – el ideal moral de que la humanidad, la especie, el ser humano, alcance su emancipación radical y su auténtica «existencia *humana*, es decir, *sociab*»¹⁰⁶. El imperativo categórico revolucionario es así la «emancipación humana» («es decir, *sociab*»), superadora de la mera «emancipación política» que se logra dentro del Estado moderno¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Marx 1981a, p. 385.

¹⁰⁵ KANT 2002; 2000.

¹⁰⁶ MARX 1982, p. 618.

¹⁰⁷ MARX 1981c; 1981a. Marx distingue entre ambos tipos de emancipación porque, a diferencia de otros autores que lo sucederían – como por ej. Gramsci –, carece de un concepto amplio de la política, que abarque – o tienda a abarcar – todas las relaciones de fuerza que atraviesan la sociedad. Siguiendo la tradición, él entiende por “política” sólo lo relativo al Estado como “superestructura”. Cfr. CANDIOTI 2016a.

Sabemos que la enajenación denunciada por Marx se da en dos niveles, y que el proletariado debe jugar un rol fundamental en su superación. Las revoluciones burguesas no son más que emancipaciones de una parte de la sociedad tomadas como emancipaciones generales, precisamente porque en ellas la burguesía logra hacer prevalecer sus propios intereses particulares como si se tratase de intereses universales: «Esa clase libera a toda la sociedad, pero sólo a condición de que toda la sociedad se halle en la situación de esa clase, es decir, que posea o pueda procurarse sin dificultad dinero y cultura, por ejemplo»¹⁰⁸. De ahí que la revolución burguesa constituya solamente una emancipación *política formal*, dentro del Estado moderno, en donde todos cuentan como ciudadanos libres e iguales ante la ley, sin importar cuál sea la propiedad privada y el *poder real* de cada individuo dentro de la «sociedad civil», esto es, en la sociedad realmente existente por fuera de la abstracta comunidad estatal¹⁰⁹.

La emancipación social real, en cambio, deberá acabar tanto con la propiedad privada como con la privación de propiedad. Es por eso que la emancipación de la clase en la que se acumulan las consecuencias negativas de ambos costados de la enajenación social, representará, ahora sí de una manera universal y concreta, la verdadera emancipación humana. Pues la clase desposeída general de la sociedad no puede ser liberada sin la liberar a la sociedad de clases poseedoras particulares. La situación es inédita: ya no se trata de que una clase se afirme a sí misma negando los intereses de las demás clases, sino de que una clase particular se niegue a sí misma afirmando los intereses de toda la

¹⁰⁸ MARX 1981a, p. 388.

¹⁰⁹ «No obstante, la anulación política [formal] de la propiedad privada no la supera, sino que incluso la supone. El Estado suprime a su modo las diferencias de *nacimiento, estamento, cultura, ocupación*, declarándolas *apolíticas*, proclamando *por igual* a cada miembro del pueblo partícipe de la soberanía popular sin atender a esas diferencias, tratando todos los elementos de la vida real del pueblo desde el punto de vista del Estado. Sin embargo, el Estado deja que la propiedad privada, la cultura, las ocupaciones *actúen a su modo* y hagan valer su ser *especial*. Muy lejos de suprimir estas diferencias *de hecho*, la existencia del Estado las presupone, necesita oponerse a estos elementos suyos para sentirse como *Estado político* [formal] e imponer su *generalidad*» (MARX 1981c, p. 354).

sociedad. En efecto, el proletariado no debe ser consolidado como clase particular, sino como la anti-clase, como el portador de la sociedad sin clases, del sujeto humano colectivo reconciliado consigo mismo. Pues su lugar en la sociedad de clases es precisamente el de los que no tienen lugar en esa sociedad, y por tanto deben construir otra. En palabras de Marx, se trata

«de una clase con *cadena radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de un estamento que es la disolución de todos los estamentos; de una esfera que posee un carácter universal por su sufrimiento universal y que no reclama un *derecho particular*, ya que no es una *injusticia particular* la que padece sino la *injusticia por antonomasia*; que ya no puede apelar a otro título *histórico* que a su título *humano*; que no se halla en oposición parcial a las consecuencias, sino en oposición total a las premisas mismas del Estado [moderno] [...]; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad, emancipando así a todas ellas; que es, en una palabra, la *pérdida completa* del ser humano, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del ser humano*. Esta disolución de la sociedad como clase particular es el *proletariado*»¹¹⁰.

La propia situación práctico-material del proletariado sitúa a la burguesía en el papel inverso al que ésta desempeñara frente al dominio feudal. Hace que ella misma se convierta ahora en la clase que concentra «todos los defectos de la sociedad», en «la posición del tropiezo general [*Stand des allgemeinen Anstoßes*¹¹¹], la encarnación de los límites generales», la «posición de la opresión», «el *crimen manifiesto* de toda la sociedad, de tal modo que liberarse de ella aparezca como la autoliberación general [*allgemeine Selbstbefreiung*]». Pero esta vez no se trata sólo de una «autoliberación general» aparente, esto es, de una emancipación *incompleta, parcial, abstracta, político-estatal*. Esta vez no se trata sólo de la «coincidencia [*Zusammenfallen*]» entre la revolucionaria «autotransformación [*Selbstveränderung*]» y una nueva «autoenajenación [*Selbstentfremdung*]» de la sociedad, vale

¹¹⁰ MARX 1981a, p. 390

¹¹¹ Marx hace aquí un juego de palabras con la frase «*Stein des Anstoßes*», de origen bíblico, que en castellano se conoce como «piedra de tropiezo» o «piedra de escándalo» (GRIMM Y GRIMM 2003).

decir, entre «la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase particular*»¹¹². La misma situación práctico-material de la clase proletaria, su deshumanización, su «pérdida completa» de poder humano-social, la enajenación-expropiación material y espiritual que la constituye como pilar del orden burgués, no hace que su «posición social valga como la posición de toda la sociedad» sino que *lo sea realmente*, dado que encarna de la manera más perfecta la *enajenación humana universal*. Y, por tanto, hace que no pueda «emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad, emancipando así a todas ellas»; vale decir, que su propia liberación es, al mismo tiempo, la «emancipación *humana*», la total desenajenación práctica y teórica del poder social, «la *recuperación total del ser humano*». Pues la clase desposeída-trabajadora no es una parte más que pueda colocarse por encima o por fuera de la sociedad¹¹³, sino la única parte que puede evitar que la sociedad se coloque por encima o por fuera de cualquiera de sus partes:

«Cuando el proletariado proclama la *disolución del orden mundial anterior*, no hace más que decir el *secreto de su propia existencia*, ya que él es la *disolución de hecho* de este orden mundial. Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada*, no hace más que elevar a *principio de la sociedad* lo que la propia sociedad ha elevado a *principio suyo*, lo que ya aparece personificado en *él*, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad. Así, el proletario se encuentra, respecto del mundo venidero, en el mismo derecho que el *monarca alemán* respecto del mundo decadente cuando llama al pueblo *su* pueblo, como al caballo *su* caballo. Al declarar que el pueblo es su propiedad privada, el rey está diciendo simplemente que el propietario privado es rey»¹¹⁴.

¹¹² MARX 1981a, pp. 379, 388.

¹¹³ «La doctrina materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son cambiadas por el ser humano y que el educador mismo debe ser educado. Tiene, pues, que separar la sociedad en dos partes, una de las cuales está elevada por encima de ella. La coincidencia [*Zusammenfallen*] del cambio de las circunstancias y de la actividad humana, o autotransformación [*Selbstveränderung*], sólo puede captarse y comprenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*» (MARX 1978, pp. 5-6).

¹¹⁴ MARX 1981a, p. 391.

Si el decadente mundo actual está regido por el *derecho a la propiedad privada*, en el mundo venidero – por construir – habrá de primar, en cambio, el *derecho a la reapropiación social* de toda riqueza y de todo poder humano. El pueblo y el mundo dejarán así de pertenecer al individuo, porque el individuo acabará de reconocer plenamente su pertenencia al pueblo y al mundo. Será el fin del absurdo dominio de las partes sobre el todo¹¹⁵.

Ahora bien, resulta conveniente saber distinguir entre la situación *práctico-material* del proletariado y su situación *consciente*. El hecho de que la enajenación práctica sea la base de la enajenación intelectual coloca a la clase expropiada-explotada en una situación profundamente *ambigua* desde el punto de vista de la conciencia. Por una parte, la sitúa en el punto de vista privilegiado de quien conoce la dureza del trabajo *práctico* para los demás y para sí, y no tiene ninguna propiedad privada que defender. Pero, por otra parte, la posición del proletariado lo vuelve particularmente vulnerable a la enajenación intelectual que afecta a toda la sociedad, porque su pobreza material también se traduce, por lo general, en un acceso limitado y pasivo a los medios de producción de conocimiento, y en particular al «arma de la crítica»¹¹⁶: *el poder intelectual le es ajeno*¹¹⁷. En este sentido, el proletariado

¹¹⁵ «Os horrorizáis de que queramos abolir la propiedad privada. Pero, en vuestra sociedad actual, la propiedad privada está abolida para las nueve décimas partes de sus miembros; existe precisamente porque no existe para esas nueve décimas partes. Nos reprocháis, pues, el querer abolir una forma de propiedad que no puede existir sino a condición de que la inmensa mayoría de la sociedad sea privada de propiedad. En una palabra, nos acusáis de querer abolir vuestra propiedad. Efectivamente, eso es lo que queremos. [...] El comunismo no arrebató a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar por medio de esta apropiación el trabajo ajeno» (MARX Y ENGELS 1981b, pp. 124-25).

¹¹⁶ MARX 1981a, p. 385.

¹¹⁷ Por eso, el siguiente pasaje del *Manifiesto comunista* – que ya pertenece al período en que el “materialismo práctico” se subordina al “materialismo histórico” – resulta, en nuestra opinión, excesivamente simplista y optimista al presentar como *real* una vinculación inmediata, *automática*, entre la situación material del proletariado y su conciencia crítica: «Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y

encuentra su complemento perfecto en la *intelectualidad crítica*. Ésta se encuentra, por lo general, en la situación ambigua *inversa*. Por un lado, ha podido contar con un amplio acceso real a los medios de producción de conocimiento, que la vuelve capaz de analizar críticamente a la sociedad como un todo, y de comprender cuáles son los problemas materiales que requieren solución práctica. Pero, por otro lado, sólo conoce el solitario trabajo *teórico*, y, por lo general, ignora lo que es carecer por completo de propiedad privada y necesitar de manera inmediata la cooperación solidaria con los demás: *el poder práctico le es ajeno*. Esta situación hace que la práctica revolucionaria comunista sólo sea posible a partir la unidad y la reconciliación, o *desenajenación recíproca*, del proletariado y la intelectualidad crítica:

«Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y tan pronto como el rayo del pensamiento haya penetrado en lo profundo de este ingenuo suelo popular, la emancipación [del] *ser humano* será una realidad. [...] La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado, el proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía»¹¹⁸.

Sin embargo, esto no significa en modo alguno que la práctica del proletariado deba simplemente ajustarse a las necesidades teórico-críticas. También la teoría crítica debe partir en todo momento de las necesidades prácticas del proletariado, desarrollarse como una prolongación consciente de las pasiones concretas que lo mueven. Como observamos más arriba, «la teoría se convierte en un poder

con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno, el moderno yugo del capital, que es el mismo en Inglaterra que en Francia, en Norteamérica que en Alemania, despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos intereses de la burguesía» (MARX Y ENGELS 1981b, p. 120). Sin embargo, un poco más abajo se admite que: «Las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante» (*ívi*, p. 127). Y esta misma perspectiva se encontraba ya, más desarrollada, en *La ideología alemana* (MARX Y ENGELS 1970, pp. 50-51).

¹¹⁸ Marx 1981a, p. 391.

material cuando prende en las masas», pero sólo «puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el ser humano, es el ser humano mismo»¹¹⁹ en su realidad social e histórica concreta¹²⁰. Muy bien, pero ¿cuál es la raíz del ser humano mismo como sociedad concreta? Precisamente sus *necesidades prácticas radicales*.

«En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades [*Bedürfnisse*]. [...] ¿Serán las necesidades teóricas necesidades inmediatamente prácticas? No basta con que el pensamiento impulse a la realización; la realidad misma debe impulsar al pensamiento»¹²¹

Esto significa sencillamente que «las necesidades [*Bedürfnisse*] de los pueblos son en sí mismas los fundamentos últimos de su satisfacción»¹²² – vale decir, las raíces de su práctica –, y que por tanto la función de la teoría crítica no puede ser otra que la de ayudar al pueblo a *conocerse* a sí mismo, a «*asustarse* de sí mismo»¹²³, a descubrir las propias *necesidades prácticas radicales* que han de impulsarlo a la reapropiación de todo su poder humano enajenado, mediante una autotransformación revolucionaria comunista. La crítica sólo logra realizarse, pues, cuando es también *educada por el educado*¹²⁴, esto es, cuando logra una plena *coherencia* respecto de las necesidades reales

¹¹⁹ *Ibí*, p. 385

¹²⁰ Dado que los argumentos *ad hominem* supeditan la validez de los razonamientos a las características concretas de las personas a quienes se refieren, Marx juega con esa fórmula para señalar que la teoría crítica tiene su raíz en la situación particular de los seres humanos reales. Y añade una asociación entre el *enraizamiento* de la teoría en lo humano concreto y su *radicalidad* crítica.

¹²¹ *Ibí*, p. 386.

¹²² *Ibí*, p. 381.

¹²³ «Hay que hacer que la opresión real sea aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión; que la indignidad se vuelva todavía más indignante, publicándola. [...] Para infundirle *ánimo*, hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo» (*ibí*, p. 381).

¹²⁴ MARX 1978, pp. 5-6.

profundas de los oprimidos, empezando por la necesidad de *cohesionar* su fuerza social dispersa¹²⁵.

Asimismo, la revolución no puede dejar de recuperar también el poder de autoorganización y autogobierno que la sociedad ha *enajenado* en el Estado moderno. Sin embargo, no es posible hacerlo mediante la mera toma del poder estatal burgués, así como tampoco mediante la sola construcción de autonomía proletaria por fuera del Estado. La revolución sólo puede consistir en una conjunción real de *ambas* prácticas emancipadoras, que – al igual que la teoría crítica y la práctica del proletariado – también deben dejar de ser ajenas entre sí. Ahora bien, en cuanto a la toma del poder estatal, Marx subraya que sólo puede contribuir a la emancipación social si se procede de inmediato a desmantelar el aparato burocrático-represivo autonomizado (fetichizado), colocando todas las leyes, todos los recursos materiales y todos los instrumentos de coerción bajo el control directo del pueblo desposeído¹²⁶.

¹²⁵ He aquí el complejo desafío de la construcción de una hegemonía popular-revolucionaria, del que tanto se ocupara luego Gramsci: «Se trata por lo tanto de elaborar una filosofía que teniendo ya una difusión, o difusividad, por estar conectada con la vida práctica e implícita en ella, se convierta en un renovado sentido común con la coherencia y el nervio de las filosofías individuales: esto no puede suceder si no se sigue sintiendo siempre la exigencia del contacto cultural con los “simples”» (GRAMSCI 1986, p. 251; 1975, pp. 1382-83). «Es evidente que una construcción de masas [...] no puede darse “arbitrariamente”, en torno a una ideología cualquiera, por la voluntad formalmente constructiva de una personalidad o de un grupo que se lo proponga por fanatismo de sus propias convicciones filosóficas o religiosas. La adhesión de masas a una ideología o la no adhesión es el modo con que se efectúa la crítica real de la racionalidad e historicidad de los modos de pensar. Las construcciones arbitrarias son más o menos rápidamente eliminadas de la competencia histórica, [...] mientras que las construcciones que corresponden a las exigencias de un periodo histórico complejo y orgánico acaban siempre por imponerse y prevalecer aunque atraviesan muchas fases intermedias en las que su afirmación acaece sólo en combinaciones más o menos extrañas o heteróclitas» (GRAMSCI 1986, pp. 258-59; 1975, pp. 1392-93).

¹²⁶ MARX 1981d, p. 488; 1981e, pp. 233-37. Cfr. ENGELS 1981, pp. 198-200; LENIN 1997.

Mediante esa *reapropiación revolucionaria del poder normativo de la sociedad* se facilita enormemente la recuperación de las otras fuentes de poder enajenado. Así, la organización normativa, el medio de producción *de orden social*, un medio de producción que había sido expropiado para mejor consumir la expropiación de todos los demás medios de producción, pasa ahora a cumplir – profundamente modificada por su reabsorción en la sociedad – la *función política inversa*, vale decir, la de *principal instrumento de reapropiación social* de todas las fuerzas productivas:

«¡La Comuna, exclaman, pretende abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna pretendía abolir esa propiedad de clase que convierte el trabajo de muchos en la riqueza de unos pocos. La Comuna aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería convertir la propiedad individual en una realidad [para todos], transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y de explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. ¡Pero eso es el comunismo, el “irrealizable” comunismo!»¹²⁷.

La *organización normativa reapropiada* ya no es, por tanto, el principal medio de creación y defensa de la *propiedad privada* sino, por el contrario, la herramienta primordial para la recuperación y el cuidado colectivo de la *propiedad común* en la que esa misma organización se inscribe, en el marco de una sociedad que construye su *autodeterminación real* mediante la desenajenación de todo poder social:

«Sólo cuando el individuo humano real reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como individuo humano, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales, se vuelva *ser de la especie* [vale decir, ser inmediatamente comunitario, directamente social, miembro del sujeto humano colectivo recuperado para sí]; sólo cuando el ser humano haya reconocido y organizado sus “fuerzas propias” como fuerzas *sociales* y, por lo tanto, ya no separe de sí mismo la fuerza social en la forma de fuerza *política [estatal]*; sólo entonces se habrá logrado la emancipación humana»¹²⁸.

¹²⁷ MARX 1981e, p. 237.

¹²⁸ MARX 1981c, p. 370. Quince años más tarde, en los *Grundrisse*, nuestro autor reafirmará la misma idea en términos ligeramente diferentes, sosteniendo

Es verdad que la naturaleza no-humana es fuente de riqueza y poder *a igual título que el trabajo*¹²⁹. Pero, precisamente por eso, también es cierto que los valores de uso en su inmensa mayoría requieren algún grado de elaboración humana de la materia natural dada. Los medios de satisfacción (o valores de uso) cuya obtención no exige ni el más mínimo esfuerzo son relativamente tan pocos¹³⁰ que, aunque entre ellos haya algunos que nos resultan absolutamente imprescindibles, lo cierto es que no podríamos sobrevivir contando *sólo* con éstos. En consecuencia, el fundamento último de la sociedad humana y de su poder (o riqueza) reside en su *trabajo* que, *a partir de lo brindado por la naturaleza de la que forma parte*, produce casi todos los valores de uso que los individuos humanos necesitan para vivir y desarrollar sus capacidades.

Por lo demás, resulta esencial advertir que ese trabajo que está a la base de la existencia y el poder de la sociedad no es ninguna forma de trabajo particular, sino el enorme *conjunto* de los «diversos trabajos útiles» realizados por los individuos, o sea, el *trabajo social*¹³¹ en su totalidad, o *trabajo total*¹³². En efecto, la satisfacción de un individuo, su

que «con la abolición del carácter *inmediato* del trabajo vivo como trabajo meramente *individual*, o sólo extrínsecamente general, con el poner de la actividad de los individuos como inmediatamente general o *social*, a los momentos objetivos de la producción se les suprime esa forma de la enajenación; con ello son puestos como propiedad [colectiva], como el cuerpo social orgánico en el que los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales» (MARX 1971b, p. 395).

¹²⁹ MARX 2009a, pp. 215-16; 1979, p. 9.

¹³⁰ Enumeremos algunos: «el aire, la tierra virgen, las praderas y bosques naturales, etc.» (MARX 2009a, p. 50). Podríamos agregar: la luz y el calor del sol, el agua sin tratar, el viento, la fauna salvaje, las cuevas no excavadas, ciertos paisajes silvestres y, en general, todos los fenómenos naturales que pueden satisfacer al ser humano sin ninguna intervención deliberada del trabajo. Lo que no quita que todos estos valores de uso naturales suelen verse seriamente afectados por la práctica humana cuando ésta genera – voluntaria o involuntariamente – contaminación ambiental y otras profundas alteraciones ecológicas.

¹³¹ MARX 2009a, *passim*.

¹³² MARX 1971a, p. 6.

poder, nunca es meramente el fruto del trabajo de un sólo individuo ni del de unos cuantos, sino – de manera más o menos directa – de todo el trabajo social, que es el único capaz de satisfacer las necesidades humanas más diversas.

De esto se desprende también que toda *fuerza de trabajo* individual es un *producto* del trabajo social, y que todo *trabajo vivo* individual es una *parte* de ese mismo trabajo social. También se comprende, por el mismo motivo, que lo que inmediatamente puede aparecer como producto de un trabajo individual siempre es, en verdad, una realización u objetivación (material) del trabajo social concreto del que aquél participa. Cada producto del trabajo humano es, pues, *trabajo social objetivado*, y por eso resulta tan mezquino como vano pretender *medir exactamente* las proporciones en las que los diversos individuos han aportado su fuerza de trabajo particular y co-operado – o colaborado – para lograr cualquier resultado satisfactorio.

Bajo una organización directamente comunitaria del trabajo social no hay *enajenación cognitiva* o *intelectual* respecto de sus productos porque, ante todo, no hay una *enajenación real* o *material* de ellos. Lo social nunca deja de ser social, ni en la conciencia ni en la práctica¹³³. Lo cual no significa que los individuos dejen de ser tales, o de recibir todo lo que necesitan para realizar su singularidad, sino más bien todo lo contrario¹³⁴: se trata de una «una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos»¹³⁵, o sea, de una sociedad que hace de verdad posible el máximo desenvolvimiento de las capacidades físicas y espirituales de todos y cada uno de sus miembros, porque a conciencia produce colectivamente su propio poder distribuyéndolo dentro de sí misma de la manera más equilibrada, según el lema: «¡De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades!»¹³⁶. De este modo, cada *sujeto individual* se hace plenamente consciente de sí mismo como parte del

¹³³ «El carácter social del producto es aquí el carácter colectivo de su producción y la asociación laboriosa es la que a su vez asigna también la forma de distribución de los productos entre los individuos que componen la comunidad» (GARCÍA LINERA 2009b, p. 59).

¹³⁴ BASSO 2008.

¹³⁵ MARX Y ENGELS 1977, p. 482.

¹³⁶ MARX 1979, p. 19.

sujeto social, y por tanto la comunidad toda actúa y piensa, desde cada uno de sus miembros, como un *ser humano colectivo que es dueño y consciente de sí mismo, de sus productos, de su riqueza, de su poder*.

¿Qué es lo que hace que, en una sociedad así, el trabajo individual sea parte del trabajo social de manera directa y consciente, y que los productos de ese trabajo en común sean para todas las personas y se distribuyan equitativamente en función de las diversas necesidades de la comunidad en su conjunto, hasta el punto de que podamos hablar de una sociedad *unificada* – que no *uniformada* – en un sujeto colectivo verdaderamente *dueño de sí, autónomo, autodeterminado*, desde cada uno de sus integrantes? ¿Dónde reside el principal secreto de esa plena conciliación entre lo individual y lo social? La clave mayor está en que allí los *medios de producción* – las *condiciones de trabajo* –, al igual que el trabajo mismo, son una *propiedad colectiva* porque son conscientemente gobernados y utilizados por todas las personas en beneficio de todas. Sólo así, *apropiándose* completamente de su trabajo vivo y su trabajo objetivado, la sociedad toda se apodera de sí misma – o *se empodera* a sí misma –, transformándose en una verdadera *comunidad libre*.

Tal es el ideal moral revolucionario inseparable del materialismo práctico de Karl Marx. El imperativo categórico de la emancipación humana como plena reapropiación social – tanto intelectual-teórica como material-práctica – de todo poder humano, siempre producido colectivamente, pero hasta hoy enajenado bajo las diversas formas de la *dominación* del ser humano por el ser humano y sus productos.

9. *La subordinación del materialismo práctico al materialismo histórico*

El materialismo práctico fundado por Marx es la expresión teórica – intelectual y moral – de las necesidades revolucionarias: 1) de la sociedad moderna, en general, enajenada por la propiedad privada de sus medios de producción, y 2) de los no-propietarios, en particular, vale decir, de los desposeídos, de los expropiados, de los explotados, quienes, a su vez, representan en sí mismos la necesidad social general de superar la incoherencia de la propiedad privada y todas sus segregaciones. El materialismo práctico sabe que sus problemas no son

puramente teóricos, sino materiales. Pero también sabe que la práctica masiva es un poder material que sólo puede ser guiado en sentido revolucionario precisamente mediante la asimilación colectiva de una *teoría crítica coherente*, que es lo que él mismo pretende ser. Ahora bien, ¿lo es verdaderamente? Según nuestro modo de ver, el materialismo práctico constituye efectivamente una doctrina coherente, pero que se ve seriamente comprometida por su subordinación al materialismo histórico, llevada a cabo a partir de la redacción de lo que se ha dado en llamar *La ideología alemana*. A continuación, trataremos de mostrar brevemente en qué consiste esa desafortunada subsunción de una teoría a la otra.

De todo lo que llevamos dicho se desprende con claridad que sólo consideramos verdaderamente relevante la diferenciación de dos grandes períodos en la producción teórica original de Marx. Un período de juventud que se extiende, aproximadamente, desde la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843) hasta las *Tesis sobre Feuerbach* (primeros meses de 1845), y otro de madurez que comienza con *La ideología alemana* (1845-46). El primer período se caracteriza básicamente por la traducción del pensamiento feuerbachiano en términos sociales, y gira en torno a la *práctica* como configuración *material* de la sociedad. Como mencionamos más arriba, sin tener del todo clara en un principio su propia superación de Feuerbach, Marx desarrolla un uso completamente original de sus categorías. Para él, la enajenación intelectual de la especie humana en Dios o en el Espíritu absoluto no es sino el complemento puramente espiritual de la enajenación real de la sociedad humana en la propiedad privada y en el Estado. Por lo tanto, una superación teórico-intelectual eficaz de la primera no puede prescindir de la superación práctico-material de la segunda, bajo la guía de una crítica del derecho y de la economía dominantes. La especie humana equivale para Feuerbach a la mera suma de los individuos y, por lo tanto, concibe su esencia de manera abstracta y ahistórica. Para Marx, por el contrario, la especie humana es la sociedad humana, y su esencia *concreta e histórica* está dada precisamente por «el conjunto de las relaciones sociales»¹³⁷. Esto hace

¹³⁷ MARX 1978, p. 6. «La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de las relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados» (MARX 1971a, pp. 204-05).

que en Marx la categoría de «enajenación» no sea en absoluto rea de esencialismo, como sí lo es en Feuerbach¹³⁸, y que la «emancipación humana» – que para éste se agota en una mera liberación intelectual de los individuos respecto de la religión y de la filosofía especulativa – se traduzca, para el materialista práctico, en *revolución socialista-comunista*.

En el segundo período, en cambio, el «ritmo del pensamiento»¹³⁹ marxiano pasa a ser menos el de la construcción de una *ética revolucionaria* que el de la descripción «científica», «objetiva» y determinista del llamado *desarrollo de las fuerzas productivas*, al que queda estrictamente supeditado el primero. De hecho, Marx llega a rechazar toda forma activa de moral como puramente superficial:

«Los comunistas no predicán absolutamente ninguna *moral* [...]. No plantean a los hombres el postulado moral de ¡amaos los unos a los otros!, ¡no seáis egoístas!, etc.; saben muy bien, por el contrario, que el egoísmo, ni más ni menos que la abnegación, es, en determinadas condiciones, una forma necesaria de imponerse los individuos. Los comunistas no se proponen, por tanto, en modo alguno, [...] superar al “ser humano privado” en aras del “ser humano general”, abnegado [...]. Los comunistas teóricos, los únicos que disponen de tiempo para ocuparse de la historia, se distinguen precisamente por el hecho de ser los únicos que han *descubierto* en toda la historia la creación del “interés general” por obra de los individuos determinados como “hombres privados”. Saben que esta contraposición es puramente *aparente*, porque uno de los dos lados, lo que se llama lo “general”, es constantemente engendrado por el otro, por el interés privado y no es, en modo alguno, una potencia independiente frente a él, con su historia propia y aparte; que, por tanto, esta contraposición se ve, prácticamente, destruida y engendrada de

¹³⁸ «No obstante el cambio que Feuerbach hace de esta categoría al utilizarla en la lucha contra la religión, en él ella pierde, debido a las limitaciones metafísicas de su punto de vista antropológico, el amplio sentido social e histórico que tenía en Hegel, pese a su desfiguración idealista. Marx ya en sus escritos anteriores [a los *Manuscritos económico-filosóficos*], desde *La cuestión judía*, hasta alcanzar su más alto nivel en la crítica de la economía clásica, dio a la categoría de enajenación un sentido cualitativamente nuevo, es decir, histórico-social, y por primera vez concebido de una manera científica. Él logró esto [...] en cuanto llevó a cabo una ruptura con el idealismo hegeliano y las limitaciones metafísicas de Feuerbach» (LUKÁCS 1977, p. 200).

¹³⁹ GRAMSCI 1975, p. 419.

continuo. No se trata, por consiguiente, de una “unidad negativa” hegeliana de dos lados de una antítesis, sino de la negación materialmente condicionada de un modo de existencia hasta ahora materialmente condicionado de los individuos, con el que desaparecen, al mismo tiempo, aquella contraposición y su unidad»¹⁴⁰.

Se produce así un desplazamiento de los ideales y las luchas sociales al plano de la “superestructura” y, por consiguiente, una tendencial *despolitización* del proceso económico de la sociedad. De este modo, paradójicamente, el viejo revolucionario Marx critica a la “economía política” por el hecho de no ser pura *economía*, sino también *política*¹⁴¹, es decir, por ser una economía “ideológica” y no suficientemente “científica”, como la suya, que muestra sin medias tintas las “leyes objetivas” que inexorablemente mueven la estructura económica hacia la superación del capitalismo... Resulta tan falaz como inútil intentar eludir que este Marx no fue inmune al clima de positivismo evolucionista que lo rodeaba.

Ahora bien, lo verdaderamente interesante es que en este mismo Marx “maduro” el materialismo práctico *no desaparece*, e incluso *se enriquece* con lúcidos análisis, como el del fetichismo de la mercancía – meollo de su teoría del valor –, o el de la enajenación tal como es abordada en los *Grundrisse*, como separación entre el trabajo social subjetivo, vivo, y el trabajo social objetivado en los medios de producción¹⁴². Pero lo cierto es que, en esta segunda etapa, el materialismo práctico, como doctrina constitutivamente moral y comunista, queda férreamente sometida a la “contradicción principal”

¹⁴⁰ MARX Y ENGELS 1970, pp. 287-88

¹⁴¹ Hacemos aquí un juego de palabras. En realidad, conviene recordar que, en la denominación de la disciplina criticada por Marx, el adjetivo “política” no se refiere de ningún modo al reconocimiento de las relaciones de poder que atraviesan la sociedad, sino simplemente a que esa ciencia estudia el funcionamiento de la producción, la distribución y el consumo *al nivel del Estado-nación*, y no ya del hogar familiar. Más aún, la *economía política* se diferencia explícitamente a sí misma de la *política* a secas, a la que, por lo demás, concibe tradicionalmente en el sentido estrecho que la restringe a la organización y el gobierno del Estado. Cfr. CANDIOTI 2016a.

¹⁴² Ver más arriba los puntos 6 y 7.

del materialismo histórico (que es, mas bien, un *objetivismo histórico*¹⁴³, cientificista y dogmático): «Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua»¹⁴⁴. De este modo, la revolución socialista-comunista, la reapropiación colectiva del poder social, ya no depende sólo de la capacidad de la teoría crítica de «prender en las masas» respondiendo a sus *necesidades vitales* profundas, convirtiéndose así en poder popular práctico-crítico. Pues ahora todo ello aparece casi automáticamente condicionado por una única *necesidad histórica* supuestamente más fundamental: el incesante desarrollo de las fuerzas productivas que genera inevitablemente el trastrocamiento de todas las relaciones sociales, empezando por las de producción. En ese cuadro, toda moral, incluso la revolucionaria, aparece como un mero engranaje secundario o accesorio¹⁴⁵ dentro del

¹⁴³ O «historicismo objetivo», como lo llamó Antonio LABRIOLA 2000, p. 138.

¹⁴⁴ MARX 1981f, p. 518.

¹⁴⁵ Ver, por ejemplo, el siguiente pasaje de *La ideología alemana* (en el que las relaciones de producción son llamadas «formas de intercambio»): «Todas las colisiones de la historia nacen, pues, según nuestra concepción, de la contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio. [...] Esta contradicción entre las fuerzas productivas y la forma de intercambio, que, como veíamos, se ha producido ya repetidas veces en la historia anterior, mas sin llegar a poner en peligro la base de la misma, tenía que traducirse necesariamente, cada vez que eso ocurría, en una revolución, pero adoptando al mismo tiempo diversas formas accesorias, como totalidad de colisiones, colisiones entre diversas clases, contradicción de la conciencia, lucha de ideas, etc., lucha política, etc. Desde un punto de vista limitado, cabe destacar una de estas formas accesorias y considerarla como la base de estas revoluciones, cosa tanto más fácil por cuanto los mismos individuos que sirven de punto de partida a las revoluciones se hacen ilusiones acerca de su propia actividad, con arreglo a su grado de cultura y a la fase del desarrollo histórico de que se trata» (MARX Y ENGELS 1970, p. 86). Es en este mismo sentido que debe entenderse aquel famoso pasaje de *Miseria de la filosofía* (1847): «Para que la clase oprimida pueda liberarse, es preciso que las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales vigentes no puedan seguir existiendo unas al lado de otras. De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más

mecanismo histórico. La “ideología” del materialismo práctico, centrada en el poder transformador de la acción masiva conducida por un ideal revolucionario materialmente fundado, acaba así siendo finalmente domesticada por la “ciencia”, por la observación de rígidas “leyes dialécticas” del proceso histórico, es decir, del desarrollo *objetivo* de los “modos de producción” y, en particular, del capitalismo¹⁴⁶.

grande es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en el seno de la vieja sociedad» (MARX 1987, pp. 120-21). Ahora bien, el desarrollo de la clase revolucionaria como «la fuerza productiva más grande» supone que logre dejar de ser lo que de inmediato es, o sea, fuerza productiva *del capital*: «En cuanto cooperadores, en cuanto miembros de un organismo laborante, ellos mismos no son más que un modo particular de existencia del capital. La fuerza productiva que desarrolla el obrero como *obrero social* es, por consiguiente, *fuerza productiva del capital*» (MARX 2009a, p. 405). Entonces ¿cómo se puede lograr abandonar esta condición si no es a través de una moral revolucionaria que *no* nació ni nacerá del mero desarrollo de las fuerzas productivas *del capital*?

¹⁴⁶ A pesar del carácter esquemático de la apretada síntesis que acabamos de realizar – o, tal vez, precisamente gracias a él –, puede apreciarse que nuestra consideración de esos dos grandes períodos en la obra de Marx constituye casi exactamente el reverso de la del primer ALTHUSSER (1967, pp. 24-32) En efecto, este autor, al que – en *Pour Marx y Lire le Capital* – parece preocuparle más encontrar la «especificidad» de la «ciencia marxista» que su coherencia revolucionaria, considera que en *La ideología alemana* tiene lugar una «ruptura epistemológica» que marca una separación entre el carácter puramente «ideológico» y aún no «marxista» de las obras de juventud, y el carácter «científico» y propiamente «marxista» de la «nueva problemática» que con esa obra se inaugura: «*La ideología alemana* es el primer texto que marca la ruptura consciente y definitiva con la filosofía y la influencia de Feuerbach» (*ívi*, p. 35). De este modo, a Althusser se le escapa la profunda «especificidad marxista» del trabajo de *traducción social* de las categorías feuerbachianas, brillantemente llevado a cabo por el joven Marx a partir de 1843. Despacha rápidamente toda esa novedosa producción crítica marxiana como «de hecho feuerbachiana en su totalidad» (*ívi*, p. 30). Pero lo verdaderamente reprochable es su ceguera ante el hecho de que esa *original superación marxiana de Feuerbach* no solamente es anterior a su mera verbalización en 1845, sino que además se extiende por todas las obras de madurez de Marx – donde se vuelve

Sería conveniente acabar de asumir que ese fatalismo economicista, que daña la coherencia de la teoría revolucionaria de Marx mediante la incorporación del “desarrollo de las fuerzas productivas” como categoría fundamental, es constitutivo del llamado materialismo histórico. Y que la crítica de esa categoría supone también la capacidad de situarla en el marco de un extremadamente problemático intento de “inversión materialista” de la dialéctica hegeliana entendida como lectura mistificada del proceso histórico. Así, para el Marx maduro, el proceso histórico-dialéctico ya no consistirá en el despliegue implacable de la Idea en toda su infinita riqueza meramente espiritual, sino más bien en el inevitable desarrollo del poder productivo – material e intelectual – de la sociedad. La “astucia de la Razón” cede su paso a la astucia de la Productividad como auténtica razón histórica. Este productivismo – insistimos – pone en jaque la *coherencia revolucionaria* propia del materialismo práctico, que empero sigue desarrollándose en el Marx posterior a 1845, aunque oprimido por el objetivismo dialéctico

abiertamente una y otra vez sobre el problema clave de la *enajenación* (CARVER 2008) tanto de los medios de producción como de la actividad laboral misma y sus productos –, aunque tal categoría quede en estas obras subordinada a la «la nueva problemática» («científica») del desarrollo de las fuerzas productivas como motor histórico fundamental. No obstante, Althusser percibe con claridad la encrucijada que será su propia perdición: «según si se declara o no verdaderamente marxista la crítica [...] de Hegel expuesta por Marx en los textos del 43, uno se hará una idea muy diferente de la naturaleza última de la filosofía marxista» (ALTHUSSER 1967, p. 30). Y entonces, seguro de haber hecho la elección correcta, toma distancia crítica de «la obra tan importante, según mi opinión, de Della Volpe y Colletti en Italia»: «Esta obra supone, sin duda, la existencia de una ruptura entre Hegel y Marx, entre Feuerbach y Marx, pero sitúa esta ruptura en el 43, a nivel del prefacio a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Este simple desplazamiento de la ruptura influye profundamente sobre las consecuencias teóricas que se sacan, y no sólo sobre la concepción de la filosofía marxista, sino también [...] sobre la lectura y la interpretación de *El capital*» (*ibí*, pp. 30-31. Efectivamente, esto es así. Ahora bien, nuestra coincidencia en este punto con Della Volpe y Colletti no significa de ninguna manera que suscribamos plenamente ese *otro* marxismo científicista que es propio de éstos (FERNÁNDEZ BUEY 1984).

del desarrollo de las fuerzas productivas. Creemos que es posible quitarle ese peso muerto de encima¹⁴⁷.

10. Gramsci y Mariátegui como herederos del materialismo práctico

Los rasgos productivistas, evolucionistas y deterministas propios del materialismo histórico son luego acentuados en las lecturas elaboradas por las variantes del “marxismo ortodoxo” de la Segunda Internacional, primero, y del estalinismo, después. Ahora bien, como se sabe, entre medio se sitúa un momento de crisis del positivismo, de una primera “crisis del marxismo” y de la Revolución Bolchevique como subversión de ciertas previsiones de la “ortodoxia” teórica. En este contexto comienzan a surgir diversos pensadores “marxistas” que se preocupan por el problema de la ética. Entre ellos se cuentan los “marxistas neokantianos” de Alemania y Austria, que derivaron en diferentes formas de revisionismo y reformismo, pero también revolucionarios como el joven Kautsky, Lenin, Trotsky, Gramsci y Mariátegui. No obstante, sólo estos dos últimos, a nuestro entender, reivindicaron explícitamente la centralidad de la lucha ético-política, ideológica y cultural, tomando verdadera distancia crítica de los dogmas economicistas y mecanicistas¹⁴⁸. Sólo con Mariátegui y con Gramsci, pues, se produce una auténtica revalorización del “materialismo práctico” por sobre el “materialismo histórico”, aun cuando no se exprese en esos términos, e incluso se tienda a adoptar un lenguaje filosófico idealista que rechaza *todo* “materialismo” como sinónimo de determinismo. Este hecho paradójico convierte a estos dos autores en

¹⁴⁷ Cfr. CANDIOTI 2016b; 2014a, pp. 275-360.

¹⁴⁸ En efecto, Kautsky, Lenin y Trotsky nunca lograron desembarazarse de la creencia de que la teoría de Marx era, ante todo, la *ciencia* que había descubierto las *leyes del desarrollo* de la sociedad humana, directamente vinculada con el dogma del aumento de las fuerzas productivas como principal elemento de la transformación progresiva. Lo que no quita que encontremos en estos tres autores escritos notables sobre la *moral revolucionaria* propia del “marxismo”, que ciertamente contradicen lo que el propio Marx, a partir de *La ideología alemana*, afirma explícitamente sobre la moral en general. Cfr. por ej. KAUTSKY 1975; LENIN 1963; TROTSKY 2003.

los herederos ambiguos del materialismo práctico de Marx, vale decir, de lo que tal vez constituya la única parte de la teoría marxiana que permanece plenamente vigente.

La vitalidad de los “marxismos” de estos dos revolucionarios se basa, efectivamente, en la restitución de su carácter fundamental a la lucha de clases y a la correspondiente batalla ética y política – en sentido amplio –, cuestionando la prioridad – presuntamente apolítica o prepolítica – que el materialismo histórico concede al “desarrollo de las fuerzas productivas”. Ahora bien, por otra parte, como se acaba de mencionar, ambos autores tienden a interpretar el “materialismo” ya en un sentido puramente (in)moral, ya como sinónimo de determinismo histórico. Lo cual dificulta su comprensión cabal del materialismo práctico de Marx, del cual son, paradójicamente, los máximos continuadores. Es sabido que ambos, sin ser “revisionistas” se aproximaron a las ideas de Marx, paradójicamente, a través de la mediación decisiva de autores claramente “revisionistas” como Croce y Sorel. Y precisamente de ellos toman el reconocimiento de que el “marxismo” no es en absoluto ajeno a la moral. Aproximémonos brevemente a las posiciones de Mariátegui y de Gramsci a este respecto.

Para el caso de Mariátegui vamos a tomar sólo algunos fragmentos del sexto capítulo de *Defensa del marxismo* (1928-29), titulado “Ética y socialismo”. Allí la reivindicación de la ética «marxista», en contra de las acusaciones de «anti-eticidad» por parte de cierto revisionismo, comienza apoyándose por extenso, y sin reparos, en lo afirmado al respecto por Croce, sobre todo en algunos sus ensayos reunidos en *Materialismo storico ed economia marxística* (1900)¹⁴⁹. Pero Mariátegui no explica que el contexto del principal pasaje crociano citado es nada menos que el cuestionamiento de que exista una relación intrínseca entre el materialismo histórico y el socialismo, a partir de la previa aseveración de que el primero no es una «filosofía de la historia» – entendiendo por esto una concepción teleológica, fatalista o providencialista del desarrollo histórico –, sino simplemente «una suma de nuevos datos, de nuevas experiencias que entran en la conciencia del historiador», «un canon de interpretación histórica [...] [que le] aconseja dirigir la atención al así llamado sustrato económico de las

¹⁴⁹ MARIÁTEGUI 1988, pp. 55-57.

sociedades, para entender mejor sus configuraciones y vicisitudes»¹⁵⁰. De toda la serie de negaciones acerca del materialismo histórico formuladas por Croce en estos ensayos de juventud, lo que verdaderamente les interesa retomar a Mariátegui y a Gramsci es este decidido rechazo de la existencia de elementos teleológicos en el materialismo histórico¹⁵¹, precisamente porque esto es lo que les permitirá acentuar la importancia del momento ético-político y combatir todo prejuicio fatalista o mecanicista. Ahora bien, al mismo tiempo que niega que exista una moral o una ideología política implícita en el materialismo histórico, Croce – mientras también descarta que se trate una auténtica teoría –, afirma paradójicamente lo que sigue: «El materialismo histórico [...] se formó en la cabeza de políticos y revolucionarios, y no de fríos y sosegados sabios de biblioteca»¹⁵². En cualquier caso, lo que parece estar claro es que para él no hay que buscar ninguna ética en el materialismo histórico mismo, sino en el socialismo de sus fundadores. Y en esto podemos estar de acuerdo con Croce, pues ya hemos subrayado también el considerable desprecio de la moral y de la política por parte del materialismo histórico. Sin embargo, nosotros agregamos que el socialismo y su moral sí son inseparables, en cambio, del materialismo práctico, esto es, de la auténtica teoría revolucionaria de Marx.

Recordemos el principal pasaje crociano citado por Mariátegui, añadiendo una primera oración omitida por el peruano:

«[En la literatura socialista se nota una fuerte corriente de relativismo moral, no ya histórico sino sustancial, que considera la moral como una vana *imaginatio*.] Esta corriente ha estado principalmente determinada por la necesidad en que se encontraron Marx y Engels, frente a las varias categorías de utopistas, de afirmar que la llamada cuestión social no es una cuestión moral (o sea, según se ha de interpretar, no se resuelve con prédicas y con los medios llamados morales) y por su acerba crítica de las ideologías e hipocresías de

¹⁵⁰ CROCE 1973, pp. 9, 75.

¹⁵¹ Un rechazo que no está satisfactoriamente fundamentado porque elude un análisis serio del problema del “desarrollo de las fuerzas productivas” como principal motor histórico, tal como aparece planteado en el famoso *Vorwort* marxiano de 1859, perfectamente conocido por CROCE (1973, p. 38 y ss.; MARX 1981f).

¹⁵² CROCE 1973, p. 12.

clase. Ha estado luego ayudada, según me parece, por el origen hegeliano del pensamiento de Marx y Engels, siendo sabido que en la filosofía hegeliana la ética pierde la rigidez que le diera Kant y le conservara Herbart. Y, finalmente, no carece en esto de eficacia la denominación de “materialismo” que hace pensar en seguida en el interés bien entendido y en el cálculo de los placeres. Pero es evidente que la idealidad y lo absoluto de la moral, en el sentido filosófico de tales palabras, son presupuesto necesario del socialismo. ¿No es, acaso, un interés moral o social, como se quiera decir el interés que nos mueve a construir un concepto del sobrevalor? ¿En economía pura, se puede hablar de plusvalía? ¿No vende el proletariado su fuerza de trabajo por lo que vale, dada su situación en la presente sociedad? Y, sin ese presupuesto moral ¿cómo se explicaría, junto con la acción política de Marx, el tono de violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página de *El Capital*?” (*Materialismo Storico ed Economia Marxista*)»¹⁵³.

Llama la atención que Mariátegui no matice de ninguna manera lo que aquí se enuncia, dando a entender que lo suscribe por completo. Pues Croce no profundiza en ninguna de las interesantes aseveraciones que aquí suelta al viento. Es evidente, en primer lugar, que para Marx y Engels la cuestión social no es una mera cuestión moral entendida en el sentido tradicional. Pero también lo es – como vimos – que la práctica revolucionaria de masas no puede en absoluto desentenderse de toda moral. Es cierto asimismo que el materialismo histórico tiene una matriz hegeliana – también subrayada por nosotros más arriba, y bastante subestimada por Croce en otro sitio¹⁵⁴ – que no deja lugar a ninguna clase de ética o moral entendida como contraposición entre ser y deber ser. En tercer lugar, es el propio Croce quien confiesa que para él la palabra “materialismo” tiene ante todo una connotación moral negativa, después de haber rechazado también – como buen idealista – todo materialismo filosófico como «materialismo metafísico»¹⁵⁵, dando muestras, por un lado, de no comprender el sentido profundo del nuevo materialismo filosófico-práctico y ético-revolucionario, fundado por Marx precisamente a partir de las críticas feuerbachianas a la metafísica tanto religiosa como filosófico-especulativa; y, por otro lado, omitiendo nuevamente la pesada cuestión del primado de las fuerzas

¹⁵³ *Ivi*, pp. 17-18, citado y traducido en MARIÁTEGUI 1988, pp. 55-56.

¹⁵⁴ CROCE 1973, pp. 4-5.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 5.

productivas en el materialismo histórico. De ahí la crítica del sustantivo presente en la fórmula “materialismo histórico”, crítica que – como se sabe – compartirá Gramsci¹⁵⁶. Por último, si la teoría marxiana del valor está movida por «un interés moral o social», eso significa que, para Croce, no forma parte del materialismo histórico, sino que es una mera proyección del socialismo de Marx, cuyo «presupuesto moral» explica tanto «su acción política» como «el tono de violenta indignación o de sátira amarga que se advierte en cada página de *El Capital*». En esto podemos estar de acuerdo con Croce, pero agregando que esa teoría socialista del valor, que no tendría lugar en el materialismo histórico, ocupa ciertamente – como vimos – un lugar central en el materialismo práctico de Marx, concepción completamente ignorada por el pensador italiano.

Inmediatamente después de citar a Croce, Mariátegui pasa a apoyarse en Sorel, quien es sabido que compartía buena parte de lo afirmado por aquél, y enfatizaba aún más el rechazo de las concepciones teleológicas de la historia¹⁵⁷ y la reivindicación de la moral socialista¹⁵⁸:

«La función ética del socialismo [...] debe ser buscada, no en grandilocuentes decálogos, ni en especulaciones filosóficas, que en ningún modo constituían una necesidad de la teorización marxista, sino en la creación de una moral de productores por el propio proceso de la lucha anticapitalista. “En vano – ha dicho Kautsky – se busca inspirar al obrero inglés con sermones morales una concepción más elevada de la vida, el sentimiento de más nobles esfuerzos. La ética del proletariado emana de sus aspiraciones revolucionarias;

¹⁵⁶ GRAMSCI 1975, p. 1437.

¹⁵⁷ Horacio Tarcus subraya el carácter (auto)crítico compartido por los «marxismos de Walter Benjamin, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui, cuyo pensamiento no alcanzó la madurez en un período histórico caracterizado por el desarrollo progresivo y armónico, sino más bien signado por las crisis capitalistas, las revoluciones y las contrarrevoluciones”. Y agrega: “No es casual, finalmente, que los tres hayan sido lectores de Georges Sorel. Con todas las diferencias que separan los marxismos de Benjamin, Gramsci y Mariátegui, es visible la huella que en ellos dejó este enfático crítico de las filosofías del progreso» (TARCUS 2008, p. 16). El mismo BENJAMIN también había apuntado sin rodeos lo siguiente: «La experiencia de nuestra generación: que el capitalismo no morirá de muerte natural» (2005, p. 678; cfr. 1991, p. 819).

¹⁵⁸ SOREL 1908a; 1908b; 1908c.

son ellas las que le dan más fuerza y elevación. Es la idea de la revolución lo que ha salvado al proletariado del rebajamiento”. Sorel agrega que para Kautsky la moral está siempre subordinada a la idea de lo sublime y, aunque en desacuerdo con muchos marxistas oficiales que extremaron las paradojas y burlas sobre los moralistas, conviene en que “los marxistas tenían una razón particular para mostrarse desconfiados de todo lo que tocaba a la ética; los propagandistas de reformas sociales, los utopistas y los demócratas habían hecho tal abuso de la Justicia que existía el derecho de mirar toda disertación al respecto como un ejercicio de retórica o como una sofística, destinada a extraviar a las personas que se ocupaban en el movimiento obrero”¹⁵⁹.

La familiaridad de Mariátegui con las *Reflexiones sobre la violencia* de Sorel es tan grande que no aclara que toma de allí, traduciéndolas al castellano: la fórmula «moral de productores», la cita final y la propia cita de Kautsky¹⁶⁰, que pertenece a la primera parte de *La revolución social* (1902)¹⁶¹. Tampoco menciona en absoluto la posterior disputa entre Lenin y el “renegado” Kautsky¹⁶², aunque tal vez esto no tenga mayor relevancia para el tema que aquí nos ocupa. Lo que verdaderamente importa es su decidida afirmación de «la función ética del socialismo»¹⁶³, para la cual también busca apoyo en un escrito del soreliano Édouard Berth¹⁶⁴. Ahora bien, en este texto citado aparece también claramente la ya mencionada confusión entre materialismo moral y materialismo filosófico (reducido a “materialismo metafísico”):

«Daniel Halévy – dice Berth – parece creer que la exaltación del *productor* debe perjudicar a la del *hombre*; me atribuye un entusiasmo totalmente americano por una civilización industrial. No es así absolutamente; la *vida del espíritu libre* me es tan cara como a él mismo, y estoy lejos de creer que no hay más que la producción en el mundo. Es siempre, en el fondo, el viejo reproche hecho a los marxistas, a quienes se acusa de ser, moral y metafísicamente, materialistas. Nada más falso; el materialismo histórico no impide en ningún

¹⁵⁹ MARIÁTEGUI 1988, pp. 57-58.

¹⁶⁰ SOREL 1908a, p. 209-52, 214 y 202.

¹⁶¹ Esta primera parte, titulada “Réformes sociales et révolution sociale” fue publicada por entregas en los números 103, 104 y 105 de *Mouvement socialiste*, en el mismo año 1902. Cfr. KAUTSKY 1921, pp. 13-124.

¹⁶² LENIN 1972.

¹⁶³ MARIÁTEGUI 1988, p. 58.

¹⁶⁴ BERTH 1923, p. 72-75 n.

modo el más alto desarrollo de lo que Hegel llamaba el *espíritu libre o absoluto*; es, por el contrario, su condición preliminar. Y nuestra esperanza es, precisamente, que en una sociedad asentada sobre una amplia base económica, constituida por una federación de talleres donde obreros libres estarían animados de un vivo entusiasmo por la producción, el arte, la religión y la filosofía podrán tomar un impulso prodigioso y el mismo ritmo ardiente y frenético transportará hacia las alturas»¹⁶⁵.

Estas palabras constituyen una buena muestra de cómo la recuperación de la ética revolucionaria planteada por diversos autores socialistas – o cercanos a él, como el joven Croce –, en aquel clima de fuerte crisis del positivismo, estuvo acompañada por un desprecio por el “materialismo” en cualquier sentido, y por una tendencia a reducir todo materialismo filosófico a “metafísico”, identificándolo así también con el determinismo. En este marco se vuelve ciertamente imposible comprender el significado positivo del materialismo práctico de Marx expuesto más arriba. Es por eso que tanto Mariátegui como Gramsci – y sobre todo este último – se mostrarán reacios a asumirse como materialistas, aun cuando – como veremos – sus posiciones teóricas pueden perfectamente considerarse desarrollos del materialismo práctico marxiano. En el caso de Mariátegui nos basta con remitir a su conocido análisis del «problema del indio» como «problema de [posesión de] la tierra» en los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928)¹⁶⁶.

Pero también basta con echar un vistazo al siguiente pasaje para advertir la completa confusión mariateguiana en relación con las categorías “idealismo” y “materialismo” en sus diferentes acepciones: «El materialista, si profesa y sirve su fe religiosamente, sólo por una convención del lenguaje puede ser opuesto o distinguido del idealista. (Ya Unamuno, tocando otro aspecto de la oposición entre idealismo y materialismo, ha dicho que “como eso de la materia no es para nosotros más que una idea, el materialismo es idealismo”»)»¹⁶⁷. Como podemos observar, en el caso de Mariátegui encontramos también un sentido de

¹⁶⁵ MARIÁTEGUI 1988, pp. 58-59; cfr. BERTH 1923, p. 74-75 n.

¹⁶⁶ MARIÁTEGUI 2007, pp. 23-85.

¹⁶⁷ MARIÁTEGUI 1988, p. 60. La cita pertenece a *Del sentimiento trágico de la vida* [1913]. Cfr. UNAMUNO 1983, p. 131.

lo religioso que sólo es posible hallar en Croce, en Sorel y en Gramsci como metáfora¹⁶⁸, pero que en el peruano va un poco más allá porque se enlaza con su pasado de fervoroso creyente. Limitémonos en este punto a subrayar las semejanzas y diferencias básicas entre el revolucionario y el religioso propiamente dicho, algo que acaso Mariátegui no tenía interés en acabar de discernir. El religioso es alguien que tiene el ideal moral de una vida mejor y lucha por alcanzarla, y esto es exactamente lo que hace el revolucionario ateo. Pero hay algo que los distingue decisivamente: uno confunde su propio ideal con una realidad trascendente que lo gobierna y lo espera, mientras que el otro reconoce que ese ideal suyo – y de muchos más – es un mero anhelo a realizar en este mundo por los propios seres humanos. No se trata de una diferencia insignificante, por supuesto. Sin embargo, no nos debería llevar a establecer un abismo entre el religioso y el revolucionario. Porque ambos comparten, en general, un mismo rechazo por la indolencia y la apatía, y un mismo entusiasmo por el altruismo y las acciones moralmente virtuosas; e incluso el contenido de éstas puede llegar a parecerse bastante, a pesar de poseer fundamentos tan distintos. Por último, el revolucionario puede aprender a captar en la divinidad adorada por el religioso una distorsión de su propio ideal de una humanidad futura reconciliada consigo misma; mientras que el religioso, por su parte, puede aprender a ver en la lucha por el ideal revolucionario una conducta que no podría ofender a ninguna divinidad.

Ahora bien, ¿qué ocurre con la categoría de “enajenación”? ¿Acaso Gramsci o Mariátegui utilizan ese término alguna vez? No, no lo utilizan jamás. Pero entonces, ¿es posible considerarlos como auténticos continuadores del materialismo práctico? Sí, porque – como se observó más arriba – el materialismo práctico no es una teoría de la enajenación de la conciencia individual, sino de la práctica social. Y no cabe dudar de que ambos autores, en tanto revolucionarios socialistas y comunistas, combatían ese desgarramiento real de la sociedad en clases y grupos con intereses contrapuestos, buscando la unificación efectiva de la comunidad como sujeto humano colectivo autodeterminado. Por lo

¹⁶⁸ Cfr. FROSINI 2010.

tanto, carece de importancia el hecho de que no hayan empleado explícitamente el término “enajenación”.

Pasemos ahora a ocuparnos brevemente de Gramsci. Mucho se podría decir sobre su concepción ético-política del “marxismo” entendido menos como “materialismo histórico” que como “filosofía de la praxis”, según la cual «se puede prever “científicamente” sólo la lucha, pero no los momentos concretos de ésta, que no pueden sino ser resultado de fuerzas contrastantes en continuo movimiento»¹⁶⁹. También se podría comentar por extenso el problema del (anti)materialismo gramsciano, que se mantiene, con pocas variantes, a lo largo de toda su obra¹⁷⁰. Pero tal vez la manera mejor y más sintética de aproximarnos a Gramsci en relación con todos los problemas que aquí nos ocupan sea abordar principalmente su planteamiento del problema de la “objetividad” como una meta que sólo es posible alcanzar mediante la superación de los desgarramientos reales de la sociedad (vale decir, acabando con su enajenación práctico-material):

«Parece que pueda existir una objetividad extrahistórica y extrahumana? ¿Pero quién juzgará sobre tal objetividad? ¿Quién podrá ponerse en esta especie de “punto de vista del cosmos en sí” y qué significará semejante punto de vista? [...] La formulación de Engels de que “la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada (...) por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y las ciencias naturales” contiene precisamente el germen de la concepción justa, porque se recurre a la historia y al hombre para demostrar la realidad objetiva. Objetivo significa siempre “humanamente objetivo”, lo que puede corresponder exactamente a “históricamente subjetivo”, o sea que objetivo significaría “universal subjetivo”. El hombre conoce objetivamente en cuanto que el conocimiento es real para todo el género humano *históricamente* unificado en un sistema cultural unitario; pero este proceso de unificación histórica se produce con la desaparición de las contradicciones internas que desgarran la sociedad humana, contradicciones que son la condición de la formación de los grupos y del nacimiento de las ideologías no universales

¹⁶⁹ GRAMSCI 1986; cfr. 1975, p. 1403. «La plausibilità dell’uso di un concetto di progresso ispirato alle premesse teoriche e pratiche del marxismo è praticabile soltanto se si resta radicati ad una versione debole della sua storicità determinata e si abbandona, dunque, il terreno della previsione filosofico-ideologica» (CACCIATORE 2016, p. 13).

¹⁷⁰ Cfr. FERNÁNDEZ BUEY 2002; FROMM 2011; CANDIOTI 2014c; 2009.

concretas, sino vueltas caducas inmediatamente por el origen práctico de su sustancia. Hay pues una lucha por la objetividad (para liberarse de las ideologías parciales y falaces) y esta lucha es la misma lucha por la unificación cultural del género humano. Lo que los idealistas llaman “espíritu” no es un punto de partida, sino de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir hacia la unificación concreta y objetivamente universal y no ya un presupuesto unitario, etcétera»¹⁷¹.

En este pasaje se condensa toda la información que aquí necesitamos sobre la posición gramsciana. Notemos en primer lugar que, si bien implícitamente, aparece con claridad su ideal ético-político: la unificación del género humano bajo el socialismo-comunismo, unificación que sólo puede ser el resultado de una lucha práctica revolucionaria. En segundo lugar, aunque también de manera implícita, se señala el hecho de que esas «contradicciones internas que desgarran la sociedad humana» son de carácter material-práctico desde el momento que subsisten como relaciones de fuerzas más allá de cada una de las ideologías parciales en combate, incluida la propia «filosofía de la praxis» que da cuenta de ellas (y en eso las aventaja). Por último, se intenta reducir toda “objetividad” a objetividad gnoseológica, esto es, a lo «universal subjetivo» o «humanamente objetivo», poniendo claramente de manifiesto las dificultades de Gramsci para comprender el materialismo práctico de Marx, que no consiste en reducir toda la realidad a praxis y toda la praxis a conocimiento, sino más bien en reconocer que la realidad material está atravesada por la praxis histórica-humana, la cual, a su vez, condiciona el conocimiento. Dicho de otra manera: para Marx tampoco existe una «objetividad extrahistórica y extrahumana» *desde el punto de vista de la práctica*, entendida precisamente como la actividad humana material, real, objetiva, sensible, exterior a la conciencia; pero sí existe precisamente una *materialidad*, una objetividad (ontológica) del mundo real y práctico, que precede y excede al conocimiento que de ella tenemos. Para expresarlo en una fórmula bien sintética podemos decir que para Marx la praxis no se identifica con el conocimiento, sino que lo desborda y lo condiciona: de ahí su carácter material¹⁷². Pero ¿acaso no

¹⁷¹ GRAMSCI 1986, pp. 276-77; cfr. 1975, p. 1416.

¹⁷² Cfr. CANDIOTI 2014b.

es esta misma idea la que subyace a la idea gramsciana de que la objetividad gnoseológica está condicionada por la superación de los desgarramientos de la sociedad? Es por eso que podemos afirmar que, a pesar de su conflictiva y confusa relación explícita con el materialismo – propia de un clima de fuerte reacción antipositivista–, tanto Gramsci como Mariátegui son los grandes herederos del materialismo práctico de Marx, ese materialismo que sólo prevé que continuará la lucha ético-política revolucionaria por la unificación de la especie humana, vale decir, por la superación de su enajenación tanto práctica como intelectual, ideológica o cultural, aunque sin ninguna garantía de éxito.

Referencias bibliográficas

ALTHUSSER, LOUIS, 1967

La revolución teórica de Marx, Siglo XXI, México, D. F.

ID., 2008

La soledad de Maquiavelo, Akal, Madrid.

ALTHUSSER, LOUIS., Y BALIBAR, ÉTIENNE., 1969

Para leer El capital, Siglo XXI, México, D. F.

ARANGUREN, JOSÉ LUIS, 1968

El marxismo como moral, Alianza, Madrid.

ARATO, ANDREW, 1979

L'antinomía del marxismo clásico: marxismo e filosofía, en: AA.VV. *Storia del marxismo*. Einaudi, Torino, pp. 693-757.

AXELOS, KOSTAS, 1972

Hacia una ética problemática, Taurus, Madrid.

BASSO, LUCA, 2008

Socialità e isolamento: la singolarità in Marx, Carocci, Roma.

BENJAMIN, WALTER, 1991

Gesammelte Schriften, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

ID., 2005

Libro de los pasajes, Akal, Madrid.

BERLIN, ISAIAH, 2007

Karl Marx. Su vida y su entorno, Alianza, Madrid.

BERNSTEIN, EDUARD, 1974

I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia, Laterza, Bari.

BERTH, ÉDOUARD, 1923

Les derniers aspects du socialisme. Édition revue et augmentée des «Nouveaux aspects», Marcel Rivière, Paris.

BLACKLEDGE, PAUL, 2012

Marxism and ethics: Freedom, desire, and revolution, State University of New York Press, Albany.

BRENKERT, GEORGE G., 2013

Marx's Ethics of Freedom, Routledge, Abingdon-on-Thames.

BURKHARD, BUD, 1985

Bibliographic annex to «D. B. Rjazanov and the Marx-Engels Institute: Notes toward further research». "Studies in East European Thought", n° 30, pp. 75-88.

CACCIATORE, GIUSEPPE, 2016

Etica, progresso, marxismo. "Materialismo Storico", n° 1-2, pp. 12-17.

CANDIOTI, MIGUEL, 2009

Subjetividad social y objetividad científica. Apuntes sobre la epistemología política de Antonio Gramsci. "Forma. Revista d'estudis comparatius: art, literatura, pensament", n° 0, pp. 39-59.

ID., 2014a

Práctica y poder social. Una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx, tesis doctoral inédita, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

ID., 2014b

El carácter enigmático de las "Tesis sobre Feuerbach" y su secreto. "Isegoría", n° 50, pp. 45-70.

ID., 2014c

"Gramsci y la praxis como «actividad sensible»", en: PALA, GIAIME; FIRENZE, ANTONINO E MIR GARCÍA, JORDI (EDS.), *Gramsci y la sociedad intercultural*. Montesinos, Barcelona, pp. 241-51.

ID., 2015

"¿Fetichismo del valor de uso? Hacia una teoría marxista del valor y del poder en general", en: BERMUDO, JOSÉ MANUEL (COORD.), *El marxismo en la postmodernidad*. Horsori, Barcelona, pp. 127-49.

ID., 2016a

Producción (y) política. "Astrolabio: revista internacional de filosofía", n° 18, pp. 20-31.

ID., 2016b

"La cantidad no se convierte en cualidad. Por una (auto)crítica marxista del dogmatismo dialéctico y el productivismo", en: PLA VARGAS, LLUÍS (COORD.), *La actualidad de Marx*. Horsori, Barcelona, pp. 91-121.

ID., 2017

Karl Marx y la teoría materialista-práctica de la enajenación del sujeto humano (colectivo). Una propuesta para su reconstrucción. "Izquierdas", n° 32, pp. 107-31.

CARVER, TERRELL, 2008

Marx's conception of alienation in the Grundrisse, en: MUSTO, MARCELLO (ED.), *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the critique of political economy 150 years later*. Routledge, Abingdon-on-Thames, pp. 48-66.

ID., 2010

«The German Ideology» never took place, "History of Political Thought", n° 31, pp. 107-127.

CARVER, TERRELL Y BLANK, DANIEL, 2014a

A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German ideology Manuscripts», Palgrave Macmillan, New York.

ID., 2014b

Marx and Engels's «German Ideology» manuscripts. Presentation and analysis of the «Feuerbach Chapter», Palgrave Macmillan, New York.

CHURCHICH, NICHOLAS, 1994

Marxism and Morality: A Critical Examination of Marxist Ethics, James Clarke & Co., Cambridge.

COHEN, GERALD A., 1986

La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa, Siglo XXI-Ed. Pablo Iglesias, Madrid.

CROCE, BENEDETTO, 1973

Materialismo storico ed economia marxistica, Laterza, Roma-Bari.

ENGELS, FRIEDRICH, 1968

Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring, Grijalbo, México, D. F.

ID., 1981

Introducción [a la edición de 1891 de «La guerra civil en Francia» de K. Marx], en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*, Progreso, Moscú, 3 vols., vol. 2, pp. 188-259.

FERNÁNDEZ BUEY, FRANCISCO, 1984

Contribución a la crítica del marxismo cientificista. Una aproximación a la obra de Galvano della Volpe, Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.

ID., 1999

Marx (sin ismos), El Viejo Topo, Barcelona.

ID., 2001

Leyendo a Gramsci, El Viejo Topo, Barcelona.

ID., 2002

Sobre la noción de materialismo en Gramsci. "Gramsci e o Brasil". URL: <http://www.acesa.com/gramsci/?page=visualizar&id=166>.

ID., 2006

Marx y los marxismos. Una reflexión para el siglo XXI, en: BORÓN, ATILIO, AMADEO, JAVIER, GONZÁLEZ, SABRINA (eds.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 191-208.

FEUERBACH, LUDWIG, 1956

Das Wesen des Christentums, Akademie-Verlag, Berlin.

ID., 1976

Tesis provisionales para la reforma de la filosofía / Principios de la filosofía del futuro, Labor, Barcelona.

ID., 1982

Das Wesen der Religion, en: *Gesammelte Werke*. Akademie-Verlag, Berlin, vol. 10, pp. 3-78.

ID., 1995

La esencia del cristianismo, Trotta, Madrid.

FROMM, GEORG H., 2011

En torno al materialismo de Gramsci, en: *Lecturas de filosofía: ensayos críticos*. Museo y Centro de Estudios Humanísticos Dra. Josefina Camacho De La Nuez-Universidad del Turabo-Mariana Editores, Caguas-Cayey (Puerto Rico), pp. 329-347.

FROSINI, FABIO, 2010

La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci, Carocci, Roma.

GARAUDY, ROGER, 1964

¿Qué es la moral marxista?, Procyon, Buenos Aires.

GARCÍA LINERA, ÁLVARO., 2009a

La potencia plebeya, Siglo del Hombre Editores-CLACSO, Bogotá.

ID., 2009b

Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal., CLACSO-Muela del Diablo, La Paz.

GRAMSCI, ANTONIO, 1975

Quaderni del carcere, Einaudi, Torino.

ID., 1986

Cuadernos de la cárcel, Era, México, D. F., vol. 4.

GRIMM, JACOB, Y GRIMM, WILHELM, 2003

Stein, en: *Deutsches Wörterbuch*, Trier, Universität Trier, vol. 18: <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?bookref=18,1965,51>.

GUEVARA, ERNESTO, 1988

El socialismo y el hombre en Cuba, Editora Política, La Habana.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, 2000

Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho, Biblioteca Nueva, Madrid.

ID., 2010

Phänomenologie des Geistes / Fenomenología del espíritu, UAM-Abada, Madrid.

HELLER, AGNES, 1982

L'eredità dell'etica marxiana, en: AA.VV. *Storia del marxismo*. Einaudi, Torino, vol. 4, pp. 483-509.

HESS, MOSES, 1961

Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850: eine Auswahl, Akademie-Verlag, Berlin.

KAIN, PHILIP J., 1991

Marx and ethics, Oxford University Press, New York.

KAMENKA, EUGENE, 1962

The ethical foundations of Marxism, Frederick A. Praeger, Inc., New York.

ID., 1969

Marxism and ethics, Springer, London.

ID., 1972

Los fundamentos éticos del marxismo, Paidós, Buenos Aires.

KANT, IMMANUEL, 2000

Crítica de la razón práctica, Alianza Editorial.

ID., 2002

Fundamentación para una metafísica de las costumbres, Alianza, Madrid.

KAUTSKY, KARL, 1921

La Révolution Sociale, Marcel Rivière, Paris.

ID., 1975

Ética y concepción materialista de la historia, en: AA.VV., *Ética y concepción materialista de la historia*, Cuadernos de Pasado y Presente, Córdoba (Argentina), pp. 1-137.

KORSCH, KARL, 1971

Marxismo y filosofía, Era, México, D.F.

ID., 1981

Karl Marx, Ariel, Barcelona.

LABICA, GEORGES, 1987

Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach, Presses Universitaires de France, Paris.

Materialismo Storico, n° 1/2017 (vol. II)

LABRIOLA, ANTONIO, 2000

Saggi sul materialismo storico, Editori Riuniti, Roma.

LENIN, VLADIMIR IILICH, 1963

Tareas de las Juventudes Comunistas, en: *Obras completas*, Editora Política, La Habana, vol. 31, pp. 270-286.

ID., 1972

La revolución proletaria y el renegado Kautsky, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.

ID., 1974

Materialismo y empiriocriticismo, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.

ID., 1997

El Estado y la revolución, Fundación Federico Engels, Madrid.

LUKÁCS, GYÖRGY, 1976

En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (1). "Dialéctica", n° 1, pp. 181-225.

ID., 1977

En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (2). "Dialéctica", n° 2, pp. 161-212.

ID., 1985

Historia y consciencia de clase, Sarpe, Madrid.

ID., 2007

Marx, ontología del ser social, Akal, Madrid.

LUKES, STEVEN, 1987

Marxism and Morality, Oxford University Press, Oxford.

MACHEREY, PIERRE, 2008

Marx 1845. Les «Thèses» sur Feuerbach. Traduction et commentaire, Éditions Amsterdam, Paris.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS, 1988

Defensa del marxismo, Amauta, Lima.

ID., 2007

Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

MARX, KARL, 1971a

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 1.

ID., 1971b

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858, Siglo XXI, Buenos Aires, vol. 2.

ID., 1978

Thesen über Feuerbach, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 3, pp. 5-7.

ID., 1979

Crítica del programa de Gotha, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.

ID., 1981a

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 1, pp. 378-91.

ID., 1981b

Salario, precio y ganancia, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 2, pp. 28-76.

ID., 1981c

Zur Judenfrage, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 1, pp. 347-377.

ID., 1981d

El Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 3, pp. 404-498.

ID., 1981e

La guerra civil en Francia, en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 2, pp. 188-259.

ID., 1981f

Prólogo a la «Contribución a la Crítica de la Economía Política», en: MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 1, pp. 516-20.

ID., 1982

Escritos de juventud, Fondo de Cultura Económica, México, D. F.

ID., 1987

Miseria de la filosofía. Respuesta a la «Filosofía de la miseria» de Proudhon, Siglo XXI, México, D. F.

ID., 2009a

El capital, I, Siglo XXI, México, D. F.

ID., 2009b

El capital, I, capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción, Siglo XXI, México, D. F.

MARX, KARL Y ENGELS, FRIEDRICH, 1962

Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, en: *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 2, pp. 3-223.

ID., 1963

Werke, vol. 27, Dietz, Berlin.

ID., 1970

La ideología alemana, Grijalbo, Barcelona.

ID., 1977

Manifest der Kommunistischen Partei, en: *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 4, pp. 459-93.

ID., 1978

Die deutsche Ideologie, en: *Werke*. Dietz, Berlin, vol. 3, pp. 9-543.

ID., 1981a

Obras escogidas, Progreso, Moscú, vol. 3.

IID., 1981b

Manifiesto del Partido Comunista, en: *Obras escogidas*. Progreso, Moscú, vol. 1, pp. 99-140.

MCLELLAN, DAVID Y SAYERS, SEAN, 1990

Socialism and morality, St. Martin's Press, New York.

MUSTO, MARCELLO, 2011

Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi, Carocci.

PEFFER, RODNEY G., 2014

Marxism, Morality, and Social Justice, Princeton University Press, New Jersey.

PLEKHANOV, GEORGI, 1933

Las cuestiones fundamentales del marxismo, Ediciones de la Federación de Maestros de Chile, Santiago de Chile.

ID., 1968

Concepción materialista de la historia, Editor Rojo, Bogotá.

POLITZER, GEORGES, 2004

Principios elementales y fundamentales de filosofía, Akal, Madrid.

ROZITCHNER, LEÓN, 1969

Moral burguesa y revolución, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.

RUBEL, MAXIMILIEN (ed.), 1974

Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, Amorrortu, Buenos Aires.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO, 1980

Filosofía de la Praxis, 3.ª ed, Siglo XXI, México, D. F.

ID., 1984

Ética, Crítica, Barcelona.

ID., 2006

Ética y marxismo, en: BORÓN, ATILIO, AMADEO, JAVIER, GONZÁLEZ, SABRINA (eds.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 297-307.

SOREL, GEORGES, 1908a

Réflexions sur la violence, Librairie de «Pages libres», Paris.

ID., 1908b

La décomposition du marxisme, Librairie de «Pages libres», Paris.

ID., 1908c

Les illusions du progrès, Marcel Rivière, Paris.

ID., 1978

Reflexiones sobre la violencia, La Pléyade, Buenos Aires.

TARCUS, HORACIO, 2008

¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la «cuestión rusa». "Andamios", n° 4, pp. 7-32.

THOMPSON, MICHAEL J. (ed.), 2015

Constructing Marxist Ethics: Critique, Normativity, Praxis, Brill, Leiden.

TROTSKY, LEÓN, 2003

Su moral y la nuestra, en: *Qué es el marxismo / Su moral y la nuestra*. Fundación Federico Engels, Madrid, pp. 46-95.

UNAMUNO, MIGUEL DE, 1983

Del sentimiento trágico de la vida / La agonía del cristianismo, Akal, Madrid.

WELLMER, ALBRECHT, 1996

Finales de partida: la modernidad irreconciliable, Cátedra-Universitat de València, Madrid.