



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN

CRÍTICA Y LIBERTAD EN MARX

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

LUIS RICARDO ROJAS RIVERA

ASESORA: DRA. ANA MARÍA RIVADEO
FERNÁNDEZ

04/04/2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre, María Cristina Rivera López

A mi otro corazón, Diana Manuela Lazos del Río

AGRADECIMIENTOS

Agradezco profunda y sinceramente a mi madre quien con su amor me enseñó a amar a todos los demás

Agradezco por siempre y para siempre a mi novia que es símbolo del amor y de su profunda materialidad, quien es en mí quien ni en mí soy yo

Agradezco especialmente a mi maestra, la Dra. Ana María Rivadeo Fernández, cuya herencia para mí es el compromiso y el amor absoluto hacia el saber real

Mis sinceros agradecimientos a los 4 asesores que contribuyeron a que mi trabajo finalmente pudiera realizarse. Agradezco a la maestra Blanca Estela Aranda Juárez, al maestro Arturo Ramos Argott, al maestro Ernesto González Rubio Canseco y al maestro Jorge Isaac Egurrola, sus observaciones, atención, diligencia, interés y el compromiso hacia mi trabajo. Todas sus aportaciones quedarán no sólo en éste, sino en toda mi actividad profesional porvenir.

Agradezco a la UNAM, particularmente a la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, y en lo específico a la División de humanidades y al departamento de filosofía, la oportunidad de realizar mi sueño filosófico, también, el hecho de aperturar un nuevo turno donde mis compañeros y yo pudimos compartir algo más que un aula. Mi agradecimiento no es a la institución, sino a la comunidad, que en su realidad son todos ustedes; somos todos nosotros.

Índice

Introducción	p.7
I. El concepto de crítica	p.17
1. El arma de la crítica.....	p.17
2. La crítica de Marx a Hegel.....	p.22
3. La crítica y el proceso de vida real.....	p.28
4. La crítica como teoría revolucionaria y materialista de la historia	p.37
5. La crítica como categoría sintética de la Teoría materialista de la historia humana y de su liberación.....	p.46
II. Praxis humana y liberación	p.58
1. El concepto de trabajo enajenado y la libertad	p.58
2. Hegel, Marx y la praxis social.....	p.64
3. Inmanencia y praxis social.....	p.71
4. Ser genérico humano, identidad y libertad.....	p.78
5. La liberación del fundamento de la vida social	p.86
6. EL punto de vista de la sociedad humana	p.101
7. El círculo de la producción- consumo.....	p.105

Conclusiones.....p.112

Bibliografía.....p.122

El dolor es algo general y necesario en toda vida, el punto inevitable de paso hacia la libertad. Piénsese en los dolores del desarrollo de la vida humana en sentido tanto físico como moral. No nos asustará exponer aquel ser primigenio —la primera posibilidad del Dios revelado exteriormente— en el estado paciente, tal y como lo exige el desarrollo. El sufrimiento es para todos —no sólo para el hombre, sino también para el Creador— el camino a la gloria. El Creador no conduce a la naturaleza humana por otro camino que el que tiene que atravesar también su naturaleza. La participación en todo lo ciego, oscuro, paciente de su naturaleza es necesaria para elevarlo a la consciencia suprema. Cada ser ha de conocer su propia profundidad; esto es imposible sin padecimiento. Todo dolor sólo procede sólo del ser; e igual que todo lo vivo ha de encerrarse en el ser y abrirse paso desde la oscuridad del mismo a la transfiguración, también el ser en sí divino ha de adoptar naturaleza en su revelación y, por tanto, padecer antes de celebrar el triunfo de su liberación.

F. W. J. Schelling,

Las edades del mundo

Introducción

Sólo conocemos un nombre acuñado por Marx para referirse a su propia filosofía: teoría de la historia o ciencia de la historia. La filosofía crítica latinoamericana ha dado en llamar a la filosofía de este pensador la filosofía de la praxis y, en realidad, la calificación es exacta, pues la praxis es el concepto central y específico en su abordaje y tratamiento del conjunto de los problemas de la filosofía moderna y contemporánea. Pero ¿podríamos nosotros nombrarle nuevamente y decir, sin más, en nuestra posición latinoamericanista, que el pensamiento de Marx es una filosofía de la liberación? Aún más ¿es correcto sostener desde un punto de vista filosóficamente válido, tanto para el primer caso como para el segundo, que el pensamiento de Karl Marx se define como una filosofía de la praxis de la liberación?

Nuestro trabajo de investigación está dedicado a la exposición del proceso histórico y social, por el cual el sujeto humano subsume de modo real la determinación natural, y el acto de liberación por medio del cual el sujeto instituye y conquista para sí la trans-formación de su determinabilidad física, creando libremente la nueva forma de realización y síntesis de la vida social. Nosotros tenemos la convicción de que es la filosofía de la praxis de Karl Marx, la que nos permite entender cómo el sujeto humano ha subsumido la determinación física del mundo de la vida, operando su trans-formación. Es decir, la abolición y cancelación de la unilateralidad con que la determinación y la condición natural de la objetividad someten al elemento de lo humano. Y a la vez, el acto de conservación del elemento físico, pues el sujeto humano es un ser natural. Pero

también, y en lo esencial, la ampliación del modo de realización de lo real mediante la creación efectiva de una forma de síntesis y realización de un mundo social, y la institución libre de su nueva determinación meta-física, es decir, política.

Tenemos la convicción de que nuestro encuadre metodológico de los conceptos marxianos de crítica y libertad, nos permite realizar una interpretación amplia, efectiva y creativa de aspectos centrales de la filosofía de nuestro autor, pues consideramos que son las dos problemáticas que definen, tanto la radicalidad del programa filosófico de la crítica de la economía política, como la especificidad del proyecto comunista planteado y ex-puesto con su propia vida por nuestro autor. Esta pareja de conceptos centrales y, sin embargo, poco estudiados en la obra de Marx, son determinaciones matriciales del tema básico y general del conjunto de su obra: la praxis. Por esta misma razón, también nos hemos dedicado en nuestro trabajo de investigación a la exposición de la racionalidad interna, que articula a la filosofía del proyecto comunista marxiano con la tradición de pensamiento de la cual hereda sus problemas y, en lo fundamental, su arma metodológica: la crítica. Tenemos la convicción de que nuestro autor elabora los temas centrales de nuestro trabajo de investigación, los conceptos de crítica y libertad, dentro del problema de la mediación sujeto-objeto, que define al programa filosófico de superación de la noumenicidad de lo real propio de la filosofía clásica alemana.

En nuestro primer capítulo hemos elaborado el concepto marxiano de crítica y su vinculación interna y mediada con el proceso humano de vida real. La filosofía

de la praxis de Karl Marx exige una radicalidad mayor en el tratamiento de la mediación subjetivo-objetiva, la tematización de un discurso crítico que se descoloque de la forma social con la que se construye todo discurso filosófico empirista e idealista; y sobre esta base, una transformación no sólo discursiva, sino práctica, tanto de la praxis como de la conceptualización de la praxis y, al mismo tiempo, de la conceptualización misma del saber real: toda una exposición del concepto de crítica. En nuestro primer capítulo definimos que la tarea epistemológica del programa filosófico marxiano se identifica, al mismo tiempo, con la radicalidad de esta filosofía en su conjunto. La filosofía de nuestro autor tiene por premisa que la filosofía tiene que ser superada por medio de su realización. La realización de la filosofía parte de un encuadre metodológico central, pues el pensamiento, la razón humana tiene límites en su propia realización; sin embargo, el pensamiento, y en lo esencial, el pensamiento crítico es un poder real. La superación de la filosofía y la realización del pensamiento, y por tanto, su efectuación como pensamiento crítico dependen esencialmente de su unidad efectiva y orgánica con el proceso de vida social. Nuestra tematización del concepto de crítica de Marx expone esta unidad orgánica del pensamiento humano con su proceso de totalización, su posibilidad para devenir el órgano consciente de la vida social, sólo si es capaz de organizar en su interior la tendencia fundamental, esto es, si es la realización consciente y lograda de la fuerza social que es efectuada como guía dentro de la praxis humana real: la liberación del fundamento de la sociabilidad.

Nuestra perspectiva de análisis sostiene que Marx realiza una transformación fundamental en las vinculaciones internas entre la forma y el contenido del conocimiento. Un problema sobre el cual se avoca nuestro primer capítulo es: ¿la crítica de la economía política es crítica por su forma o por su contenido? Nosotros compartimos la convicción de que el pensamiento marxiano es crítico, justo porque elabora una transformación positiva y radical de la forma y el contenido del conocimiento. La radicalidad de su transformación se define porque acude a la raíz misma del nexo orgánico entre la forma y el contenido del saber, tal que opera una *refuncionalización* del plano material, o de la terrenalidad, esto es, del contenido del saber, por mediación de una transformación que refuncionaliza la dimensión o el lado formal de la crítica. La crítica de la economía política realiza de la manera más perfecta su contenido crítico, su corporalidad consciente, o su realidad como crítica de la economía política, en tanto realización de la transformación del plano formal, es decir, como crítica. Marx puede ser definido como el gran filósofo del contenido, sí y sólo sí, lo reconocemos como el grande en la refuncionalización transformadora del plano formal. La crítica de la economía política realiza su sentido en el contenido; pero, en lo esencial, en la forma. Podemos afirmar con el lenguaje de los filósofos, que en la teoría marxiana del saber real esta refuncionalización del nexo orgánico e interior entre la forma y el contenido del saber es la veta *trascendental* de la filosofía de la praxis de la liberación. Nuestra testificación de la herencia kantiano-hegeliana en la actividad filosófica de nuestro autor se vincula con una definición sin precedentes del saber, del conocimiento, en suma, de la crítica, como un modo, o una forma matricial de elaboración de lo real. En nuestro capítulo hemos sido taxativos. También el

concepto de crítica en Marx trata, no tanto de objetos, sino de nuestro modo y de la forma de conocerlos. Mas también, para Marx, este modo de conocerlos comporta de manera inextricable su realización, debido a que el saber real, en tanto que modo de elaboración de lo real en total, es su órgano consciente. Nuestro trabajo de investigación no pretende explorar de manera exhaustiva cada una de las determinaciones conceptuales que sabemos que existen en los conceptos de crítica y libertad. La razón de nuestro título, además de una cuestión de estilo, responde también a ser más el desarrollo de una iniciativa en ciernes que la culminación de un estudio exhaustivo, por eso mismo somos conscientes de que nuestro trabajo no aborda los temas de la teoría marxiana de la revolución comunista, y en lo fundamental, la propia crítica de la economía política expuesta por nuestro autor en *El capital*.

Con la ex-posición del concepto marxiano de crítica, hemos podido desarrollar, en nuestro segundo capítulo, que el sujeto humano sólo puede existir en cuanto existe en relación interna con una naturaleza fuera de él. Esto significa que la objetividad de lo humano cobra realidad en tanto que la naturaleza, como cosa para sí, es también un sentido para él. El sujeto humano natural es un ser activo, que sólo en su objetivación realiza para sí el sentido interno de la cosa, la cual, a su vez, alcanza su realización más perfecta cuando adquiere una forma, un sentido para lo humano. Y sólo en este proceso material y activo podemos devenir conscientes de la cosa. Así, dicho devenir es un resultado en este proceso material. La totalización de lo real involucra al ser humano como sujeto humano natural y, por tanto objetivo, y a la producción del sentido humano de la cosa, es

decir, de su ser para lo humano tanto en la conciencia como en la práctica. Como proceso, esa totalización es esencialmente un resultado: la historia, el acto por el cual el sujeto humano deviene un ser en el mundo y, éste, un mundo humanizado. La historia humana real es el estar naciendo de su existencia empírica. Aunque como mera existencia empírica, la historia humana podría parecer algo menos que una simple capa maciza de hechos sin relación. De modo que dicha existencia empírica sólo deviene real en su relación práctica, consciente y lograda, a través de la puesta en relación con su proceso de nacimiento. Nosotros afirmamos que, el concepto central que encuadra la investigación del conjunto de nuestro trabajo de tesis, tiene que ser tematizado mediante la conceptualización marxiana del ser genérico. De acuerdo con Marx, el sujeto humano es un ser genérico, debido a que la actividad productivo-consuntiva humana tiene por objeto la liberación de su sí misma. El ser humano sólo produce como ser genérico libre y total, pues la libertad es una conquista que sólo es realizable en el elemento de la mediación práctica y, por tanto, en el proceso concreto de elaboración de lo real. En unidad con el programa marxiano de superación de la filosofía por medio de su realización, afirmamos en nuestro segundo capítulo, que la teoría de la historia de Marx se sitúa en el seno del problema de la noumenicidad kantiana de la totalidad; pero al mismo tiempo lo trasciende. El camino que Marx ha seguido para superar el problema kantiano es resuelto en la elaboración de la filosofía de la praxis, con su conceptualización del proceso histórico de mediación entre el ámbito subjetivo y la objetividad. Esta posición teórico-práctica le permite a Marx una descolocación que es central: la teoría de la totalización humana de lo real y, por ende, el campo conflictivo descrito por la pareja totalidad-inmanencia, tiene su

solución racional en la ex-posición del sujeto humano real, en cuanto ser genérico. En un principio, el sujeto humano real produce su vida social como género vivo en el interior de la actividad productivo-consuntiva de objetos en general. La facultad humana genérica para producir objetos no es una capacidad subjetiva del ser social, sino que es una facultad objetiva de la subjetividad humana. En nuestra explicación de la teoría de la totalización humana de lo real, hemos encontrado que Marx sostiene que si la subjetividad humana es capaz de elaborar y organizar a la objetividad, esto se debe a que la misma facultad objetiva de la esfera de la producción-consumo social es una determinación esencial e interior al sujeto humano. La subjetividad humana es productora de objetos, porque en la actividad productivo-consuntiva también la subjetividad es producida por objetos. Marx es taxativo, dado que la producción no es una exteriorización de la idealidad pura y trascendental del sujeto social, sino un proceso de mediación práctico-objetivo, a través del cual el sujeto humano se objetiva por medio de la producción de objetos, cancelando la marginalidad de la objetividad y, por esa vía, la noumenicidad. Establecemos que el ser genérico se define por un proceso de mediación subjetivo-objetivo, que se apropia de lo real como un ser que despliega su mediación con la objetividad de una manera total. El concepto marxiano de ser genérico estipula que el ser humano no produce sólo como sujeto físico. Es un hecho irrecusable que los sujetos humanos producimos porque necesitamos. Sin embargo, Marx es el primer filósofo en exponer que, en la producción misma, el sujeto humano supera su determinabilidad física, pues configura a la actividad productivo-consuntiva como una esfera de realización de modos y formas de elaboración libre de la vida social en su totalidad. En este sentido, el sujeto

humano genérico que trasciende su determinabilidad empírica produce su liberación al realizar su actividad productivo-consuntiva. Nuestro abordaje de la teoría de la totalización humana de lo real de Marx, y la relevancia que le damos al concepto de praxis como una categoría esencial para aquélla, nos ha llevado a colegir la conclusión de que la teoría marxiana de la historia es una teorización en torno a la identidad concreta de lo humano, como momento esencial en el proceso histórico de liberación del fundamento de la vida social. La identidad humana no es un epifenómeno al margen de la praxis social. La actividad productivo-consuntiva ha devenido, a través de la propia actividad humana vital, una determinación interna del sujeto social. Nuestra producción-consumo es una manifestación de nuestra vitalidad, que subsume y supera la determinabilidad natural abstracta del sujeto humano, y se realiza como fin de la vida social, o como momento central de la libertad para crear el fundamento de la vida social. Esta manifestación o exteriorización de nuestras energías sociales vitales se identifica con nuestro ser, o este ser es la misma manifestación total de nuestras energías sociales. Por tanto, nuestro proceso histórico de subjetivación y objetivación práctica trans-forma nuestro ser social en una forma o en un modo de realización civilizatoria de lo real. La exteriorización objetiva de nuestras fuerzas sociales produce nuestro ser genérico real. De ahí que sea cierto que los sujetos humanos nos identificamos con lo que producimos, pues somos aquello que producimos. Sin embargo, esta certeza coincide con la verdad sólo en cuanto somos el modo en que producimos o elaboramos nuestra realidad y, por tanto, nuestra identidad se estatuye de una manera peculiar, original, universal y concreta de realización y *formación* civilizatoria de la vida social. Así, la liberación del fundamento de la vida

social coincide con la autotrans-formación subjetivo-objetiva de lo humano en un elemento de forma-ción de la realidad total. El sujeto humano conquista su realidad genérica porque no se reduce a la determinabilidad empírica de su apropiación de la realidad. La producción del sujeto humano es una apropiación genérica que, como ser total, produce y elabora el género suyo y el de las demás cosas. Así pues, la producción humana genérica se dirige en contra del modo en que el capital determina toda forma de apropiación. La producción humana genérica es la apropiación crítica que el sujeto realiza de sí, de su sociabilidad, en su elaboración de la naturaleza, y es esta relación interna entre el sujeto y la objetividad y su forma-ción humana genérica la que media la ampliación, profundización e intensificación de la sociabilidad y su fundamento libre. La determinación de una praxis genérica constituye la realización de su actividad libre, a modo de efectuación y conquista para sí de esta misma libertad de manera consciente y, por lo tanto, crítica. La vida humana genérica es aquella que apunta tendencialmente a la ampliación de su fundamento social: a la construcción de una comunidad humana, universal y concreta. En nuestra opinión, una de las aristas más importantes de la arquitectónica de su teoría de la historia, es el concepto revelado de la tematización que Marx hizo acerca del ser genérico humano. Que se define por el hecho de que los sujetos humanos producimos nuestra vida social, y al unísono comenzamos la producción de otros sujetos humanos por medio de la reproducción de la propia naturaleza. De este modo, nuestra investigación tiene como eje la idea de que, la actividad libre y humana que se traduce en el interior del círculo de la producción-consumo social, es la realización de la necesidad que se crea y se recrea día a día históricamente; y cuyo resultado

central es la trans-formación del otro sujeto humano en mi necesidad. Y es justamente este resultado el que sienta las bases para la liberación del fundamento de la vida social y comunitaria, pues al final de cuentas, nosotros todos somos otros.

I. El concepto de crítica

1. El arma de la crítica

En el periodo que va de 1843 a 1847, Marx realizó un intenso esfuerzo de crítica al conjunto de la filosofía moderna previa, particularmente a la filosofía y a la dialéctica hegelianas en general. La teoría de la totalización humana de lo real, su teoría de la historia, será así el fruto de un esfuerzo de largo aliento: la superación de la filosofía. Sólo 10 años después, en su célebre Introducción a la crítica de la economía política del año 1857, Marx volverá a poner el dedo sobre la llaga del espíritu hegeliano.

El fundamento inicial de la crítica marxiana consiste en exponer la verdadera realidad de lo humano. La filosofía neohegeliana ha asumido a la filosofía de su maestro como un supuesto, y la ha vuelto suya sin crítica. Para estas filosofías, el sujeto humano es una hipóstasis, es el sujeto epistemológico: la autoconciencia. Pero el fundamento para el sujeto humano es la humanidad, es el otro sujeto humano, y no como es para nosotros en la imaginación o en la autoconciencia, sino el sujeto humano vivo y real. Es la humanidad con la voluntad resuelta a darse a sí misma el fundamento de su realización y de su posibilidad, es la humanidad que pone por obra su liberación de un mundo que se conforma con una humanidad existente sólo en la abstracción. Desde sus inicios, el concepto marxiano de crítica lleva en su seno el proyecto del conjunto de su programa filosófico. La crítica es una operación epistemológica central y, como tal, pertenece al reino del pensamiento. Sin embargo, la crítica no es una operación

epistemológica subjetiva al margen de la vida humana real, pues su fuente de vida está en la práctica humana misma, y su objeto consiste en develar su modo de ser verdadero y real. Así, la crítica no arremete contra la conciencia que el sujeto humano tiene de sí mismo, sino contra su modo de vida real, y la forma consciencial que genera este modo de vida. La crítica es una operación central del pensamiento humano. El pensamiento es un poder real, y su objetividad depende de su interioridad a un programa de organización, o a un proyecto de totalización humano, práctico y consciente —es decir desengañado— de lo real y su fundamento (Marx, 1967, pp. 3-4).

Marx inicia su biografía filosófico-política con una evaluación central sobre la actividad filosófica, específicamente sobre la crítica: entre la actividad filosófica y la actividad histórica hay una relación interna esencial, cuya mediación existe en el elemento de la actividad práctica humana real. Lo que los pueblos europeos han realizado a través de la práctica material, los alemanes lo han hecho por vía de la práctica ideal, abstracta y filosófica. Los alemanes han pensado lo que los otros han hecho. La necesidad de una crítica a toda la filosofía previa, y fundamentalmente a la filosofía y a la dialéctica hegelianas en general, es doble: la filosofía es la sublimación de la miseria real alemana y, por tanto, la única a la altura de las circunstancias históricas reales. La crítica filosófica coincide históricamente con la crítica del statu quo efectivo. La crítica tiene que arrancar el saber filosófico alemán de las manos del conformismo en que ha encallado, y tiene que ponerlo al servicio del sujeto histórico real capaz de poner en obra su liberación de ese estado de cosas.

Que la vida filosófica alemana sea su estado de cosas real comporta una tarea filosófica e histórica fundamental: es imperioso criticarla, pues la filosofía alemana tiene la certeza de que su conciencia es para sí toda realidad. Entonces, para nuestro joven Marx, la negación de la filosofía es una tarea impostergable. Pero su negación no se define como una cancelación obcecada. Y tampoco es el caso de que la filosofía pueda emprender por sí misma una tarea de crítica del estado de cosas alemán, sin antes hacer consciente la interioridad entre la filosofía y ese estado de cosas. Se trata de impedir que la tradición filosófica alemana perezca en manos del conformismo exento de toda crítica, aun de la propia. Así, el objeto de la crítica es hacer consciente su trabazón con la vida alemana y el proceso histórico europeo en general. El programa filosófico marxiano es doble: para superar la filosofía hay que realizarla, y su realización se define por su superación (Marx, *op.cit.*, p.8). La crítica de la filosofía alemana previa no remite a una crítica inmanentista del sistema de la filosofía alemana en general, sino a la elucidación, ex-posición y desarrollo consciente y logrado de una práctica humana real.

El primer paso de la descolocación teórico-práctica de Marx en este camino consiste en reconocer una determinación doble del pensamiento crítico. El pensamiento crítico es un arma, un poder real. Pero al mismo tiempo, el pensamiento, la crítica, tienen límites en su realización. La abolición de la empiria existente no es posible por vía de la mera crítica filosófica, dado que las relaciones sociales que configuran el estado real de las cosas son un poder material, que sólo puede ser desaforado y revocado positivamente por medio de otro poder

material. Empero, a diferencia de los epígonos de la cancelación de la filosofía — que niegan la dialéctica de lo real aparentando impugnarla con la mera imaginación— el pensamiento, específicamente la crítica, es un poder esencial, que sólo puede devenir real en unidad efectiva y orgánica con la vida social:

Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocar por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, y argumenta y demuestra *ad hominem* cuando se hace radical. Ser radical es el atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo (Marx, *op.cit.*, pp.9-10).

Podemos decirlo desde este momento: Marx es el más grande heredero del programa de la filosofía clásica alemana, como lo muestra la Introducción del 43. La crítica para Marx es radical y hereda esta radicalidad de todo el espectro filosófico que va desde Kant, pasando por Fichte y Schelling hasta Hegel. Y tiene como producto esencial una filosofía que ha demostrado la posibilidad de la realización del mundo de la vida, y la superación de su cosificación desde, para y por el sujeto humano. La crítica ex-pone la raíz del proceso histórico de totalización de lo real: el hombre es la esencia suprema para el hombre (Marx, *op.cit.*, p. 10).

En Marx, la herencia más importante de la teoría alemana —la crítica, como operación epistemológica— se vincula de manera interna a un acto de liberación. Ésta eleva a máxima universalmente válida la revocación de todas las formas sociales bajo las cuales el sujeto humano resulta un ser humillado y vejado en su

realidad esencial. La crítica sólo deviene real y objetiva si emerge de una vinculación orgánica con un proyecto humano, que ponga en obra, un fundamento otro en el proceso humano de totalización de lo real.

El concepto marxiano de crítica constituye una operación epistemológica que no deja en paz, ni por un momento, a la realidad empírica existente, pues su realidad esencial es la de ser un conocimiento taxativamente contra-empírico. La exposición crítica descubre que el proyecto histórico de emancipación humana es posible si, y sólo si, un elemento de la sociedad es la expresión del conjunto total de la contra-posición del sujeto humano consigo mismo. Esta contra-posición no es una contradicción particular y específica, sino una contradicción omnilateral. Ella obstaculiza el proceso general e histórico del desarrollo humano, y tiene la forma de un sujeto que sintetiza todo el agravio social. Pero este sujeto, que condensa universal y objetivamente en su interior todas las contradicciones de la sociedad, no está dado. Su circunstancia es, sin duda, una cuestión de hecho; mas su cualidad subjetivo-objetiva de síntesis del agravio y desafuero universales no es una inherencia. Ésta es el resultado de un proceso de formación como sujeto histórico humano, que se produce a través de un acto que pone en obra su liberación como sujeto empírico particular. Esto es, que se supera a sí mismo y a su estado, y se autotransforma en una subjetividad capaz de liberarse a sí misma y a la totalidad de las clases. Por ello, su misión no es una tarea coyuntural, porque constituye un acto de liberación que coincide con la del estado de cosas presente, y con la emancipación de todas las contradicciones de clase. De ahí que su acto sea una acción de liberación del proyecto histórico de trans-naturalización

humana de lo real. Es decir, del programa humano y social de creación libre y objetiva, de una forma civilizatoria de realización y liberación de la mediación entre el sujeto humano y la naturaleza (Marx, *op.cit.*, pp.14-15).

Al final de la Introducción del año 1843, Marx tiene clara la tarea por realizar. La crítica a la religión de la razón es el prolegómeno de toda crítica futura. El sujeto humano no es igual a la autoconciencia, la enajenación humana es una enajenación real e histórica que sólo puede ser superada históricamente de modo material. Para eso necesitamos elaborar una conceptualización de la crítica que la arranque de las manos conformistas en las que ha caído y, simultáneamente, exponer que su validez, certeza y verdad sólo son posibles si nacen junto al nuevo sujeto humano y revolucionario en formación. Sólo si está al servicio del sujeto revolucionario llamado a trans-formar de raíz el modo de producir la vida social existente, es que puede devenir un saber real, superarse a sí mismo, y desarrollarse en un nivel otro de la realidad.

2. La crítica de Marx a Hegel

A diferencia de la interpretación marxista habitual, no es necesario que esperemos hasta la Ideología alemana para encontrar delineada por primera vez la teoría de la historia de Marx. Nosotros consideramos que, aunque el manuscrito dedicado a Hegel en el 44 está compuesto en una clave antropomórfica y en tono feuerbachiano, es ahí donde encontramos el venero esencial de la crítica marxiana.

El movimiento neohegeliano ha permanecido dentro de los límites de la crítica hegeliana, tanto en la forma como en el contenido. Para Marx, la crítica inaugurada por Feuerbach —la crítica material— ha puesto de manifiesto el carácter acrítico de ese movimiento, con relación a la filosofía y la dialéctica hegelianas.

Los elementos fundamentales de la conceptualización marxiana de la crítica para este momento son tres: a) la filosofía alemana y su crítica son la expresión del movimiento histórico por el cual el sujeto humano se ha perdido a sí mismo en la enajenación. La tarea consiste en superar la enajenación material tanto como la espiritual, condensada en la filosofía; b) la filosofía superada, la crítica como saber real, se funda en el movimiento vivo de las relaciones sociales, cuyo fundamento está en el nexo viviente entre los sujetos humanos; c) en esta tarea de superación de la filosofía, la negación de la negación, es decir, toda la laboriosidad espiritual, —la única que realiza la autoconciencia— tiene que ser cancelada, en tanto manifestación de la enajenación humana. Por tanto, es perentorio establecer la verdadera autoposición positiva por la cual el sujeto humano realiza su propia actividad: la praxis histórico social (Marx, *op.cit.*, pp. 50-51).

Marx sostiene que el elemento crítico y, al mismo tiempo, abstracto de la dialéctica hegeliana, de la negación de la negación, reside en no concebir al sujeto, a la autoconciencia, a la manera de algo presupuesto. De ahí que la negación de la negación sea en Hegel un acto de autoposición del sujeto humano: la propia historia de la creación de la humanidad. El sistema hegeliano postula el des-envolvimiento del saber real, o la historia de la auto-objetivación, como el

recorrido de la autorrealización del espíritu absoluto. La negación de la negación culmina en la lógica, que sanciona la superación de toda forma de determinabilidad real y efectiva. Pese a que la lógica presenta como su resultado fundamental la dialéctica concreta del espíritu, la revocación negativa de la realidad empírica culmina en un nuevo en-volvimiento del espíritu sobre sí, al margen de la humanidad y de la naturaleza empíricamente reales, confirmando que la interioridad del pensamiento es idéntica a una esencia abstracta. Pese a que todo des-envolvimiento presupone en su esencia la idea de un en-volvimiento, para la filosofía hegeliana todo des-envolvimiento tiene que culminar necesariamente en un nuevo en-volvimiento.

Para el concepto de crítica es fundamental denunciar la cancelación de lo empírico y, por lo tanto, de la mediación, en este proceso de realización del saber, pues entonces la dialéctica de lo concreto aparece sólo como una fantasmática más (Marx, *op.cit.*, p.53).

El concepto de crítica marxiano identifica el punto exacto en que comienza el carácter apariencial de la dialéctica hegeliana y, además, el lugar en que esta dialéctica ha abandonado el campo de la unidad de la mediación y la inmediatez. Para Hegel, la única antítesis que en esencia ex-pone la realidad de todas las demás es la contra-posición entre el mundo sensible y el inteligible, la antítesis entre el reino de la realidad sensible y el reino del pensamiento abstracto. La enajenación es ahí, en suma, una enajenación de la sensibilidad con relación al mundo del pensamiento abstracto: el simple hecho de que la sensibilidad no se reconozca a sí misma como una existencia en el pensamiento, o como siendo una

parte recuperada del pensamiento, y que sólo cobre realidad volviendo a su elemento inteligible.

La crítica comienza por marcar esta diferencia de conceptos entre el saber real, es decir, la misma crítica, la realidad sensible y la enajenación. La concepción marxiana de la crítica sostiene que la enajenación no es una exteriorización del pensamiento. La enajenación no consiste en una exteriorización a diferencia de y en contra del pensamiento abstracto. La crítica ex-pone la verdadera esencia de la enajenación: el hecho de que la humanidad, en su proceso de des-envolvimiento histórico real, sólo pueda exteriorizarse, devenir un ser real, a diferencia de y en contra-posición a su esencia. Que la humanidad se des-envuelva a diferencia de y en contradicción con su esencia comporta que la enajenación atente contra su realidad histórica como ser total. Es decir, como un ser que al producirse a sí mismo, sólo puede hacerlo en tanto realización de una totalidad viva y que, en su actividad, lleva como fin la efectuación y reproducción de la vida más perfecta del ser total. La crítica marxiana descubre, en principio, el verdadero sentido de la enajenación. Ésta consiste en que el sujeto humano sólo puede realizarse como una existencia en parte, y no como un ser genérico cuyo fin radica en la realización de la vida en su totalidad (Marx, *op.cit.*, p.54).

El despliegue de la historia humana, la creación de una realidad humana y social que media e instituye la realización de la identidad social y del ser interior humanos y que, por ello, comporta de manera necesaria la creación de objetos, que bajo ciertas condiciones adquieren una realidad ajena para el sujeto humano creador, define, en principio, el concepto marxiano de enajenación. En la dialéctica

hegeliana, en cambio, la enajenación se resuelve a través de una reapropiación meramente espiritual de la totalidad de las fuerzas esenciales humanas. Para Hegel, la enajenación no es un extrañamiento material del conjunto de las fuerzas sociales conscientes y unidas en el proceso histórico de autorrealización, sino una alienación de las fuerzas esenciales del espíritu. Así pues, la reapropiación de una objetividad que se presenta con la pretensión de una absoluta y poderosa ajenezada con respecto a lo humano, para Hegel tiene que ser superada, única y exclusivamente desde el punto de vista del saber. La laboriosidad del espíritu permite encontrar la enajenación como la fuente del problema; a la actividad hipertrofiada del espíritu como su superación; y a la negación de la negación como el filo crítico de la dialéctica de lo concreto. Pero también es cierto que esa superación es una reapropiación sólo formal —en el espíritu— lo cual termina por dejar incólume a la realidad empírica existente, su único contenido efectivo y real (Marx, *op.cit.*, p.54).

Como operación epistemológica, la crítica sólo puede operar si ejerce una capacidad para mostrar ambos lados de la relación, tanto el aspecto positivo como el negativo de la cosa. Justo por esto mismo es que la crítica, como operación epistemológica y en tanto que ciencia, es decir, entendida bajo la figura de una teoría de la historia, posee una legítima aspiración a lograr la omnilateralidad.

Marx es muy consciente de lo antes mencionado, y lo confirma al subrayar el aspecto positivo y central de la dialéctica hegeliana. Aun frente a la pretendida arrogancia de una objetividad que se hipostasía y se presenta como ajena al sujeto humano, en realidad, la subjetividad social sólo es por medio de un proceso

histórico de autogénesis. El sujeto humano sólo logra devenir una existencia real y, por ende, hacer de lo real su realidad objetiva y humana por mediación de su actividad, es decir, de su trabajo. Pero el camino hacia la realidad, como hacia la verdad, es un rodeo. En un sentido contra-empírico y contra-idealista, no existen accesos directos hacia la realidad objetiva. La realidad no es transparente, por lo tanto, se necesita de todo el esfuerzo del trabajo humano práctico y consciente, y la concentración de todas las energías sociales en una unidad orgánica para apropiársela. El acceso hacia lo real está entreverado por la oposición, pues la realidad misma es inmediatamente lo opuesto a lo humano. Sólo por mediación de su actividad práctica y consciente puede y logra flexibilizar, hacerle caer en cuenta que él mismo no puede sino por mediación de ella; y que ella, a su vez, es realmente el medio, el camino y el objeto de la realización de ambos:

Lo que hay de grande en la *Fenomenología* de Hegel y en su resultado final —la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador— es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo. El comportamiento real, activo, del hombre ante sí como ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza realmente todas sus fuerzas genéricas —lo que, a su vez, sólo es posible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resultado de la historia— y se comporta ante ellas como ante objetos, lo que a su vez, hace posible, solamente y ante todo, la forma de la enajenación (Marx, *op.cit.*, pp. 55-56).

En nuestro capítulo siguiente analizaremos, en la figura del concepto de praxis humana, la significación del nuevo posicionamiento crítico-metodológico que Marx estableció con el nombre de teoría de la historia. Por ahora sólo subrayaremos aspectos absolutamente inescindibles de esa teoría, que es

necesario abstraer en nuestra analítica de la crítica de Marx hacia Hegel, con el objeto esencial de comprender a detalle el concepto marxiano de crítica.

3. La crítica y el proceso de vida real

El periodo de crítica filosófica que Marx desarrolla en su proyecto comunista y revolucionario de superación de la filosofía, aunque esa crítica se realice bajo la forma de un posicionamiento hacia las filosofías neohegelianas, incluyendo la de Feuerbach y aun la propia, en realidad se encamina hacia una crítica de la filosofía y de la dialéctica hegelianas.

Tras distinguir la unidad del proceso histórico y práctico de objetivación humana y social con su crítica a la dialéctica hegeliana, Marx ha dado un paso decisivo hacia el frente en su conceptualización materialista de la historia, praxis por medio de la cual, al mismo tiempo que el sujeto humano se realiza, también se enajena.

En el prólogo a la Ideología alemana, la sorna crítica de Marx es una de las mejores de toda la historia de la filosofía. Una vez que Hegel ha superado la enajenación de una humanidad real y una naturaleza igualmente real y sensible, con su cancelación en el saber, y por la autoafirmación de la autoconciencia, el nuevo movimiento crítico hegeliano ha heredado y se ha con-formado con la convicción de que la crítica —que, en su opinión, es la única operación epistemológica que nos salva de la antítesis entre el mundo sensible y el mundo inteligible— es la actividad verdaderamente revolucionaria que puede abolir todas las formas de realización enajenada de la humanidad. Ya el joven y crítico Marx

del Manuscrito del año 44 ha suscrito que la mistificación de la crítica de Hegel es la consignación de un positivismo e idealismo acríticos. Ex-pone a la actividad de la autoconciencia como el contenido del trabajo humano real y, por esa vía, deja que la empiria existente se reproduzca como la única realidad efectiva y posible.

El escenario de la filosofía neohegeliana —de la cual, por cierto, Marx fue también un agente filosóficamente comprometido— no es muy distinto del anterior. De acuerdo con nuestro filósofo, esta filosofía neohegeliana suscribe la convicción según la cual los sujetos humanos organizan y dan forma a sus relaciones humanas reales, con relación a las concepciones o a las ideas que tienen de sí mismos. Su vida práctica y las relaciones sociales reales no son la pauta para la organización de un pensamiento coincidente con ellas, sino que son sus pensamientos los que con una pretensión de existencia sustantiva y al margen de la vida real, se les presentan como una guía, o un poder ajeno para la dirección de su actividad social material.

En nuestra opinión, para Marx, la labor filosófica central consiste en cancelar taxativamente la autonomía y la sustantividad inmanente que se arroga la filosofía fantasmática. Y esto sólo es posible por un acto de crítica: la crítica es, en este sentido, un acto de liberación. Empero, la crítica fundada por Marx no es la operación subjetiva neohegeliana, que se presenta más como un mero acto de voluntad epistemológica contra una antítesis que, por lo demás, es real. No, la crítica marxiana está fundada en la exposición práctica y consciente de la actividad humana real, la cual es su objeto en el triple sentido de la palabra: a) debido a que como operación epistemológica la realidad es una capa dura y

maciza de hechos, una facticidad oscura y ocluida en sí misma que necesita ser ex-puesta y explicada; b) porque la crítica no es el fin de la realización consciente de la vida humana, sino un medio cuyo fin está en hacer valer la realidad del pensamiento, su realidad efectiva en el interior de la actividad humana social y, c) por cuanto la crítica sólo puede ser consistente, es decir, objetiva, o en su semejanza, devenir tan material como un objeto, si y sólo si, es el órgano del cual emerge una realidad que extrae de su interior su esencia clausurada y conquista para sí, en el elemento de la crítica, su interioridad consciente. La filosofía neohegeliana en boga, que incluye para este momento la del propio Feuerbach, posee un programa filosófico que comparte como eje central de acción a la crítica como un arma revolucionaria. La tesis de este movimiento filosófico se define por una crítica exclusivamente del orden del discurso, la cual, si es realizada con relación a lo que ellos postulan como la esencia humana y la actitud crítica, constituye una premisa suficiente y lograda para abolir la realidad empírica existente (Engels y Marx, 1979, p.11).

Una primera condición que Marx establece para dar inicio a su investigación en la Ideología alemana, es cuestionarse la vinculación interna entre la filosofía alemana y su realidad material. O mejor dicho, preguntarse si es que existe un nexo entre el sistema alemán de las ideas, la crítica filosófica y su mundo material. Según nuestro filósofo, existe un postulado que presenta una evaluación muy precisa del programa filosófico alemán y su anquilosamiento generalizado: la filosofía alemana no ha realizado una descolocación de sus premisas teórico-metodológicas sobre la base de los nuevos descubrimientos en torno a la

conceptuación materialista de la sociedad y de la subjetividad humana. Su posición filosófica le impide ver este aspecto recién descubierto por la filosofía feuerbachiana y, por ende, se ha mostrado incapaz de elaborar una crítica sesuda e inquisitiva de su fundamento filosófico básico: la filosofía hegeliana (Engels y Marx, *op.cit.*, pp. 16-17,). La crítica neohegeliana se limita a conceptualizar la tarea de la crítica como una operación analítica de las ideas, re-presentaciones y conceptos que se presentan con la apariencia de limitaciones para el desenvolvimiento humano. Para esta filosofía, la revolución es una transformación radical del modo de concebir al mundo y, por consiguiente, una mera transformación en y del plano de la conciencia (*Ibídem*, p. 18).

La ejecución del programa marxiano de superación de la filosofía por medio de su realización en la práctica humana social, ha devenido un hecho efectivo y filosófico para el momento de redactar la Ideología alemana. No son las elucubraciones fantásticas, ni el resultado de las especulaciones las que determinan la vida, las condiciones, tanto la posibilidad como los límites de la vida de los sujetos humanos. Más bien, son los sujetos humanos reales y activos los que determinan para sí las condiciones materiales de su existencia, condiciones que a su vez encuentran bajo la forma de una herencia social e histórica, pero que también nosotros trans-formamos por medio de nuestra actuación conjunta. En suma: son estas condiciones materiales socialmente producidas los fundamentos reales de la existencia humana social.

En las antípodas del pensamiento filosófico de los jóvenes hegelianos de izquierda, Marx considera inadmisibles que el pensamiento y, con mayor precisión,

la crítica, pueda derrocar por sí misma el estado humano de enajenación que además, es de suyo una enajenación absolutamente material.

Marx es en este sentido aún más radical. Entiende perfectamente que el estado de cosas y su grado efectivo de enajenación exigen una acción todavía más radical que la simple y subjetiva crítica filosófica. Sobre la base del nuevo postulado filosófico, de que somos los sujetos humanos los que frente a condiciones de vida previamente realizadas, tendemos a desarrollar —dentro de ciertos límites y condiciones— nuestra circunstancia de vida y, en lo fundamental, a trans-formarla. Marx descubre el quid, por decirlo de algún modo, de la verdadera tarea de la crítica filosófica. La superación de la filosofía por medio de su realización es el paradigma abierto por Marx y el objetivo de toda crítica. La pregunta por el fundamento del nexo, aparentemente casual, entre la realidad y la filosofía alemanas, ilumina el curso del programa filosófico marxiano. El proyecto marxiano de filosofía y de crítica no es pueril; y tampoco es inocente. A nuestro filósofo se le presenta con una diafanidad absoluta, que el conjunto de la filosofía moderna previa es incapaz, tanto epistémica como metodológicamente, de alzarse de modo crítico en contra de la objetividad y de la lógica material desarrollada por el mismo modo de producción capitalista. La misma filosofía de la juventud neohegeliana es un caso que expresa esa dificultad intrínseca a la forma de construcción filosófica moderna.

El idealismo y el empirismo son las dos formas de conciencia que el propio capital ha desarrollado en torno a sí mismo. La forma de realización civilizatoria capitalista es su cuna, su determinación básica y su límite. El conjunto de las

ideas, los conceptos y las representaciones son un producto y, como sistemas, son una producción que existe y se despliega a la par que la misma producción material. Esta actividad productivo-espiritual, en principio se encuentra vinculada sin mediación con la propia práctica y actividad productivo-material. Si esta última genera como órgano suyo una conciencia con la cual pueda existir y desplegarse en concordancia; y si esta vinculación entre el ser real de los sujetos y su conciencia aparece o se presenta en el elemento de la intermediación, estas formas ideológicas son el único criterio para entender y descifrar el sentido oculto y efectivo de toda su realidad.

El problema es mayúsculo si le prestamos atención. Marx habla metafóricamente de esta relación interna entre el comercio material de los sujetos y su actividad espiritual y consciente, definida en términos del lenguaje de la vida real. Efectivamente, la conciencia de los sujetos sociales decanta la mayor diversidad de posturas filosóficas acerca de una misma situación dada. Para Marx es claro que la conciencia social, es decir aquella que los sujetos sociales tienen de sí, del mundo y de sus inextricables relaciones, o es una conciencia idealista o es una conciencia empirista. Ambas formas de conciencia están absolutamente sancionadas por el modo de ser de la misma realidad. Esto se debe a que todas las formas de realización de la práctica material confirman una y otra vez, que tal y como es el mundo y tal y como es la conciencia sobre él, es la forma última y real. No sólo la práctica material confirma y vuelve coherente su práctica con su conciencia, sino además, esta misma conciencia servil garantiza la reproducción del estado de cosas existente. De este modo, emerge la necesidad filosófica de

recusar taxativamente el estado de cosas presente de la filosofía misma, pues ella es un momento más e imprescindible de la realización de una apologética a favor del capital.

La crítica, esta operación epistemológica que para los mismos neohegelianos es un acto de liberación, deviene en las condiciones de su carencia irrestricta de conciencia acerca de su nexos con la realidad, en una apología del estado de enajenación y degradación humanas. Las filosofías modernas precedentes, incluso el conjunto de la herencia filosófica alemana, justo por el lugar que ocupan en los procesos particulares de despliegue del mismo modo de producción capitalista, están obstaculizadas de modo estructural para pensar una alternativa histórica y objetiva a la forma de realización civilizatoria capitalista. La superación de la filosofía presente en el programa filosófico marxiano comporta la convicción de que, ninguna de las filosofías previas es óptima para la revolución radical que se persigue realizar. Para la revolución comunista se necesita algo más que una intención crítica o una voluntad epistemológica de interpretación analítica de lo real. En cambio, es menester conquistar un saber que sólo es posible como realización efectiva y orgánica de las necesidades más acuciantes de un grupo de la sociedad. Y éste está llamado objetivamente a abolir de manera positiva, no sólo el orden de sojuzgamiento existente, sino en esencia, todas las formas bajo las cuales se han re-distribuido las formas de explotación social. La definición de Marx es sencilla, pero muy clara en sus términos. Si la conciencia es el ser consciente, y si la subjetividad humana y social se identifica con su proceso de vida real, es decir, material, así pues, la conciencia no puede ser otra cosa más

que su actividad material, su proceso de vida humano y real devenido conciencia real y, por lo tanto, un proceso que no puede tampoco realizarse si no es expuesto en sus términos esenciales (Engels y Marx, *op.cit.* pp.25-26).

El proceso práctico revolucionario también comporta un momento crítico-epistemológico esencial. Como veremos más en detalle a continuación, Marx no es ningún filósofo que eche en saco roto el papel específico y central del saber y del conocimiento. Para nuestro filósofo, el pensamiento y el saber tienen que aspirar a la realidad, a ser un pensar y un saber real; simplemente, ni el saber ni la conciencia son los que determinan la vida práctica humana. El saber real también es un momento esencial del proceso humano y práctico de determinación de su vida real y de su despliegue y, por eso mismo, resulta tan importante para la lucha revolucionaria saber y exponer la interrelación orgánica entre el saber, las formas sistemáticas de la conciencia y el proceso de vida real. Las ciencias, por ejemplo la economía política o las filosofías, como lo son el idealismo y el empirismo, son también formas ideológicas. Formas bajo las cuales los sujetos humanos realizan la práctica de su conciencia y vuelven conscientes su práctica para sí. En suma, figuras del saber bajo las cuales los sujetos humanos cobramos conciencia de nuestros problemas fundamentales, y apuntamos tendencialmente a elaborarlos de modo sintético para resolverlos. Y justo por eso mismo, aunque estas ciencias o estos sistemas de filosofía consignen en su interior la realización de un estado de cosas dado, no pueden ser desechadas como formas concienenciales falsas. La ideología es cualquier cosa, menos una falsa conciencia. Todo lo contrario. Marx reconoce cuán fundamental es retomar los aspectos del desarrollo de la totalidad

humana real, que esas formas conciencales postulan de manera efectiva y, a partir de ahí, remontarlas. Que dichas formas no sean suficientes o aptas para una práctica revolucionaria se debe, en parte, a que simplemente no pueden dar cuenta del proceso humano de vida real como un acto de totalización de la vida social. Esto porque son formas conciencales que se hipostasian y se presentan con la arrogancia de ser el todo del sistema del saber. Y por cuanto en su fijación con respecto al despliegue humano efectivo y de la verdad radica su existencia en parte y, por ende, su falsedad (Engels y Marx, *op.cit.* p.26).

El concepto de crítica elaborado por Marx parte de la premisa del sujeto humano práctico e histórico, real y viviente, y de la conciencia como el ser consciente de este sujeto. A diferencia de la filosofía clásica alemana, que enlaza su tarea de búsqueda de lo incondicionado con el objeto humano de la libertad y la liberación, y pone a esta última como un acto del sujeto humano y su fundamento incondicionado, la filosofía de la praxis de Marx, y su nuevo concepto de crítica, sostienen la necesidad de establecer como punto de partida las condiciones históricas del proceso humano de totalización de lo real.

Tal y como lo expresó en la Introducción del 43 —quizá con un resabio de la filosofía de Pico della Mirandola— el fundamento o la determinación de existencia del sujeto humano es la actividad social del sujeto humano mismo. En la Ideología repite una vez más que esa condición que la crítica busca incesantemente, por lo cual la crítica es siempre un saber que está a la caza de lo real, es el sujeto humano mismo y su realización total. El objeto de la crítica es esta vida humana real, expuesta bajo la forma de su proceso de totalización

histórica y humana. Sólo de este modo la historia humana deja de ser una colección de hechos, o una positividad muerta. Y de tal suerte, el sujeto humano deja de ser una sublimación fantasmática, un resultado del acoso de la fantasía y la obsesión paroxística de la filosofía idealista alemana. Es en el texto de la Ideología alemana donde, por primera vez, Marx sostiene de manera clara que la teoría de la historia, es decir, la ciencia positiva y real es, en suma, la crítica. Para Marx, ciencia es igual a crítica. Y la crítica es la exposición de la vida práctica humana, del proceso práctico de desarrollo de la humanidad, pero en su des-
envolvimiento y realización total. Y por tanto, un acto condicionado que apunta hacia la liberación del fundamento y la determinación de la vida social:

Y este modo de considerar las cosas no es algo incondicional. Parte de las condiciones reales y no las pierde de vista ni por un momento. Sus condiciones son los hombres, pero no vistos y plasmados a través de la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos [...] Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir (Engels y Marx, *op.cit.*, p.27).

4. La crítica como teoría revolucionaria y materialista de la historia

Es necesario tener siempre en mente que la Ideología alemana está compuesta en una clave no sólo antineohegeliana, sino en lo fundamental, en un tono profundamente crítico hacia la propia filosofía de Feuerbach. La crítica de la filosofía neohegeliana fue el tema central de la Sagrada familia, texto del cual no nos serviremos en esta ocasión, como en realidad ninguno de los marxistas lo

hace. Y aunque en el texto dedicado a la crítica roedora de los ratones está, una y otra vez, con el mazo dando sobre la intelectualidad neohegeliana, este texto presenta esencialmente su descolocación con respecto a la filosofía de Feuerbach. Ahora bien, no es necesario introducirnos en los fragmentos dedicados por la crítica marxiana al materialismo del autor de La esencia del cristianismo, debido a que esto lo podremos hacer a continuación en nuestra revisión del concepto de crítica en las 11 Tesis ad Feuerbach.

Hagamos una revisión letra por letra de las tesis que nos interesan para elaborar el concepto de crítica en nuestro filósofo.

La tesis 1 desarrolla una profunda crítica en torno a las dos posiciones filosóficas explicativas de lo real en la modernidad capitalista. Marx no es un metafísico y, por lo mismo, para él la realidad no es un modo de existencia sin más. Hemos estudiado cómo la nueva posición filosófica marxiana tiene su determinación fundamental en la actividad viva, real y productiva de los sujetos humanos que cobran y realizan relaciones entre sí, y que en este proceso de vida real luchan por ampliar, intensificar, universalizar, en suma, liberar sus condiciones de vida.

Así pues, tanto el materialismo como el idealismo analizados en esta tesis, no son las filosofías que versan sobre una realidad aparentemente indeterminada. Al contrario, tanto el materialismo tradicional como el idealismo comportan el sistema del saber o la conciencia que las diferentes modalidades de la revolución capitalista tienen de sí. Pero son también la conciencia de una forma de existencia

tranquila que el capital tiene acerca de sí y su reproducción. Marx considera que una labor crítica esencial es exponer los límites metodológicos que impiden estructuralmente a estos dos sistemas filosóficos ser el espíritu crítico de la revolución comunista. Adelantándonos un poco al cierre de la primera tesis, Marx tiene la convicción de que ambas filosofías son también posiciones localizadas en el interior de dos teorías de la revolución contrapuestas entre sí y, sin embargo, absolutamente incapaces de comprender la significación de una práctica crítico-revolucionaria contra-empírica y, como consecuencia, contra-capitalista.

Lo primero que hay que hacer notar es la adjetivación que Marx da a la primera filosofía de la que trata. Estamos frente a un materialismo tradicional. Para Marx un materialismo tradicional refiere a una filosofía materialista carente de toda crítica y subordinada al actual estado social de cosas. Esta descripción del tipo de materialismo del que Marx nos está hablando, manifiesta un programa filosófico tácito en la redacción de toda la primera tesis. Marx ex-pone la carencia fundamental —der Hauptmangel— del materialismo tradicional, sobre la base de un materialismo con una diferencia específica. La filosofía de Marx no es un materialismo tradicional, al contrario, es un materialismo que va contra la figura efectiva de la empiria, pero también del modo de conocer la realidad existente.

Enmarcada dentro del proyecto de superación de la filosofía por medio de su realización, la nota específica de esta filosofía contra-empírica es que se trata de un materialismo crítico-revolucionario. Esta idea que acabamos de esbozar es confirmada por el propio modo en que Marx empieza el desarrollo de su exposición. Esta tesis nos habla de que Marx está elaborando la crítica de los dos

sistemas de filosofía de la modernidad capitalista, desde la descolocación de su propia filosofía materialista crítico-revolucionaria. La redacción de estos aforismos, síntesis de imágenes dialécticas sobre el proceso humano de totalización de lo real, es absolutamente impecable. Cada palabra está pensada con una exactitud y una perfección epistémico-metodológica sin parangón.

¿Cuál es esta Hauptmangel, esta deficiencia o carencia que define al materialismo tradicional? Pues que la objetividad, la Gegenstand, es decir, la determinación definitoria de la realidad y de la materialidad, es reducida en su captación a la figura del Objekt, que sólo puede ser comprendida como objeto de la intuición sensible.

Entendamos muy bien y en principio este párrafo. La exposición marxiana, desde la descolocación materialista crítico-revolucionaria que resulta de la elucidación de la Hauptmangel del materialismo tradicional, no proviene de una voluntad epistemológica que quisiera remitir a la filosofía mecanicista, a la conciencia de un simple error de perspectiva o de cálculo. Marx no dice algo tan absurdo como que ¡el materialismo es tradicional porque ve a la objetividad como objeto de la intuición sensible, cuando lo que debería de hacer es verla como una materialidad en el sentido de la Gegenstand! La postura de Marx no es ésta en absoluto. Él comienza refiriéndose a que la Gegenstand sólo es captada, es decir, sólo es objeto de la intuición sensible y, además, que para el materialismo tradicional sólo como intuición sensible puede ser la realidad de la materialidad. Por tanto, el materialismo obsecuente falla al hipostasiar y fijar uno de los aspectos de lo real, y pasarlo como la esencia misma de la realidad total.

Este es el primer aspecto negativo que enuncia este párrafo de la tesis 1 ad Feuerbach; veamos ahora su otro aspecto: su lado positivo. El materialismo tradicional sólo puede captar la Gegenstand como Objekt, es decir, como objeto de la intuición sensible. Pero, ¿qué entiende Marx por Gegenstand?

Gegen es un adjetivo alemán que hace referencia a lo opuesto, a la oposición, a aquello que está en contra, y stand refiere a la posición, a lo puesto por. La semántica deconstructiva de Gegenstand remite a lo que es oposición puesta ahí por y en contra de. Y esta oposición puesta ahí por y en contra de sólo puede existir en el elemento de una relación. La relación que completa su sentido en la oposición puesta ahí por y en contra de, no puede ser otra más que su vinculación interna y orgánica con un sujeto. La Gegenstand es oposición puesta ahí por y en contra de, que vive en la unidad de la mediación y la inmediatez con el sujeto. Esta es una conceptualización muy distinta a la obsecuente definición del materialismo tradicional.

La primera tesis sobre Feuerbach inicia con el abordaje de los dos sistemas del saber que tiene sobre sí la modernidad capitalista. Pero sobre todo, este abordaje designa en la tematización de Marx, las dos consideraciones que tanto materialismo como idealismo tienen acerca de qué es lo real mismo. La Gegenstand definida en términos de una oposición puesta ahí por y en contra de, refiere a la existencia de un sujeto que se realiza exclusivamente en una vinculación interna y mediada con una naturaleza real, viva y exterior. Lo que comporta que la objetividad de lo humano cobra realidad en tanto que la naturaleza, como cosa para sí y opuesta, es también y por medio de su

subjetivación un sentido para él. El sujeto humano natural es un ser activo, que sólo en su objetivación realiza para sí el sentido opuestamente interno de la cosa. Esta oposición puesta ahí y en contra, a su vez, alcanza su realización más perfecta en cuanto que en la unidad de la mediación y la inmediatez, y por la actividad subjetiva, el gegen es flexibilizado para adquirir y conquistar una forma, un sentido para lo humano.

El materialismo tradicional explora su vinculación con la empiria existente sólo por medio de su captación, o lo que es lo mismo, por vía de la re-presentación. Para este materialismo captación es re-presentación. En la perspectiva de Marx, toda epistemología también comporta en su interior una ontología del ser social. El lenguaje aún conserva la verdad del modo en que en un principio eran nombradas las cosas y sus relaciones. Re-presentar es la operación epistemológica que retrotrae a la conciencia el objeto dado al sujeto como presencia. Desde la perspectiva de la re-presentación, la realidad, la materialidad y la objetividad de lo real son una presencia dada y preexistente al margen del sujeto humano; es una cosa o una facticidad que para el sujeto es sólo algo presente, pero no una existencia en relación. En cambio, Marx declara que la esencialidad de lo real como Gegenstand define que la realidad es, en primer lugar, un obstáculo, un sentido cuya esencia clausurada y ocluida es la fuerza de una oposición. Y a la vez la oposición de una fuerza que sólo puede des-entrañar el sujeto humano cuando pone en obra su vida y la determina como una activación de su libertad total. La materialidad definida a la manera de una oposición puesta ahí por y en contra de, es al unísono un obstáculo y la imposición de una tarea: la

liberación del dominio despótico de la objetividad. El retorno o la conquista sin precedentes de una unidad absoluta sólo es viable en la unidad de la mediación y la inmediatez, en la lucha histórica por la fluidificación del ser social.

Marx continúa con su crítica a los dos sistemas filosóficos de la modernidad capitalista. La obsecuencia del materialismo tradicional se vincula con su error teórico-metodológico de no exponer la relación activa y mediada entre el sujeto y la objetividad de lo real. En no comprender que la objetividad en su ser de otro modo es objetivación, actividad práctica humana, subsunción de la determinación natural propia de la especie humana y liberación del fundamento de la vida social.

El aspecto de esta actividad humana de organización, elaboración, fluidificación y liberación de la realidad objetiva fue captado exclusivamente por el idealismo. Este párrafo de la tesis 1 contiene en su interior la crítica a la filosofía y a la dialéctica hegeliana en general que hemos explicado páginas atrás.

Así, la crítica que hace Marx del idealismo recae en el énfasis abstracto e hipostasiado de la actividad subjetiva que fluidifica la existencia enajenada de la realidad. Y, al mismo tiempo, en el cariz apologético que contiene el idealismo al consignar la actividad humana como una acción del espíritu abstracto que, en la fantasía autocomplaciente, que cree superar la antinomia entre el espíritu y la sensibilidad, no hace otra cosa que dejar a la objetividad a su propio despliegue y reproducción (Marx, 2011, p.111).

Ahora bien, la cuestión —die Frage— de la objetividad del pensamiento es, desde la filosofía de la praxis de Marx, la cuestión de la crítica. La segunda tesis

es la única definición exacta, sin rodeos, la única más clara definición de crítica dada por el propio Marx.

Apuntemos primero que la postura de Marx es taxativa al respecto: frente a toda la ortodoxia de la filosofía en general, y más precisamente de la filosofía clásica alemana, la verdad y la objetividad del pensamiento no son un asunto dilucidable en la inmanencia hipostasiada del pensamiento abstracto, de la pura teoría. Debemos prestar atención a la redacción del texto de la segunda tesis. Una vez más, Marx nos está hablando desde el punto de la descolocación, en este sentido, desde el programa comunista y revolucionario de superación de la filosofía por medio de su realización.

Marx utiliza en alemán un adjetivo que nos remite sin rodeos a su concepto de objetividad expuesto en su tesis previa. Nuestro autor habla de si se le puede atribuir, o si le corresponde una *Gegenständliche Wahrheit*, esto es, una verdad objetiva al saber. El saber, el pensamiento, no existen de modo inmanente, o sea de modo abstracto y como causa de su propio desenvolvimiento. El saber, para ser real, objetivo y verdadero, no sale de sí para ir acuciante hacia la realidad que lo espera en otra dimensión del ser de lo real. El adjetivo refiere a que es el mismo saber el que emerge de la actividad propia de la relación orgánica e interna entre el sujeto y la oposición puesta ahí por y en contra de, es decir, de la objetividad:

La cuestión de si al pensamiento humano le corresponder una verdad objetiva — *gegenständliche Wahrheit*— no es una cuestión de la teoría sino una cuestión práctica. En la praxis debe el hombre demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento [...] (Marx, 2011, p.112).

Que la cuestión de la verdad del saber no está en el interior de la elaboración teórica misma, sino que su criterio de verdad se halla en vinculación interna con la práctica, es algo que el propio Marx ha destacado particularmente en el texto de la Ideología alemana. La crítica, la ciencia real y positiva o la crítica entendida como teoría revolucionaria y materialista de la historia y, por ende, de la revolución comunista, no tienen un fundamento arbitrario, sustentado en un prurito dogmático de unos fabuladores de historias (Engels y Marx, 1979, p.19). La práctica deviene en el criterio de verdad para la teoría sólo cuando la teoría misma es un elemento constitutivo, el órgano interior que nace de la vida práctica y vuelve consciente el des-envolvimiento del proceso de vida real. El saber crítico-real lo es de la tendencia fundamental, de la dirección posible del despliegue totalizador de la práctica humana (*Ibidem*, p.27). La verdad del saber, o el movimiento por el cual deviene el conocimiento en un saber real, nace de la exposición de la tendencia central del propio proceso práctico de realización humana. El saber sólo puede conquistar para sí la objetividad, su poder para fluidificar la terca opacidad de lo real, si es capaz de elaborar y sintetizar en una tarea o en un programa práctico la tendencia trans-formadora de lo real. Su poder no es una inherencia hipostasiada en la que reside su esencia, sino que su facultad es una conquista que pone en obra la ex-posición del proceso humano de vida real desde el punto de vista de la totalidad y la totalización y, por ende, la inflexión histórica de su transformación total (Marx, 2011, p.112).

La tesis VIII ad Feuerbach es un corolario de la tesis II. Ninguno de los dos sistemas del saber que hacen consciente, hasta cierto punto, la realidad de la

modernidad capitalista pueden rebasar los límites teórico-prácticos de su realización. Los límites sólo son superables si se argumenta la perentoriedad de una trans-formación de los fundamentos mismos de la filosofía como práctica: es necesario superarla.

5. La crítica como categoría sintética de la teoría materialista de la historia humana y de su liberación

El concepto de crítica marxiano nace, en su filosofía, en el interior del debate entre Kant y Hegel. Este debate no podemos exponerlo aquí, pues es objeto de un estudio completo que aquí es imposible desarrollar. Enfrentado a Hegel, Marx toma partido por Kant en el sentido de argumentar en contra de que las formas puras a priori del entendimiento tengan un uso trascendental. En contra de la hipertrofia de la razón que Hegel despliega, donde es la crítica misma la que cancela la enajenación y el poder para sí de la naturaleza, Marx retoma de Kant que el entendimiento en su uso crítico tiene que autolimitarse, pues la antinomia, la contradicción es material, y por más que se añada una conciencia crítica a la oposición, ésta seguirá existiendo.

Pero, al mismo tiempo, Marx toma partido por Hegel contra la idea de que la crítica se limite a ser una metodología de cómo conducir el uso de las formas puras a priori. El saber tiene que ser ya su aspiración a la realidad y ser, por tanto, la ciencia misma que demuestra su poder como saber real. La razón no es una guía de la actividad humana real. Pensar eso es considerar que la razón preexiste al proceso de realización de la vida humana histórica; que es algo así como un

catálogo de las re-presentaciones necesarias y útiles para la vida social. En cambio, la aparente hipostatización de las formas lógicas y del conjunto del saber es disuelta en sus propios términos, cuando el saber expone su nacimiento en la práctica humana efectiva y su proceso de realización, como el ser consciente del verdadero proceso de vida humana real.

Toda vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la praxis humana y en la comprensión racional de esta praxis (Marx, 2011, p. 118).

Hasta aquí hemos recorrido los textos en que Marx se afanó por elaborar una crítica del conjunto de la filosofía moderna, en lo fundamental, y bajo la forma de una crítica a la filosofía y a la dialéctica hegeliana en general. La crítica que Marx desarrolla en el año de 1847 en que redacta en un cuadernillo de quehaceres domésticos las 11 Tesis ad Feuerbach, sólo será continuada hasta el año de 1857, cuando Marx vuelca su crítica sobre Hegel.

Aunque hemos considerado la segunda tesis sobre Feuerbach como la definición más clara que Marx desarrolló acerca de la crítica, el apartado dedicado al Método de la economía política de la Introducción a la crítica de la economía política del año 57, tiene que ser estudiado con la misma clave que todos los textos anteriores, pues añade elementos esenciales en la exposición de nuestro concepto central.

Marx comienza su tematización crítica afirmando que, tal y como es la realidad para el pensamiento humano, parece cierto y correcto metodológicamente partir de lo real y lo concreto. Lo real concreto y aparente es el punto de partida y el fundamento, o la facticidad, como el ser del pensamiento. Ahora bien, Marx

sostiene que esta apariencia que se presenta como el supuesto metodológico del pensar tiene que ser puesta en cuestión, criticada y superada.

Marx ubica esta aseveración del pensar en un primer momento: en el momento de la re-presentación. Sólo en el elemento de la re-presentación, el conocimiento puede consignar que el punto de partida sea lo real y concreto, tal y como éstos se presentan al pensamiento. Marx piensa que la re-presentación es este primer nivel, todavía acrítico, de la conciencia ordinaria en que la realidad y lo concreto son tenidos como esta presencia que es traída a la conciencia. Pero la re-presentación de lo real y lo concreto no es lo concreto mismo del pensamiento. De aquí Marx se dirige a la refutación del momento inicial, pues lo real y lo concreto no pueden ser nunca el punto de partida para el saber real (Marx, 2008, p.300).

Si partimos de la re-presentación de lo concreto tendremos una totalidad sin elaborar, carente de organización y, por ello, sin mucho sentido. Pero el proceso del entendimiento no se detiene en la re-presentación, sino que siempre acucia a saber más, a encontrar las relaciones que contiene en su interior y que comporta. El conocimiento necesita precisar esta primera totalidad concreta y caótica que tiene como presencia en la representación. Para precisar su objeto el saber necesita analizar. Analizar es separar. Separar es abstraer una parte de ese todo caótico, y su operación consiste en la abstracción de una parte, y, por un momento, postular esa parte como el todo. La re-presentación es ya un momento de la conciencia, y en su analítica se abstraen y se desbrozan parte por parte sus contenidos concieniciales más simples.

Si en el proceso de análisis fue abstraída parte por parte la re-presentación inicial que era tomada como el todo real, concreto y su verdad, y aquéllas a su vez fueron postuladas relativamente como el todo en su propio acto de conocimiento particular, ahora es necesario emprender el viaje de retorno. Por vía de su síntesis volveremos al objeto inicial; mas ya no estaremos en posesión de una mera re-presentación caótica. Ahora habremos elaborado sintéticamente una totalidad internamente vinculada en una forma relacional con sus determinaciones centrales.

El punto de partida es, en efecto, lo real concreto. Para la intuición y la re-presentación la verdad se presenta en esa realidad de la concreción y en la misma concreción de la realidad sensible. Pero tan pronto la actividad del saber deja de ser un mero re-presentar, comienza a ser una producción analítica y abstractiva que elabora los conceptos de determinaciones reales. Lo concreto deja de ser el momento inicial y pasa a ser, en toda realidad, el resultado del pensamiento. Lo concreto es un producto, un resultado de la facultad sintética del saber, que elabora en su interior lo uno en lo múltiple de las determinaciones, y, por ende, una unidad de la unidad y las diferencias.

Marx argumenta que esta analítica hace abstracción de las partes en el interior de la re-presentación, elaborándolas y organizándolas como conceptos. Estos conceptos son, en su realidad, determinaciones que re-producen modos de ser del proceso de vida real. Por medio de la facultad sintética, que es el segundo camino de la producción epistemológica, la síntesis de los conceptos, de las

determinaciones, permite re-producir —no re-presentar— el proceso de vida real de la totalidad concreta, pero ahora, en términos del pensamiento.

Con una coherencia absoluta respecto a todo su trabajo teórico previo, y particularmente hacia las Tesis ad Feuerbach, Marx recusa al materialismo tradicional, al empirismo, tras negar que la realidad concreta de la cual se parte en la re-presentación, sea la realidad de lo concreto que críticamente se busca realizar en términos del pensamiento. Marx también efectúa una recusación del idealismo, y específicamente de Hegel, tras exponer la realización ilusoria de lo real concreto mismo como acto de producción por parte del pensamiento. El método crítico, la posición crítica de Marx es el camino por el cual el saber sólo se realiza en su ascensión de lo abstracto a lo concreto. Este proceso de vida del saber real no parte de lo concreto mismo. La facultad sintética de la razón, que se eleva de lo abstracto a lo concreto, es una operación crítico-epistemológica que se realiza siempre en el elemento de la mediación con lo real, pero en el terreno del saber mismo:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento [...] el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual Pero esto no es de ninguna manera el proceso de formación de lo concreto mismo (Marx, 2008, p.301).

Es interesante destacar la interioridad esencial de todo el proceso de realización crítico-epistemológica del saber. El momento inicial sólo puede captar la realidad concreta y su concreción real bajo la forma de un objeto ajeno a la actividad humana práctica en la re-presentación, y, por ende, como presencia que la intuición retrotrae a la conciencia. La facultad sintética, en cambio, pone su realidad en un acto de reapropiación, no de la realidad o de lo concreto en su abstracción, sino del proceso o del estar naciendo de la existencia de ese concreto real. El saber, para ser real, y así mismo, una ex-posición crítica, sólo puede serlo si ejerce su facultad sintética —su poder— para producir una vez más en el terreno del pensamiento —re-producir— el des-envolvimiento, o el estar naciendo de la realidad concreta. Lo concreto espiritual, que re-produce la facultad sintética de la razón, es la mediación del acto de nacimiento de una realidad como realidad concreta total. Y como tal, se realiza en el saber como acto de ex-posición de esa totalidad en su acto de nacimiento y en su desarrollo.

Marx mismo nos ilustra el método de la crítica en la Introducción del 57. En el apartado intitulado Eternización de relaciones de producción históricas, Producción y distribución en general, Marx desarrolla la exposición misma de la crítica. Toda vez que la economía-política moderna quiere abordar su propio objeto de estudio, es decir, la producción como toda forma de apropiación social, comienza por la re-presentación de su realidad efectiva en el mundo material. Una vez que ha terminado con la re-presentación de la producción pasa a la re-presentación de otra categoría de la economía, por ejemplo, el consumo, y así con cada una de las determinaciones generales de la producción en general. Ahora

bien, la economía-política no intenta desarrollar por vía del pensamiento cuál es la relación interna y orgánica entre cada una de estas abstracciones, y si lo hace, entonces sólo es capaz de vincularlas a través de un nexo meramente reflexivo (Marx, 2008, p.287).

El método de la crítica expuesto por Marx, una vez que ha volatilizado la representación en una determinación abstracta, vuelve sobre su propio camino y explica o ex-pone las relaciones internas y esenciales entre estas determinaciones. Cuando Marx habla de los conceptos como determinaciones, debemos entender que el concepto o la determinación son re-producciones en el pensamiento de modos de ser de lo real y su despliegue concreto. Marx ha elaborado el concepto o la determinación de la producción, y también ha hecho lo mismo con el consumo. Ahora corresponde a la facultad sintética de la razón exponer su vinculación interna, la mediación entre ambas determinaciones como reproducciones del modo mismo en que se ejecuta la realización de lo concreto real. La facultad sintética de la razón no vincula internamente a la producción y al consumo como determinaciones de lo real en el pensamiento. En un principio se presenta como si la facultad sintética lo hiciera por sí misma, pero su síntesis o el ejercicio de su poder para enlazar lo múltiple de las determinaciones en una totalidad concreta dada para el saber no es sujeto, sino la reproducción objetiva del acto mismo de nacimiento de la totalidad concreta. Otro modo de expresarlo es que la facultad sintética de la razón realiza su mediación con el propio proceso histórico-práctico, en la ex-posición del acto de nacimiento por el cual la realidad

humana social resulta, gracias a su acto de elaboración, en una realidad total: es un acto creativo, de liberación y de realización de la historia.

La escisión de las relaciones vivas, su osificación y anquilosamiento, que concluye en la fijación de realidades abstractas y ajenas, y, por ende, en la eternización de las relaciones de producción históricas, tiene su fundamento objetivo tanto en el modo como se hace presente lo real, como en el modo en que el saber se reduce a captar lo real. El método de la elevación de lo abstracto a lo concreto es la vía de la crítica, justo porque parte de la realidad objetiva como un acto de nacimiento de su existencia empírica y de su momento de realización más perfecto en la praxis humana real. La realización de su método es el acto de la crítica, a través del cual se consigna la re-producción de este mismo acto genético que comprende racionalmente, y para el que la crítica misma es un momento esencial de su realización. La crítica disuelve la oposición y la dureza ontológica de las determinaciones, que en efecto, en la realidad se presentan petrificadas, pero que sólo bajo la figura de una unidad crítico-revolucionaria pueden fluidificarse práctica y conscientemente, en tanto que acto de realización del saber y de liberación consciente.

Marx insiste en la naturaleza de la totalidad concreta que ex-pone el método de la crítica como una totalidad del pensamiento, o como una síntesis concreta en el terreno del pensamiento. Con profundo sentido kantiano, el concepto de crítica de Marx no es resultado de la actividad inmanente del concepto que se produce por un acto de autoposición al margen de su relación con lo real concreto, en mediación con la intuición y la re-presentación. En cambio, la crítica, es decir, la

ex-posición de la realidad como totalidad concreta en el pensamiento, es fruto de la actividad que la facultad sintética de la razón realiza en su elaboración y organización del material propio de las intuiciones y re-presentaciones, el cual es transformado en conceptos.

La facultad sintética de la razón realiza, en su mediación con lo real y en su propio elemento, la ejecución de un poder. Este poder es su capacidad crítica para producir una totalidad objetiva en el terreno del pensamiento. La facultad sintética de la razón es una fuerza productiva, una capacidad para producir, y, como tal, una fuerza de apropiación de lo real: es una facultad de juzgar. El sujeto humano real y efectivo, que desarrolla y despliega todas sus fuerzas genéricas en la apropiación y elaboración de lo real, y que sólo como despliegue y desenvolvimiento genérico de sus fuerzas, y de las de la sociedad, puede apropiarse de la realidad concreta misma, tiene su momento teórico y especulativo en la misma apropiación que el sujeto humano hace de sí mismo en su propio proceso de vida real y de apropiación, pero como tal también en el elemento de la conciencia.

Por un lado, el sujeto real, la sociedad, permanece en su independencia efectiva con respecto a la actividad por la cual el saber crítico se apropia lo real. Y, por el otro, la independencia del sujeto es mediada en su autonomía por la facultad sintética. Porque es el sujeto real, la sociedad efectiva, la que en su autonomía e independencia existe como premisa esencial para la re-presentación, y, por esa vía, para el método de elaboración de la crítica (Marx, 2008, p.302).

En contra de toda posible definición de la facultad sintética de la razón como una razón meramente subjetiva, Marx postula que las categorías, es decir, la elaboración conceptual del material empírico proporcionado por la intuición y la representación, son determinaciones de existencia, o formas de ser del proceso de vida real de una sociedad.

Para el método crítico de la ascensión de lo abstracto a lo concreto es esencial la distinción entre las categorías simples, y aquellas más complejas que componen al todo concreto en el pensamiento. En primer lugar, en la elevación de la facultad sintética se parte de lo más simple conocido hasta lo más complejo conocido y por conocer. En el acto de síntesis se llega, por ende, al momento más complejo de reproducción epistemológica del proceso concreto de vida real en la sociedad.

El proceso de nacimiento de lo concreto mismo tiene su formulación teórico-crítica, su ex-posición racional en la elevación de lo abstracto a lo concreto. Las categorías simples, como determinaciones conscientes de modos de ser de lo real, ex-ponen lo real concreto en un momento no desarrollado de sus relaciones reales. Sólo en una categoría más compleja, es decir, en una categoría que es concreta porque ex-pone la ontología del ser social bajo relaciones desarrolladas multilateralmente, puede la realidad concreta misma ser explorada por el saber en toda la omnilateralidad de su riqueza real. Pero así como lo real concreto mismo no puede nunca superar de modo absoluto su pasado, pues éste es un momento esencial e interior de su acto de nacimiento y de su proceso de vida real, tampoco es el caso que la categoría más compleja y concreta deja atrás y en el olvido a la

categoría más simple. La categoría concreta y más compleja lleva en su interior, y de manera subordinada, a la categoría más simple, tal y como en la realidad el origen de algo es su determinación, y la determinación la condición del modo de ser de su desarrollo.

¿Dónde se realiza la esencia del pensamiento? La nota específica del método de la crítica, del conocimiento como saber dialéctico y real, es que su interioridad esencial sólo se realiza cuando es la realización de la esencia misma de lo real. El sujeto humano real ha encontrado en sociedad que la vía de la elaboración de lo real es la única forma material y espiritual de formarse a sí mismo, es decir, de realizarse en y por mediación de la naturaleza una forma para sí y, por tanto, realizarse a sí mismo. De igual manera, el sujeto como sociedad, en la forma más alta de totalización de lo real, se fluidifica en el saber real superando la aparente, pero efectiva, abstracción de las partes: también la totalidad concreta en el pensamiento es fruto de la praxis material.

Ni la producción ni el consumo son inmediatamente dimensiones para la realización subjetiva. Es verdad que el sujeto no puede, ni ha podido, ni podrá realizarse al margen de su vida natural, como ente de la especie. Pero la mayor verdad es que la producción y el consumo, en tanto que círculo de la producción-consumo y forma de la realización social, ha sido uno de los más grandes frutos que la humanidad se ha dado a sí misma. La actividad de la crítica es igual. Su acto de liberación es exponer. La ex-posición es la posición que saca de su abstracción los momentos aislados y los sintetiza en su realidad para presentar el desarrollo mismo de la esencia. La exposición que saca de su abstracción los

elementos de lo real y reproduce la vida real y efectiva de la totalización concreta de lo real, es el acto de la crítica: la realización de la filosofía por medio de su superación.

II. Praxis humana y liberación

1. El concepto de trabajo enajenado y la libertad

La teoría marxiana de la totalización humana de lo real estaba ya anunciada en la analítica del trabajo enajenado de los Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Esta teoría explica al sujeto como un ser natural humano: el sujeto humano sólo puede existir en cuanto existe en relación interna con una naturaleza fuera de él. Esto significa que la objetividad de lo humano cobra realidad en tanto que la naturaleza, como cosa para sí, es también un sentido para él. El sujeto humano natural es un ser activo, que sólo en su objetivación realiza para sí el sentido interno de la cosa, la cual a su vez, alcanza su realización más perfecta en cuanto adquiere una forma, un sentido para lo humano. Y sólo en este proceso material y activo podemos devenir conscientes de la cosa. Así, devenir conscientes de la cosa en este proceso material es, fundamentalmente, un punto de llegada.

La totalización de lo real involucra al ser humano como sujeto humano natural y, por tanto objetivo, y a la producción del sentido humano de la cosa, es decir, de su ser para lo humano tanto en la conciencia como en la práctica. Y, como proceso, esa totalización es esencialmente un resultado: la historia, el acto por el cual el sujeto humano deviene un ser en el mundo, y éste es un mundo humanizado (Marx, 1962, p.117). La historia humana real es su estar naciendo de su existencia empírica. Como mera existencia empírica, la historia humana podría parecer algo menos que una simple capa maciza de hechos sin relación y, por lo tanto, una positividad muerta en sentido hegeliano. De modo que esta existencia

empírica sólo deviene real en su relación práctica, consciente y lograda, a través de la puesta en relación con su proceso de nacimiento (*Ibídem*, p.83).

El concepto de trabajo enajenado desarrolla como crítica esta puesta en relación entre la existencia empírica del obrero como ser laborioso, su proceso de pauperización, y el fundamento histórico de la enajenación como pérdida de la vida humana activa. (*Ibídem*, p.63). En este sentido, la crítica al trabajo enajenado apunta a exponer la relación interna entre dos cosas: el obrero como sujeto productor y la producción material como una producción humana (*Ibídem*, p.65). Y a descubrir el fundamento por el cual la producción del obrero no es conceptualizada como la actividad de un ser humano en cuanto ser genérico, como sujeto histórico-total.

La vida del ser humano sólo es posible en el elemento de la mediación dialéctica de la praxis social históricamente determinada. Para Marx, el sujeto natural humano es un ser genérico porque su comportamiento teórico-práctico se realiza esencialmente para sí (*Ibídem*, p.117.) Esto significa que la actividad productiva y el comportamiento humano tienen por objeto, como naturaleza y finalidad, a su sí mismo, como a su libertad. El sujeto humano sólo produce en cuanto ser libre. Pero la libertad es una conquista que sólo se realiza conscientemente en la mediación de la producción. El sujeto humano es un ser genérico en su práctica y en su conciencia porque la producción, que es su objeto, no le es exterior. La vida humana genérica se apropia su ser y el del mundo de modo práctico y consciente, por lo cual éstos tienen que ser pre-supuestos en su proceso de realización; empero, ambos son esencialmente resultados. Así, la vida

productiva-total de la especie —su carácter genérico— implica que lo universal no es nunca un punto de partida, sino un resultado, y que lo universal concreto nunca es al margen de lo particular, y viceversa.

El concepto de trabajo enajenado es, por lo tanto, la primera tematización marxiana del problema de la praxis social como totalización humana de lo real. Como crítica, apunta a la reivindicación del nexo interior entre el obrero y su producción en cuanto actividad humana social. Destruye la posición de la economía política inglesa, que se monta en la escisión entre obrero y producción humana, y opera sobre la base de esa exteriorización el ocultamiento de la enajenación humana. El concepto de trabajo enajenado estatuye las mediaciones internas que quiebran cualquier posibilidad de definir al sujeto humano como exterior a su producción, a la naturaleza y a su sí mismo.

En efecto, el proceso por el cual el objeto, producto de su trabajo, se le presenta como ajeno y dominándolo, no es sino la síntesis de su propia actividad como exterior, y que lo domina (Marx, 1962, p.63-65) Así, cuando el obrero no puede gozar su apropiación teórico-práctica de la naturaleza, y tampoco gozar del trabajo como su actividad esencial, el sujeto humano enajena su ser genérico. La producción no es un fin para sí. El fin es el sujeto humano que, como ser para sí, sólo por mediación de su manifestación objetiva se libera, no como individuo aislado, sino como género. De este modo, la enajenación humana de su género comporta la degradación de lo humano universal concreto al individuo abstracto, en el que se quiebra la vinculación interna con su sí mismo social:

En primer lugar, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, se presenta ante el hombre como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una *species*, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece solamente como medio de vida (*Ibíd.*, p.67-68).

El sujeto humano produce y re-produce su cualidad genérica en su actividad, en cuanto articulación interna entre su sí mismo y lo real. De ahí que la enajenación del trabajo corresponde a la degradación humana bajo la forma de una caída total. El extrañamiento de su objeto y de su actividad sintetiza el extrañamiento de su necesidad interior y de su necesidad de los otros. De su miseria y de la producción, no como fuente exterior de la vida, sino como fuente interior de la vida que se manifiesta: tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. (Engels y Marx, 1979, p. 19).

No nos interesa aquí la crítica de Marx al trabajo enajenado en la forma de su desarrollo conceptual, sino en su objeto final. El concepto de trabajo enajenado explica la interioridad entre la propiedad privada y el trabajo. O, dicho de otro modo, el trabajo enajenado es la existencia de ese movimiento, de su dinámica interna en su forma eminentemente conceptual. Pero el trabajo enajenado como hecho real e histórico, es decir, como trabajo en su modo capitalista de ser, no se funda a sí mismo; necesita la ex-posición de su fundamento (Marx, 1962, p.71). Es este concepto de desarrollo de la humanidad el corazón real de la teoría de la historia en Marx, aun con sus matices especulativos. Tenemos que desarrollarlo.

La crítica de juventud que Marx efectúa a la economía política inglesa está toda contenida en el manuscrito sobre el trabajo enajenado. En realidad, esta

crítica parte de la explicación del modo histórico en que se realiza la producción humana o, al menos, apunta tendencialmente a su descubrimiento. En el capital, el trabajo presenta una forma enajenada y deformadora del obrero, pero eso no obsta para que pueda ser llevada a la luz su interioridad con lo humano. El objeto de la producción no es únicamente un momento de la realización del valor, sino también la objetivación humana del obrero, la confirmación y el despliegue de sus fuerzas esenciales. El trabajo como actividad humana es algo más que la simple actividad lucrativa del trabajo como utilidad exterior. El sujeto humano como ser activo se funde con el trabajo. El trabajo es su actividad, y su actividad es su esencia. Las relaciones consigo mismo, a modo de representante social, con la sociedad y con la naturaleza, son algo más que el simple cálculo egoísta que encuentra en lo otro, sea sujeto u objeto, un simple medio de realización individual. El sujeto humano es un ser genérico y, siendo tal, se comporta hacia sí como hacia la naturaleza.

Localizado en el umbral de esta crítica a la economía política, Marx afirma que él ha asumido sus premisas, lo cual significa que habla en el lenguaje de la economía y de sus leyes (*Op.cit.*, 1962, p.62). La metáfora entre la economía y su lenguaje no es inocente. Marx ha aprendido de Wilhelm Von Humboldt que la totalidad de una comunidad también existe en el terreno del lenguaje. Que el lenguaje es la existencia de aquella en su modo lingüístico de ser. Marx es un filósofo consciente del papel fundamental de la ciencia en la explicación de lo real. Sabe, además, de la mediación entre el saber objetivo y lo real. Para Marx, hablar el lenguaje de la economía comporta que esta ciencia es la explicación efectiva,

verdadera, de un aspecto de lo real. Marx reconoce que la economía política destila un empirismo exacerbado y que, como tal, es el lenguaje de un aspecto de lo real-aparente. Esto significa que aunque la economía y su lenguaje representen una realidad apariencial, abstraída de su fundamento humano histórico, su lenguaje tiene que ser considerado con todo su contenido científico.

Marx ha heredado la conceptualización hegeliana del lenguaje. Para Hegel, el lenguaje es la primera manifestación de la universalidad del espíritu subjetivo. El lenguaje es la subjetivación o el campo donde se condensa la re-presentación de lo real. Como tal, el lenguaje constituye la reunión de lo múltiple de la realidad sensible en una unidad indiferenciada, pero concreta. El lenguaje es, para Hegel, la conciencia pragmática propia del empirismo. El empirismo no sólo es una doctrina filosófica, sino es la filosofía del sentido común de la vida. El lenguaje del empirismo es la conciencia que coincide con el saber de una vida práctico-utilitaria. En este sentido, el lenguaje es la generalización de la realidad como una cosa dada, independiente del sujeto humano. Es esta realidad dada y este sujeto vacío, pero lleno en el mero elemento de la re-presentación, hecho ciencia, vuelto ley. Marx recibe esta posición filosófica en torno al lenguaje de la ciencia empírica: este lenguaje es el método de la economía política. Unos años más tarde Marx sostendrá, en relación con esto, que la producción de las ideas está vinculada de modo inmediato con la vida práctica humana, entendida ésta en su cariz de vida utilitaria. El empirismo es este saber del sentido común que coincide con su particularidad pragmática. Es esta vida material en la que viven los sujetos humanos y sus relaciones objetivo-subjetivas aquello que en el terreno del

pensamiento se expresa como el lenguaje de la vida real (Engels y Marx, 1979, p.25-26).

2. Hegel, Marx y la praxis social

La crítica marxiana a la economía política y a Hegel, son formas de una misma asunción crítica necesaria para acceder al concepto mismo de desarrollo de la humanidad. El punto de vista de la economía-política inglesa es la del obrero en cuanto bestia de trabajo (Marx, 1962, p. 34) es decir, la de la existencia del obrero en cuanto sujeto físico (*Ibíd*em, p.64). La conclusión apologética del carácter trans-histórico del capital culmina en que el obrero sólo trabaja para vivir. Pero, en la medida en que más trabaja, se reproduce de manera ampliada el socavamiento de su base humana, que en cuanto sujeto físico del capital se le hace presente como un destino inexorable (*Ibíd*em, pp.38-39).

La economía política en tanto ciencia positiva opera una hipostatización de las condiciones humanas de la producción y toma al trabajador, en cuanto que sujeto, como un trabajador abstracto. Abstracto significa aquí como estando al margen de su condición humana. Para Marx, el sujeto humano se apropia su sí mismo en la producción de su objeto, desarrolla su sociabilidad y amplía las posibilidades de la naturaleza inorgánica y las suyas como sujeto natural, por medio de su humanización en la praxis social. Marx des-cubre con esta crítica la abstracción a la que la economía condena al obrero y, por la cual, las relaciones de explotación capitalistas pueden montarse en una metafísica que las cristaliza como relaciones eternas (*Ibíd*em, p.70). A su vez, esta crítica marxiana devela el

lado de la pauperización obrera en cuanto ser humano, y en cuanto representante del conjunto de la humanidad. Y esto es así porque el obrero es la realización más perfecta del carácter creador y productor de la riqueza social humana, que condensa sobre sí toda la producción social anterior, y también toda la explotación social anterior (*Ibídem*, p.71).

La necesidad de criticar por igual a la economía-política, y a Hegel, viene de la definición abstracta en que para ambos es presentada la existencia humana. La economía inglesa expresa como verdad que el trabajo es la fuente de todo valor y, como tal, la forma específica de la esencia humana. De acuerdo con Marx, Hegel adopta el punto de vista de la economía-política moderna (Marx, 1962, p.114), porque condensa el error y el acierto de la economía política, y agrega a lo anterior un doble error propio.

Hegel asume que el trabajo es la esencia humana, en cuanto concibe al trabajo de un modo unilateralmente positivo. Sabemos que para Hegel lo unilateral es lo falso. Por ello no logra conceptuar que el trabajo en el capitalismo es el movimiento por el cual el obrero deviene, en tanto que sujeto humano, un ser humano enajenado. Y, al mismo tiempo, al igual que la economía política, Hegel encierra al sujeto humano en un trabajo abstractamente espiritual, por donde el sujeto humano en cuanto mera autoconciencia, no como sujeto humano natural, vive y se regocija en la abstracción. El espíritu como pensamiento abstracto tiene como su exterioridad a la naturaleza. El sujeto humano en Hegel no es el sujeto natural, empírico de Kant y Marx: es la autoconciencia que se vive como subjetividad abstracta, el sujeto humano como predicado del espíritu. Tal y como

Marx lo plantea, la naturaleza es para Hegel la pérdida del sí mismo como espíritu, su ser objetividad —naturaleza— es su ser enajenado:

La enajenación que forma, por tanto, el verdadero interés de esta exteriorización y la abolición de ella, es la antítesis del en sí y del para sí, de la conciencia y la autoconciencia, del objeto y del sujeto, es decir, la antítesis del pensamiento abstracto y la realidad sensible o de la sensoriedad real, dentro del pensamiento mismo. Todas las demás antítesis y los demás movimientos de estas antítesis son solamente la apariencia, la envoltura, la forma exotérica de estas antítesis, las únicas interesantes, que forman el sentido de las otras antítesis profanas. [Para Hegel] no es el que la esencia humana se deshumanice, se objete en antítesis consigo misma, sino el que se objete a diferencia de y en contraposición con el pensamiento abstracto, lo que se considera como la esencia estatuida de la enajenación y la que se trata de superar (*Ibídem*, p.112).

Esto es fundamental, porque si la existencia real del sujeto es la abstracción, entonces Hegel mismo ha abandonado el ámbito de la mediación subjetivo-objetiva: el plano de la existencia dialéctica de lo real. El recorrido histórico que expone la ciencia de la experiencia de la conciencia es el camino de la objetivación-enajenación del sujeto humano y su actividad práctica real, pero esta objetivación es para Hegel una enajenación de la esencia discursiva del espíritu (*Ibídem*). La objetivación, identificada con la enajenación, no se define como mediación sujeto-objeto, conciencia-autoconciencia, pensamiento abstracto-realidad sensible, sino como sanción de su antítesis: la abstracción. Así pues, para Marx el concepto hegeliano de enajenación no es el movimiento objetivo por el cual la esencia humana —en el sentido de su ser natural productivo— se presenta como ajena a sí misma. La enajenación en Hegel es la propia objetivación, en cuanto ésta se realiza en antítesis y a diferencia del pensamiento abstracto. De ahí que la superación de la enajenación consiste en la cancelación de la

diferencia, o de la objetividad como origen de esa diferencia con respecto al espíritu abstracto (Marx, 1962, p.115).

El concepto de industria elaborado por la economía política inglesa, es un entronque exterior con el desarrollo de lo humano y, por ello, expresión del modo abstracto de la vida humana para esa ciencia. Es exterior en cuanto el obrero, el productor, sólo se hace de las suficientes fuerzas productivas en tanto y en cuanto le son útiles. Qué tenga que ver la industria con lo humano, es algo que esta teorización define en el término externo de lo útilmente aleatorio. El deslizamiento del trabajo enajenado que la teoría económica inglesa hace por debajo del trabajo en general —recordar que, en efecto, esta pareja no ex-pone más que dos aspectos de una misma realidad— no logra captar la relación directa entre el obrero y la producción (*Ibidem*, p.71).

La existencia de esta relación no es simple, en realidad es el resultado de un proceso de mediación objetivo-subjetivo. Que el obrero y la producción estén relacionados significa tanto como que aquél y la producción se relacionan ya mediadamente, porque el obrero es la pauta objetiva y universal de lo humano en su conjunto: la clase obrera es el crimen notorio de toda la sociedad (Marx, 1967, p.12). El interés en la liberación de su estado de sojuzgamiento se identifica objetivamente con el interés de la humanidad en su conjunto. El obrero condensa la expoliación total del género hacia sí y hacia la naturaleza. El obrero corporiza, por primera vez, el lado autoenajenado de la vida humanamente producida, —la arista inmanente de la enajenación— al mismo tiempo que la tarea autoimpuesta de la apropiación del conjunto de la humanidad en su seno (Marx, 1962, p.82). La

existencia enajenada del obrero y la tarea político-humana de su reapropiación coinciden con la emergencia de la conciencia del todo, como totalidad social, y de su génesis, como génesis social. Esto lleva a la conceptualización del carácter socialmente producido de toda la explotación del desarrollo social anterior, y de la recuperación, como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo pretérito (*Ibídem*, p.82).

Marx halla en Hegel el acierto de haber conceptualizado el proceso de autoproducción humana bajo la figura de un proceso histórico (*Ibídem*, p.113). Esto es lo central, el máximo interés en nuestro trabajo: el proceso de nacimiento de la totalidad, como el estar naciendo de su existencia empírica. Hegel, a diferencia de las teorías de Smith y Ricardo sobre el trabajo, supera esta conceptualización. Tal y como señala Marx, Hegel anuncia la emergencia universal de lo humano en el proceso mismo de trabajo, bajo las formas de su condición real. Es decir, en el contenido contradictorio de su proceso de autoproducción, al tiempo que en su tendiente superación. Lo anterior no obsta para que, bajo ciertas condiciones, particularmente bajo las circunstancias del Idealismo alemán, el trabajo genérico sea abstractamente espiritual, bajo la forma de la religión, del arte, de la filosofía política o de la filosofía (Marx, 1962, p. 88).

La industria moderna, forma sintética que elaboró en su interior el despliegue de toda la técnica anterior, es disociada de su vinculación externalista con el desarrollo humano, con la esencia humana misma. Sólo en relación con lo humano, como un proceso histórico de mediación entre el sujeto humano social y la naturaleza, la industria deviene una mediación con el desarrollo humano

universal. Marx es un filósofo adscrito al programa teórico-práctico del Absoluto. Él, al igual que Hegel, conoce la relación interna entre el desarrollo filosófico alemán y la desesperada situación histórica germana y, por tanto, la necesidad de la contradicción expresada en el conflicto y el viraje del Idealismo subjetivo al Idealismo objetivo (Rivadeo, 1989, p.35). Esta adscripción al programa filosófico del absoluto lo vincula a la dinámica filosófica-revolucionaria que la filosofía clásica alemana ha convertido en su problema toral: la superación de la noumenicidad de la totalidad (*Ibidem*, p.26). Hegel es la mayor expresión del avance en este proceso. Ha localizado el tema de la historia en el derrotero de la producción humana de lo real. Empero, ha fallado al hipostasiar a la razón, concibiéndola como la realización más perfecta de lo real. Esta hipertrofia de la razón es la compensación, en el terreno del espíritu, de la insuperabilidad del estado de cosas social (*Ibidem*, p.24). La tarea de la mediación de lo real y, por lo tanto, la de su dialéctica, ha sido eludida y cancelada.

El objetivo del programa filosófico de Marx —como heredero del programa del Absoluto— es exponer esta mediación como un proceso humano-social en que los individuos contraen entre sí estas relaciones sociales y políticas determinadas (Marx, 1979, p.25). La conciencia humana no es el fundamento de la vida, la vida es el fundamento de la conciencia. La conciencia es el ser consciente de la vida práctica de la sociedad humana (*Ibidem*, p.26). En este sentido, en la vía de la superación efectiva de la noumenicidad de la totalidad, se trata, para Marx, de exponer el proceso de vida real, no como el devenir de lo incondicionado, sino como el proceso de vida real, con condiciones. La condición central es la

mediación efectiva que opera en el desarrollo de la praxis humano-social, es decir, la liberación del fundamento histórico de la vida social, y el conocimiento no lo pierde ni por un momento de vista (*Ibídem*, p.27). El conocimiento, que sólo es posible en su relación con el despliegue de vida real, no puede arrogarse ninguna pretensión más allá de su estar existiendo en la mediación: conocer es estar a la caza de lo real.

El sujeto humano no se produce únicamente a sí, produce objetos y los instrumentos con que crea, a tono con una regla o medida que no es exterior a sí, como si la necesidad fuese la ley exterior que lo determinara ciegamente. No, más bien, el sujeto humano crea de acuerdo con la ley de una necesidad mediada, de una necesidad que ha devenido el principio interior de su propia actividad productiva. Si la actividad que se encuentra a la altura de lo humano es, en su abstracción, meramente espiritual, se da porque dentro de la enajenación, el elemento de lo humano, su vida genérica —el obrero— y su actividad práctica no se identifican. Porque en el interior de la enajenación, el trabajador y su actividad devienen hostiles el uno frente al otro. La realidad del trabajo enajenado como actividad no coincide con la esencia laboriosa, productiva y humana del obrero:

El hombre es un ser genérico, no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también, [...] en el sentido de que se comporta hacia sí mismo como hacia el género vivo y actual, como hacia un ente universal, y, por tanto, libre (Marx, 1962, p. 66).

La crítica que realiza Marx a la economía política es, de alguna manera, el reverso de su crítica a Hegel. Éste y los economistas ingleses captan al trabajo material como algo exterior a la actividad propia del desarrollo humano. Tal y

como Marx lo plantea en términos sarcásticos, la ciencia económica inglesa ha hecho un gran progreso al conceptualizar al trabajo como el motor interior de la producción. Pero de eso no se sigue que la economía haya logrado entender que la laboriosidad humana es la fuente del capital y de la propiedad privada, (*Op.cit.*, p.76) y en esa línea comprender al trabajo en su entronque con la naturaleza de lo humano. De igual modo, si bien Hegel alcanzó a señalar que la capacidad humana productiva es la nota totalizadora de la especie, eso no implicó que el trabajo pudiera ser pensado como el trabajo material, como la actividad práctica productiva (*Ibidem*, p.116).

3. Inmanencia y praxis social

Para la filosofía clásica alemana, la inmanencia remite a la esencia genérica del sujeto humano. Ese concepto de inmanencia se articula con el viraje histórico-filosófico de la modernidad, por el cual el ser es definido en términos de actividad humana, como hacer (Rivadeo, *op.cit.*, p.123). Pero este concepto de inmanencia, que reconfigura el ser como un hacer y, como consecuencia, supone la cuestión de la mediación sujeto-objeto, es concebido en la filosofía moderna en términos exclusivamente epistemológicos.

Entendido desde el punto de vista lógico-abstracto, el concepto de experiencia es definido y atravesado de modo irrestricto por la conceptualización inmanentista de lo real, (*Ibidem*, p.100). Es la manifestación hecha conciencia en el terreno de la filosofía moderna de la inmanencia desplegada y sin precedentes, propia del modo de producción capitalista (*Ibidem*, p.84-88). La inmanencia es una

categoría articuladora del conjunto de la producción filosófica en la modernidad, al tiempo que es una conceptualización en torno a la ciencia: es, fundamentalmente, la conciencia pensante de la forma real civilizatoria capitalista, en tanto forma de elaboración práctica y consciente del fundamento de la vida humana social (*Ibídem*, p.99-100). La inmanencia, definición de lo real desde la filosofía, deviene en la misma medida, una conceptualización de la realidad como totalización inmanente.

Kant formula su concepto de conocimiento en torno a una analítica de la inmanencia, cuyo modelo está desarrollado en la ciencia físico-matemática (*Ibídem*, p.137). La tematización kantiana de la inmanencia comienza con la distinción del cariz empírico natural del sujeto humano (*Ibídem*, p.150). La diferenciación entre una objetividad en general y una objetividad cognoscitiva expresa como principio esta posición.

Para Kant, la única objetividad que podemos hacer asequible a nosotros es la que podemos producir desde el conocimiento. Lo anterior no obsta para que el sujeto humano tenga que estar en relación empírica, material, sensible, con el ámbito de la objetividad en general, lo cual impide su cancelación por vía de su reducción al pensamiento. La realidad de nuestras estructuras lógicas puras, si bien se confirma como esencialmente formal, es al mismo tiempo objetiva porque produce al objeto de conocimiento; lo piensa y lo sintetiza según sus propias reglas construyendo para sí a la ciencia como un sistema (*Ibídem*, p.148-152). El fundamento kantiano en la ciencia física, como paradigma de construcción cognoscitiva de lo real, es presentado conscientemente por el filósofo alemán

como la esfera efectiva de la constitución objetiva del sujeto epistemológico y de su objeto. Establecer la limitación del sujeto cognoscente como un sujeto finito, y de su objetividad epistemológica como una realidad finita, tiene un significado peculiar: la apertura al infinito (*Ibídem*, p.175). La irreductibilidad de la objetividad en general al objeto cognoscitivo termina por dejarla varada en un plano de lo real más allá de nuestro modo de conocerlo. Esta es la dimensión nouménica de lo real, donde se encuentran tanto la realidad y la totalidad como materialidad (*Ibídem*, p.170). La única totalidad a la que accedemos en el terreno de la constitución subjetivo-objetiva de nuestra espontaneidad, es una totalidad de carácter plenamente formal. La interioridad apriorística de la subjetividad kantiana manifiesta la irrebasable realidad formal del sujeto kantiano. La totalidad queda en el interior del sujeto kantiano, en el marco de la idealidad trascendental de ésta como postulado. Es la posibilidad del uso empírico de la razón, pero ella misma no puede ser llevada a su uso fenoménico, como determinación empírica (*Ibídem*, p.176).

La filosofía clásica alemana desarrolla el concepto de inmanencia con el objeto de superar la noumenicidad, que clausura —hasta un cierto punto— la existencia de la totalidad a un plano exclusivamente formal. Sin embargo, ya Kant plantea la urgencia de la vinculación entre inmanencia y totalidad, la coincidencia entre el proceso productivo humano y la totalización de lo real, aunque su esbozo sea formal.

Hegel, al igual que Marx posteriormente, concibe que la realización de la totalidad choca con una contradicción objetiva más allá del postulado de la razón.

Al igual que Kant en su dialéctica trascendental, Hegel localiza la fuente de la contradicción en la enajenación de la autoconciencia. Su solución es superar esta enajenación que lleva a disolver la objetividad en la misma superación. Para Hegel, el único trabajo que no brota de su elemento conceptual para salirse de él mismo es el abstracto, por ello el trabajo material se halla en la esencia misma de la enajenación.

El concepto hegeliano de enajenación se vertebra en el núcleo mismo del problema que constituye la superación de la noumenicidad de lo real. La enajenación es la contraposición viva entre un pensamiento abstracto y una realidad sensible ajena, por lo mismo exterior al sujeto, a la autoconciencia (Marx, 1962, p.112). La esencialidad de la enajenación no consiste en la deshumanización del sentido humano del sujeto en el proceso mismo de su objetivación, o la pérdida de su mismidad como ser genérico en el elemento de su autoconfirmación. Todo lo opuesto, porque para Hegel la interioridad esencial de la enajenación, su sentido efectivo en el proceso de autoproducción de lo real, se estatuye en la esencia humana misma que se objetiva en contra-posición con el pensamiento abstracto.

La superación de la enajenación en Hegel remite a la revocación de la objetividad en cuanto tal; su recuperación y superación parten de una objetividad que reconoce en el saber su propia negatividad. Esta negatividad muestra en la indicación su momento positivo para la conciencia, que encuentra que su sí mismo al margen del sujeto es, en realidad, algo abstracto o carente de objetividad para

sí (*Ibídem*, p.118). La autoconciencia sabe que la objetividad al margen suyo no es sino la exteriorización de su sí mismo.

Si ponemos atención, veremos que el único proceso de mediación por el cual el saber puede arrogarse la cualidad de conocer algo que él mismo ha producido, junto con la apuesta por su objetividad y por la racionalidad de lo real, es un proceso fantasmático operado exclusivamente en la conciencia.

La originalidad de la teorización de la historia en Marx, constituye un verdadero salto en el campo de la racionalidad interna de la filosofía, al exponer un verdadero proceso de mediación entre el ámbito subjetivo y el terreno de la objetividad. En la historia, ambos devienen otra realidad en su mutua relación, fundamentalmente como una relación que apunta a la unidad de ambos términos en el seno de sus diferencias ontológicas propias y, como tal, a su mutua liberación social. Esto permite generar una teoría acerca de la totalización de lo real, cuyo elemento efectivo es el verdadero sujeto humano como ser genérico social, es decir, como sujeto para la totalidad. Esta operación sólo puede realizarse por medio de una efectiva dialéctica entre la subjetividad y la objetividad, que asume al concepto epistemológico de inmanencia superado por medio de su crítica, a través del concepto de praxis productiva o desarrollo histórico.

Para Marx, el sujeto real, corpóreo, produce y reproduce su existencia como género a través de la producción objetiva, es decir, de la producción de objetos. La capacidad para producir objetos, o que el sujeto sea en cuanto productor un

elaborador de la objetividad, no es una facultad subjetiva del sujeto; es una capacidad objetiva de su subjetividad. La subjetividad en su identidad es mera y simple subjetividad vacía, o lo que es lo mismo, la subjetividad idéntica a sí misma es pura idealidad. Es claro que si la subjetividad, en cuanto capacidad abstracta puede producir objetivamente, es porque ya la determinación objetiva, en cuanto productora de objetividad, reside en aquélla a manera de su determinación esencial. Marx es muy preciso al respecto, el sujeto puede elaborar la objetividad, es capaz de producir, porque a su vez la subjetividad misma es producida por objetos. A diferencia de Hegel, objetividad no se identifica con enajenación y, por lo tanto, la actividad objetiva del sujeto no equivale a una mera exteriorización o salida de un sujeto puro hacia una actividad empírico-productiva. Más bien, una mediación subjetivo-objetiva que al producir al objeto produce al sujeto y, por esa vía, cancela la marginalidad objetiva con respecto al sujeto, la elabora y la hace suya. Justo porque es su elaboración es que se la apropia, resultando un sujeto que supera su simple y abstracta idealidad, conquistando su misma objetividad a la manera de su cuerpo inorgánico. Este es el concepto de praxis social, o lo que confirma la dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo:

Si el hombre real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y redonda y que respira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza, estatuye su exteriorización como objetos ajenos, el estatuir no es sujeto; es la subjetividad de las fuerzas esenciales objetivas, cuya acción tiene necesariamente que ser por tanto, una acción objetiva. La esencia objetiva actúa objetivamente, y no actuaría objetivamente si lo objetivo no residiera en su determinación esencial. Crea, estatuye solamente objetos, porque ella es estatuida por objetos, porque es de por sí naturaleza. Por tanto, el acto de estatuir no se sale de su actividad pura para caer en una creación del objeto, sino que su producto objetivo no hace más que confirmar su actividad objetiva, su actividad como la actividad de un ente natural objetivo (Marx, 1962, p.116).

Para establecer la relación interna entre el concepto de inmanencia y el de praxis social, nos hace falta una mediación entre ambos. Tal y como hemos expuesto párrafos atrás, la epistemología refiere a una tematización en torno al conocimiento científico, modelo de saber desde el cual es posible avanzar en el proceso de fluidificación de la osificación presente en los modos de producir antiguos, de los cuales la metafísica es expresión totalizadora. Sin embargo, la epistemología de ninguna manera se presenta a sí misma como una renuncia al problema de la totalidad social por vía de un plegamiento reduccionista a la ciencia. La epistemología contemporánea es autocomplaciente, conformándose con ser una filosofía de la ciencia (Bunge, 1996, pp.83-86); pero la epistemología no es una filosofía de la ciencia (Rivadeo, *op.cit.*, pp.202-206). La inmanencia es el concepto matricial de una epistemología en sentido ampliado, es decir, de la epistemología como el concepto de crítica, que explica la necesidad de la mediación entre las formas lógicas del sujeto y lo real, para la ex-posición de la totalidad social desde el terreno mismo de la inmanencia (*Ibídem.*, pp.87- 88).

La crítica kantiana rompe con la hipóstasis racionalista del pensamiento debido a que revela su carácter inmediatamente universal. En la misma medida, recusa la posición empirista por la cual, la subjetividad y la empiria, al margen de su relación recíproca, producen efectos sobre una realidad dada y, por tanto, abstracta y una subjetividad que conceptuada a manera de cáscara vacía, es impotente en su facultad mediadora de lo real (*Ibídem*, pp.134-135). Kant es un punto de no retorno en la arquitectónica inmanentista de la posibilidad de lo real como totalidad. El apriorismo, que pareciera condenar la realidad de lo conocido

humanamente a lo producido por el sujeto es, como apertura al infinito, lo que constituye históricamente el camino teórico de la inmanencia (*Ibíd*em, p.142). Parafraseando a Kant, toda la filosofía dogmática y escéptica anterior, si bien no dio un paso hacia atrás, tampoco dio un solo paso hacia delante.

El idealismo trascendental es el movimiento decisivo hacia el frente. Es justo aquí donde nosotros podemos hacer la mediación entre el concepto de inmanencia y el de praxis social, central para nuestro trabajo. El concepto de praxis social corresponde, en el terreno lógico, a la categoría epistemológica de inmanencia. Pero en aquel se expone lo real en su nivel más alto de efectuación y totalización social: la historia. Porque la historia humana es el plano donde el sujeto humano, como ser humano natural, se transforma a sí mismo como sujeto social en relación con la transformación de la naturaleza, y su tendencia apunta a la liberación del fundamento de la vida social (Sánchez Vázquez, 1968, p. 99).

4. Ser genérico humano, identidad y libertad

Marx es el heredero indiscutible de la tradición del pensamiento revolucionario de la filosofía clásica alemana. Esta filosofía es revolucionaria porque su compromiso totalizador expone el poder inmanente del sujeto humano para producir y transformar desde sí a lo real y configurarles la forma de una realidad total (*Ibíd*em, p.103). Marx sabe que la razón tiene su determinación en la facultad para exponer al sujeto humano en su génesis. Para el fundador de la concepción materialista de la historia, el pensamiento es un poder fundamental; pero la filosofía, como pensamiento, tiene un límite. Esa es la veta kantiana en Marx, que es ignorada

completamente. Marx es el gran hegeliano, porque es el más agudo de los kantianos, él es la manifestación sensible de la mediación histórica del concepto de inmanencia. La filosofía sólo se realiza cuando es la realización de los más altos intereses del pueblo. Y, en este sentido, Marx tiene que enmarcar al saber real en donde sólo el pensamiento y la realidad pueden emerger en su efectiva mediación: en cuanto mediación de la praxis, y comprensión racional de esa praxis (*Ibíd*em, pp. 106-107).

En la mediación teoría-praxis se articula lo siguiente: que la esencia objetiva de la subjetividad actúe objetivamente como su determinación esencial no es un punto de partida, es un resultado histórico. La articulación o relación dialéctica entre el sujeto y el objeto rompe su aparente vinculación extrínseca como abstracta utilidad exterior. Los sentidos y el objeto son ambos productos de una mutua mediación, donde la propiedad privada en tanto que producto histórico deviene en un obstáculo estructural para la realización de los dos. La existencia de objetos humanos, es decir, más allá de su subsunción en la valorización del valor, (Marx, 1962, p.85) pre-supone la producción mediada del sentido humano correspondiente que se lo apropie y lo capte del mejor modo: como forma social:

El hombre se apropia su ser omnilateral de un modo omnilateral, y por tanto, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo, [...] la voluntad, la actividad, el amor, en una palabra, todos los órganos de su individualidad, como órganos que son directamente en su forma órganos comunes, representan, en su comportamiento objetivo o en su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de éste; la apropiación de la realidad humana, su comportamiento hacia el objeto, la apropiación de éste; la apropiación de la realidad humana, su comportamiento hacia el objeto, es la confirmación de la realidad humana; es, por tanto, algo tan múltiple como múltiples son las determinaciones esenciales y las actividades humanas [...] (*Ibíd*em, p.87).

Así, tanto la emancipación de los sentidos, con la abolición positiva de la propiedad privada, como la existencia escueta, pura y simple de sentidos relacionados con objetos que confirman mi subjetividad, su poder y su fuerza — como la sociabilidad de estos últimos— son ambas productos históricos, resultados de la mediación.

Es necesario someter nuestras anteriores reflexiones al desarrollo del fin que perseguimos desde un principio: las tres determinaciones del concepto de trabajo enajenado son tres momentos del mismo proceso general de enajenación humana. La enajenación del objeto o del producto es la forma que contiene la síntesis de la enajenación de la actividad, y se monta sobre esta actividad. La enajenación de la actividad nace únicamente porque el sujeto humano produce en cuanto ser genérico. Es decir, sólo en cuanto el sujeto produce como un ser total es que se le puede enajenar su esencialidad genérica. La vida práctica es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida, es decir, es la vida que se pone a sí misma como la realización ampliada, consciente y práctica de su fundamento social (*Ibídem*, p. 67). La operación filosófica que Marx realiza para salir del encierro en que se movía la abstracción de la filosofía clásica alemana al concebir al género -en el sentido formal y abstracto de inmanencia epistemológica- consiste en exponer la relación interna entre el proceso material humano y su mismo proceso de autoproducción. Esta ex-posición conlleva toda una explicación del lazo histórico entre el sujeto humano y la naturaleza como un proceso de formación de la vida social que se desarrolla (Engels y Marx, *op.cit.*, p.19). Por ello, existe una coincidencia entre la vida práctica y la actividad genérica-humana,

o ésta es la vida práctica que se transforma a sí misma y a la naturaleza en un proceso concreto de mediación universal.

En contraposición a la economía política de los ingleses, Marx estatuye el ser genérico del sujeto humano como el movimiento subjetivo-objetivo que sólo puede apropiarse lo real como totalidad en un despliegue efectivo de totalización (Marx, 1962, p.66). En antagonismo con la conceptualización del trabajo —propia de los ingleses— que hemos descrito anteriormente, el sujeto humano no produce en cuanto sujeto meramente físico. Si bien la humanidad produce porque necesita, lo que es fundamental es su producción en cuanto sujeto libre que manifiesta sus fuerzas genéricas, configurando una modalidad social. La vida productiva de la especie, o la vida engendradora de vida trasciende su existencia en la necesidad física y la necesidad física de su existencia, sublimándolas a través de la misma actividad práctica, creativa y productiva. Podemos afirmar que producen su liberación por medio del mismo acto de producción. Así pues, debido a su explicación del cariz autoformativo de lo humano, y por tanto de su ser histórico, la teoría marxiana de la historia es también, una teoría de la identidad concreta (Engels y Marx, *op.cit.*, p.19).

Tal teoría de la identidad concreta no concibe a su objeto como un epifenómeno localizado más allá de la praxis humana o, a la práctica, como una actividad escueta, ausente de sí, exterior al sujeto humano en su actividad. Es verdad que la producción es una determinación interior de la vida humana total. Cuando producimos manifestamos nuestra vitalidad, no únicamente como una energía social que nos arrastra, sino como vida social, como fin social, y esta

exteriorización se identifica con nuestro ser: en nuestra objetivación práctica hacemos de nuestro ser una forma de realización. El ser de los sujetos es su proceso de vida real, dice Marx (*Op.cit.*, p.26). Manifestar nuestras fuerzas sociales de un modo objetivo produce nuestro ser. Somos nuestra producción. Esta verdad se extrapola y nos permite exponer que somos aquello que producimos, como esencialmente, el modo en que lo producimos. Así pues, nuestro ser en tanto que ser genérico es una forma de realización, una actividad práctica universal (*Ibidem*, p.20).

Si regresamos al objeto de nuestro estudio, la laboriosidad productiva no es un salto desde la idealidad pura del sujeto. Al contrario, si el sujeto es objetivo se debe a que es su determinación esencial elaborar y ser elaborado por objetos. Los sujetos humanos producimos y nuestra producción es una manifestación de nuestras fuerzas vivientes; así, la praxis es, en una de sus definiciones, la vida humana misma que se manifiesta. Es tan verdadero que el trabajo es fruto de un proceso práctico de mediación, que la producción histórica coincide con la liberación de la mano. O lo que es lo mismo, con su autoconfiguración como órgano de la vida productiva humana, como un modo determinado de articulación de la realidad; en suma, como el instrumento que sintetiza la historia humana en cuanto forma real de producción civilizatoria (Engels, 1961, p.143).

La mediación social que el sujeto humano realiza en el despliegue de su vida productiva es, en su estructura, coincidente con su capacidad totalizadora. Es en la praxis humana, como praxis que existe siempre en la mediación entre el sujeto y el objeto, lo que hace de la totalidad de lo real el resultado de la facultad

humana para con-figurar, o producir, una forma social y total de efectuación del código de la realidad en general.

Todo cuanto existe es un momento de la realización de la totalidad. El aire, el agua, los elementos físicos y químicos, los animales, en general, la naturaleza orgánica e inorgánica son partes del grandioso proceso de desarrollo de la realidad como totalidad. No obstante, su realización a partir de algunos de ellos posee un límite. Los animales sólo pueden existir bajo la determinación de una subjetividad física y ésta es la medida inherente de su producción. Sólo producen, o lo que es lo mismo, sólo pueden llevar la realización de la totalidad hasta donde llega el límite de su necesidad

El animal forma una unidad inmediata con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su misma actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Desarrolla una actividad vital y conciente [...] La actividad vital conciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales. Y ello es precisamente lo que hace de él un ser genérico. O bien sólo es un ser conciente, es decir, que tiene por objeto su propia vida, precisamente porque es un ser genérico. Solamente por ello es su actividad una actividad libre (Marx, 1962, p.70).

Su ley interna es el instinto. Los elementos de la naturaleza inorgánica, el aire, el fuego, los metales preciosos, existen únicamente bajo la forma de una cualidad, la cual puede ser realizada de mejor forma por alguno de ellos —por ejemplo, como dice Marx: el oro es el metal que realiza de mejor manera su ser metálico. Así, entran en relación exclusivamente por medio de la actividad, ya sea animal o humana.

La vida zoológica no se distingue de su propia actividad. La identidad del animal no es un resultado histórico, sino un punto de partida dado y osificado para

siempre. El animal es uno con su actividad y, de ahí, que no tenga la capacidad de duplicarse ni práctica ni conscientemente, como tampoco puede desdoblar la conciencia de su propia praxis. Duplicarse es tenerse a sí mismo como objeto. La duplicación es posible porque nosotros tenemos como objeto al mundo. Nuestra mismidad no podría sernos dada como objeto si, a su vez, no fuésemos nosotros un objeto en el mundo, en el mismo sentido en que este mundo es un objeto para nosotros. La esencia de esta duplicación se realiza debido a que entre nosotros y el mundo exterior objetivo existe una mediación, pues nosotros y ese mundo existimos sólo en el elemento de la praxis humana. La incapacidad del animal para duplicarse sobre su actividad es, también, un escollo para el desenvolvimiento de la totalidad, por cuanto aquél, al mismo tiempo que reproduce a la naturaleza la acaba, la cancela, pues su instinto de conservación también es un instinto para la muerte:

La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente, de una parte, en que el hombre —como el animal— vive de la naturaleza inorgánica, y cuanto más sea el hombre, como el animal, tanto más universal será el campo de la naturaleza inorgánica de la que vive. La universalidad del hombre se revela de un modo práctico precisamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su cuerpo inorgánico [...] La afirmación de que la vida física y espiritual del hombre se halla entroncada con la naturaleza no tiene más sentido que el que la naturaleza se halla entroncada consigo mismo, ya que el hombre es parte de la naturaleza (*Op.cit.*, 1962, pp.66-67).

El sujeto humano es un ser genérico; y este concepto fue desarrollado antes que ningún otro pensamiento, por la filosofía del Renacimiento. Pico della Mirandola fue el primero en pensar a la inmanencia como la nota genérica de lo humano, como el proceso por el cual el sujeto se da a sí mismo su ser, como su cualidad genérica (Pico della Mirandola, 2004). El concepto de ser genérico es el

signo del cambio radical en la conceptualización antropológica del pensamiento renacentista. Uno de sus objetos fundamentales es diluir en su interior las petrificaciones que el pensamiento medieval había desarrollado sobre el problema antropológico. Para este autor, el sujeto humano es un ser genérico porque ha hecho de su ser la facultad para realizar y sintetizar desde sí mismo el género vivo y universal. Esto significa que el sujeto humano, como ente entre entes, puede hacer de sí mismo no sólo un ente universal, sino que él mismo deviene en el pensamiento un sujeto universal en cuanto vuelve para sí el género de todo cuanto existe (*Op.cit.*, 2004, p.11). Concebir que el sujeto humano sólo puede existir en cuanto ser genérico, implica que su ser es incondicionado a diferencia de los demás entes. Su ser incondicionado es fundamento de la elaboración humana de la naturaleza condicionada del todo (*Ibíd.*, p.13). El sujeto humano es un ser libre de toda determinación según la naturaleza y sus leyes, por eso, su ser genérico es la autoproducción de la ley humana acorde a su cualidad genérica (*Ibíd.*, p.14). La autoproducción de la ley humana y la ley de la naturaleza coinciden en su ser genérico. El ser humano en cuanto ser genérico tiene, en el terreno del pensamiento, la facultad constitutiva de la legalidad natural bajo la forma de la inmanencia. En este sentido, la relevancia del cambio antropológico en el Renacimiento comporta el retruque que define la nota genérica de lo humano como devenir. La premisa de toda la filosofía renacentista es: el ser de la subjetividad humana constituye un acto de creación de una forma objetiva para la realización y totalización de la realidad. El sujeto humano tiene libertad sobre sí para elegir las distintas maneras, materias y formas de realización de su existencia. El ser humano como ser incondicionado en el pensamiento y en la

inteligencia, puede hacer de su devenir su propia necesidad, su finalidad; su nota genérica es su cualidad proteica para realizarse en una necesidad abierta al infinito. Finalmente, el sujeto como género vivo y universal es también, como ser natural, el vínculo entre la naturaleza viva y la naturaleza inorgánica y, por lo tanto, como ser genérico es la conciencia más alta que la naturaleza tiene de sí (*Op.cit.*, pp. 11-12 y 31).

Para Marx, el sujeto humano produce como ser genérico tanto como produce para sí su cualidad genérica. Su capacidad para duplicarse en la conciencia como en la práctica hace del desenvolvimiento de la totalidad una conquista para sí. Como consecuencia, su producción libre y creativa es el correlato del despliegue libre de la realidad total. Desde el punto de vista de la conciencia, el sujeto humano no re-presenta meramente a la naturaleza en su interior. La re-produce teóricamente, y tal reproducción sólo es posible en parte, porque la naturaleza se ha vuelto su elaboración práctica, una fuente incesante de su laboriosidad histórica (Engels y Marx, *op.cit.*, pp. 25-26). Y cuando no se halla en condiciones para transformarla prácticamente, la razón humana es ya de por sí su re-producción efectiva. Debido a que la humanidad viva es la máxima manifestación de la naturaleza devenida historia, el sujeto humano es quien mejor realiza subjetiva y objetivamente la universalización de la naturaleza, tanto en las ciencias como en el arte y la industria, y no de un modo exterior, sino como interioridad suya. (Marx, 1962, p.67).

5. La liberación del fundamento de la vida social

Ahora bien, aunque no es una distinción claramente definida por nuestro autor, a lo largo del conjunto de su obra y particularmente en sus textos de juventud, Marx expone la diferencia filosófica entre determinación y condición. Pareciera que Marx da por sentada esta aclaración epistémico-ontológica o que, probablemente, se trata de un embozo voluntario. La definición marxiana, que iguala en número de citas la cantidad de malentendidos, es seguramente aquélla de la Ideología alemana, donde Marx se esfuerza por expresar las vinculaciones internas entre el saber y el proceso de vida real, así como la aclaración de su programa revolucionario de superación de la filosofía: no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia (Marx, 1979, p.26).

En la lectura de este fragmento de la obra de nuestro filósofo, la interpretación que termina por calificar a la filosofía marxiana de mecanicista y empiricista, desconoce la distinción entre determinación y condición a la que hemos aludido. El sujeto humano, en su proceso histórico de realización de la vida social, se enfrenta a su más grande obstáculo que, al mismo tiempo, es su primera e infinita condición: su existencia de frente al objeto. El sujeto es sujeto porque está sujeto y su subjetividad¹ se define por su sujeción al objeto. Nótese que en nuestro español se guarda la numinosa y tremenda relación del prefijo ob-, tanto para la palabra ob-stáculo como para ob-jeto. El objeto es la condición por antonomasia del sujeto humano en un triple e inextricable aspecto: el objeto es una condición para la existencia humana, porque además de ser fuente de vida

¹ La palabra subjetividad también conserva su relación con su sentido semántico como *sujetidad*. La subjetividad es sujetidad. El sujeto, o su sustantivo abstracto, la sub-jetividad, significan en primera instancia la sujeción hacia algo, pues están por debajo de..., están sujetos..., lo cual está indicado por el prefijo sub-jetividad.

exterior es fundamento de la vida interior humana. Y como tal, el sujeto humano tiene que mantener y ampliar sus relaciones con el objeto para no perecer. El sujeto es un ser natural-humano, y, por ello, un ser necesitado de objetos. Para ser, el sujeto humano necesita tener un sentido para un tercero. Y que éste, al mismo tiempo, sea para lo humano un momento central de su sentido vital, ya que, como dijera Marx, un ser sin objeto es un no-ser. No podemos dejar de lado un segundo modo de ser de la condición para el sujeto humano que existe en forma objetiva. El objeto es una condición en cuanto pone un acotamiento sobre el sujeto. El objeto es un coto vedado y restringido que, en principio, es inaccesible. Es una esencia clausurada y ocluida sobre sí, por lo que condiciona la acción del sujeto y el nexo interno entre la práctica y la conciencia, así como su potencia social posible y efectiva. Este objeto clausurado ocluye sobre sí el dato de su existencia: su esencia. Y su esencia también es su condición. Por ende, el sujeto humano para vivir y mantenerse siendo lo que es, tiene que realizar para sí, por medio de un trato activo y enérgico, el sentido oculto de la esencia del objeto. O sea, tiene que exponer, criticar su condición, pues debe conocer la ley que lo determina a ser lo que es, y liberar de su encriptación el código soterrado de su propio y peculiar modo de ser. Debe liberar la determinación de la condición, es decir, la determinación del objeto, o su modo de ser. En este punto de la historia social, el sujeto humano sólo puede acceder a esta condición del objeto, aceptando y dejándose llevar por la condición inicial, por su ser sujeto humano natural, limitado, necesitado por un tercero y su sentido, pero y sobre todo, por la realización del sentido del tercero, esto es, aceptando su propia determinación. La condición es un límite exterior, es el objeto material, la cosa puesta ahí, y el sujeto

también es un objeto, particularmente un objeto natural como los otros, condicionado como los otros y por otros tantos, su determinación o su modo de ser como sujeto humano natural.

En un principio, la condición y la determinación para el sujeto humano eran un regalo, una gratuidad, o una realidad, tanto humana como natural. Inhumanas, pues no eran para él, sino un poder para sí, es decir, una realidad sin contenido ni forma humana y, como tal una realidad abstracta o una no-realidad. Si bien es cierto que el sujeto humano es un objeto natural entre otros tantos, no es el caso de que sea un objeto cualquiera. Tan pronto el sujeto humano abre la necesidad de realizar para sí un sentido propio, tanto de sí como de lo otro, pone en obra el fundamento de la realización de su proceso humano y social de vida real. Poner en obra el fundamento de la vida social significa que el sujeto humano social realiza para sí la liberación del fundamento de la sociabilidad. O lo que es lo mismo, trans-forma su determinación, su modo de ser físico-natural, y pone en obra el fundamento de su vida humano-política meta-física. El sujeto humano social sigue siendo un ser humano natural en su condición y en su determinación, pero ahora ha logrado mediar la unidad entre ambos términos de la relación transgrediendo su forma estrictamente física, y ha liberado su fundamento social a través de la trans-formación. Es decir, de la liberación crítica de la forma de la determinación natural humana, creando para sí una forma humana y social, en suma, política y también natural de realización de la vida comunitaria. El sujeto humano social subsume formal y realmente, es decir, crea y desarrolla de manera ampliada una nueva forma de realización de la determinación o del modo de ser

humanos. Y realiza esto por medio de su praxis social, que es la primera transformación que opera una crítica esencialmente material de la abstracción en que existía la forma meramente natural. La praxis productiva y creadora, la creación humana del círculo de la producción-consumo comunitario, es la crítica material que quiebra un estado de cosas de la realidad, donde el sujeto y el objeto parecieran no coincidir. Es decir, donde parecieran estar enajenados mutuamente y, así, la operación más grande de la crítica material consiste en realizar la exposición práctica y consciente de la identidad, donde es posible la transformación: la creación libre de la nueva forma de efectuación de la vida social.

La subjetividad humana produce no sólo con miras a la satisfacción de su necesidad física. En cambio, subsume de modo real su determinación física, y la condicionalidad efectiva de la objetividad, la trans-forma, es decir, cancela y abole la unilateralidad con que la naturaleza determina al sujeto. Esta unilateralidad se define por el dominio despótico de la sustancia natural sobre el sujeto humano. La transformación conserva como subjetivación la diferencia entre él y lo otro, y amplía las posibilidades de la subjetividad y de la objetividad como una ampliación que se realiza en el plano de la mediación efectuada por el sujeto. La transformación se define aquí por la abolición positiva de la determinación de la forma natural con que la naturaleza dominaba despóticamente al sujeto humano social. Y, en consecuencia, no por una distribución del modo en que se desarrollaba la determinación y su forma previa, sino por un retruque absoluto de la determinación subjetiva y objetiva, pues de ahora en adelante el sujeto humano

se ha dado a sí mismo y ha conquistado para sí una determinación original, auténtica y propia: su determinación política.

En el círculo de la producción-consumo social, lo que produce en esencia el sujeto humano, y simultáneamente con la producción de objetos para la satisfacción, es la producción de modalidades, formas de elaboración y síntesis sociales. Es decir, crea e instituye la forma de la totalización del mundo de la vida en un mundo eminentemente social. Cuando lo hace, lo que produce el sujeto humano es una forma social. Esta forma social es la socialización del mundo de la vida, es decir, la realización de éste como un momento y un poder de liberación para la sociedad, o la realización de esta modalidad social como la forma humana de la liberación. No exageramos si afirmamos que con la emergencia del ser humano ha ocurrido un desgarramiento sin cierre en la terca e incesante necesidad natural. Pues el sujeto humano es el único que instituye la libertad y la liberación en el mundo de la vida, como resultado de luchas intestinas en contra del objeto y en contra de sí. Y traduce así una capacidad meta-física para subsumir y realizar la forma, y una libertad para fundar una nueva forma de la determinación natural, e instituir la forma de la determinación humana de totalización de lo real.

El cariz genérico de la actividad productiva propiamente humana es la nota totalizadora de nuestra especie. Tal y como Marx lo expresará en la Ideología alemana, el primer hecho histórico es la producción de los medios indispensables para la satisfacción de nuestras necesidades. Es algo que tiene que ser operado día a día por el resto de nuestra existencia humana natural. El segundo hecho

histórico es que la producción de los medios indispensables para satisfacer nuestras necesidades y, el hecho de satisfacerlas, es la mediación interna para producir nuevas necesidades: este es el primer hecho histórico por antonomasia, es decir, desde el punto de vista de la historia humana. La unilateralidad del acto vital animal se constituye en la estrechez con que se vincula su producción con la naturaleza, cuestión definida por la determinación de la estrechez intrínseca del nexo con su género vivo.

El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia [...] Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades nuevas constituye el primer hecho histórico (Engels y Marx, *op.cit.*, p.28)

Todo lo contrario sucede con el sujeto humano. Nuestra relación omnilateral con la sustancia natural sólo se realiza por la des-sustancialización práctica y consciente de la osificación natural. En suma, nuestra relación universal que más bien es universalización, configura la infinitud de nuestro nexo social. Sólo cuando hemos satisfecho nuestras necesidades podemos producir con libertad, y sólo cuando nos hemos liberado de nuestra inmediatez natural podemos producir verdaderamente, y realizar para nosotros nuestro fundamento social (Marx, 1962, p.68). Por ello, la producción ha dejado de ser un medio y ha conquistado para sí el nivel ontológico de una forma de realización civilizatoria. El sujeto humano siente por primera vez el fundamento mismo de su liberación: su esencia comunitaria. La significación total de este primer hecho histórico, particularmente

el sentido de esta nueva necesidad que se ha creado en el mismo acto productivo, la ahondaremos más adelante.

El concepto de praxis humana expuesto en la Ideología alemana nos explica a la historia como un acto de apertura y mediación, y a la realización histórica de la subjetividad como su proceso de liberación. Esta liberación objetiva del sujeto humano en su conjunto sólo puede efectuarse en la mediación con lo otro. Con la otredad como relación, producción y ampliación de su sociabilidad, así como con lo otro natural, la sustancia, a modo de objetividad que se le enfrenta pero que en su mediación social es fuente de riqueza, y su ser de otro modo. La teoría marxiana de la totalización humana de lo real lleva al resultado de que su praxis material deviene en una totalidad humano-real, que en su mediación se reapropia a sí y a la naturaleza como conquista de su riqueza social. El ser del sujeto humano es su proceso de vida real y, como tal, la transformación de lo real en coincidencia con su autotransformación es dable y deseable únicamente como praxis revolucionaria. Sólo esta actividad crítico-revolucionaria quiebra la exterioridad entre el sujeto y el objeto, entre la conciencia y la autoconciencia, entre el fenómeno y la esencia, y entre la inmanencia y la totalidad.

El sujeto humano es un ser genérico porque su modo de apropiación es la no-reducción a la determinabilidad fáctica de su apropiación de lo real. La apropiación humana de lo real es una apropiación determinada. Pero el sujeto humano no se apropia lo real de un modo empíricamente determinado. Se lo apropia de un modo genérico, y este lado genérico de la apropiación es su lado humano (Marx, 1968, pp.66-67). Lo que Marx sostiene es que la apropiación

específica del trabajo enajenado es la de un trabajo que se apropia lo real en favor de la empiria. El trabajo enajenado es la forma de realización del trabajo empirista, porque sigue fiel y obsecuentemente el desarrollo craso de la empiria, expandiendo, profundizando e intensificando la ya existente. Es el aspecto capitalista de la apropiación y, por ende, su figura empíricamente histórica de apropiarse lo real.

Pero la producción humana de lo real es una apropiación en un sentido no capitalista. Es una apropiación genérica, que sólo puede realizarse hacia sí como hacia la naturaleza, en cuanto que hace de ambos términos otros tantos momentos de su apropiación genérico-humana. La actividad misma de la apropiación genérica del ser humano es este mismo ser humano como actividad. Su vida genérica es una actividad crítica que realiza su relación consigo misma y con relación a la naturaleza. Y es esta actividad total la que es mediación para la ampliación, profundización e intensificación de la sociabilidad, como de su nexo interior con la naturaleza inorgánica. La determinación de la praxis genérica constituye la realización de su actividad vital libre, a modo de realización y conquista de esta misma libertad. Y, además, de manera consciente y, por lo tanto, crítica. No es la praxis que apunta tendencialmente a la expansión ampliada de la empiria existente; sino, al contrario, a su revocación desde una práctica crítica que realiza materialmente su libertad con conciencia crítica.

Ahora que hemos clarificado aún más el concepto de ser genérico, podemos entender a qué se refiere Marx cuando dice que la vida genérica es la vida engendradora de vida. Los sujetos humanos producimos nuestra vida social y, al

mismo tiempo, comenzamos a producir a otros sujetos humanos por medio de una reproducción de la misma naturaleza. La sociedad como sujeto, y la naturaleza como objeto, son ambas premisas de un desarrollo interno y, esencialmente en la misma medida, resultados de nuestro proceso histórico de autoproducción:

El comunismo, como superación positiva de la propiedad privada, como autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la esencia humana por y para el hombre; por tanto, como el retorno total, conciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como un hombre social, es decir, humano. Este comunismo es, como naturalismo acabado = humanismo, como humanismo acabado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia, y tiene la conciencia de ser esta solución. Todo el movimiento de la historia es, por tanto, como su acto de procreación real —el acto de nacimiento de su existencia empírica— y es también, para su conciencia pensante, el movimiento concebido y conciente de su devenir [...] (Marx, 1968, pp. 83-84).

Como hemos expuesto líneas atrás, el modo de la apropiación humana es su apropiación como ser genérico, o en cuanto ser genérico que trasciende la determinabilidad empírica de su apropiación. El sujeto humano no sólo produce con vistas a la satisfacción de necesidades, o lo que es decir lo mismo, una vez que ha producido para satisfacerlas, puede autoproducirse como sujeto libre y crearse nuevas necesidades. Resultado de la actividad productivo-consuntiva humana es que la principal necesidad que históricamente se ha creado, y que es objeto de sus más diferentes recreaciones día a día, deviene en la transformación del otro como mi necesidad.

En todo caso, esta es una semántica primordial de un concepto dialéctico de ser genérico. Es decir, de su existencia humana como principio interno objetivo de la realidad para otro sujeto humano y su existencia. Si el ser humano es un ser genérico es porque entre él y la sociedad existe un nexo humano necesario, que

vive más allá de su determinación empírica como nexo en una forma determinada de producción histórica y, al mismo tiempo, como realización de ésta; pero tendiéndola a superar. El más allá del que hablamos no es una topología metafísica, en realidad es el sitio que ocupa el proceso humano de transnaturalización, donde el objeto fundamental es la creación continua de aquel nexo en que un ser humano se vive conscientemente como un triunfo del conjunto de la historia humana.

La vida misma sólo es por medio de la oposición, porque ella misma siempre ha existido alrededor de la muerte. Porque la vida ha desarrollado su interioridad esencial en medio de la muerte, en la oposición total y efectiva es que ha podido devenir ella misma en la necesidad, y en el fin de su existencia para sí. El desarrollo de la libertad humana únicamente puede ser resultado de la oposición, es decir, de una libertad que es mediada por la existencia humana en la necesidad. Y, por tanto, de un sujeto humano que como ser material-libre trueca la especificidad ontológica de sus necesidades, volviéndolas para sí necesidades humanas; o en el sentido de que sólo en cuanto han devenido humanas es que pueden ser verdaderamente necesidades.

La familia es una de las expresiones más perfectas de esta realidad. La familia, no como célula individual y abstracta aislada de la sociedad, sino más bien como espacio donde la sociabilidad se halla a sí misma realizada como sociabilidad humana. Siguiendo el hilo conductor dejado por Marx, la relación entre el hombre y la mujer es la realización del vínculo interno entre dos seres humanos. La relación entre estos es como la relación entre los sexos, una

vinculación determinada por su carácter natural, pues esa relación bajo la forma de los sexos es la que opera el sujeto humano con la naturaleza: es su relación a manera de sujetos humanos naturales. Pero este proceso no es el nexo abstracto de la naturaleza consigo misma, sino una relación concreta que el sujeto humano como ser natural realiza consigo mismo. El carácter concreto, real y humano de esta relación constituye la transnaturalización de la relación abstracta y zoológicamente natural, autoconfigurando su determinación genérica como su naturaleza y, a ésta, como vida genérica y total.

Este es el proceso de realización humana de la historia, del cual el sujeto humano se apropia y lo trueca para sí en su naturaleza verdadera, en su modo de ser natural efectivo, es decir, humano. El carácter contradictorio de este despliegue humano real está presente en todo momento, y el sujeto humano tiene que llevarlo a cabo siempre, día tras día y con los mayores esfuerzos, pues está constantemente peligrando de caer por debajo de su propia realidad. Así pues, es en la relación humano-transnatural entre los sexos, a través de la cual se manifiesta el espíritu de la superación material de las necesidades empírico-naturales, en necesidades realmente humanas.

La realización más perfecta de estas necesidades humanas se presenta en tanto que el sujeto humano ha devenido necesidad humana por y para el otro. No es una necesidad en la medida en que el otro es un medio para mí, como medio para mí en cuanto que soy un fin. Ni soy yo un medio para él, en la medida en que soy un medio para él en cuanto que él es fin. Esta libre necesidad humana por y para el otro ser humano no existe en la determinación empírico-natural, en donde

ambos coexisten como medios y fines el uno para el otro. Es en el plano de la realidad humano-genérica donde la determinación de la realización del sujeto humano como fin, es decir, en tanto que nuestra relación humana se manifiesta como un nexo interior y esencial entre sujetos humanos, la sociedad es para mí como sujeto, y soy yo para la sociedad, un nexo necesario e inmanente en nuestra mutua vinculación omnilateral (Marx, 1968, p.82).

En Marx, esta relación del sujeto humano como ser productivo libre que tiene en relación consigo la producción de otro para sí, comporta el significado de que es en el mismo proceso productivo donde el sujeto se manifiesta y realiza a sí mismo. Y que en la plasmación de sus energías vitales en objetos cuya ajenidad natural se presenta como premisa para él, es que el sujeto humano puede guardar y, sobre todo, conquistar un sentido y una finalidad para otro sujeto (*Ibidem*, pp.83-84). El sujeto humano es de manera inmediata un ser natural. Es un sujeto que sólo es real en cuanto constituido por fuerzas humano-naturales, que el sujeto humano realiza y perfecciona como capacidades y dotes. Estas capacidades sólo existen para el ser humano en tanto que él sólo puede existir para sí como actividad, es decir, como un ser humano activo. Al mismo tiempo, el aspecto natural lo hace un ser humano determinado, que existe bajo ciertas condiciones. Como ser objetivo y natural está dotado de fuerzas humanas, de instintos igualmente humanos que sólo son reales, objetivos, en tanto esa objetividad existe fuera de él, y lo condiciona. El sujeto humano es un ser objetivo porque los objetos de sus fuerzas humanas están fuera de él. En este sentido, la objetividad existe de un modo doble para el ser humano. Por una parte, la

objetividad es el objeto de sus fuerzas humanas, de ahí que tenga que mantenerse en una relación constante, pues es el medio para la realización de sus capacidades. Y, por la otra, porque la realidad de ese objeto, la existencia independiente de la objetividad como objeto del sujeto humano, comporta que en cuanto objeto suyo es también su fin.

El sujeto humano es un ser real, objetivo, porque el objeto de su vida son objetos efectivos y reales, y porque sólo puede autorrealizarse como sujeto humano por medio de una objetividad que ontológicamente se constituye de objetos reales, efectivos. Su objetividad, la posibilidad para manifestar su poder, su terrenalidad como ser humano real y objetivo, sólo es realizable si se comporta como un objeto para un tercero. Para Marx, que el sujeto humano sea un ser objetivo depende en primera instancia de que sea un ser humano natural y, como tal, un ser que es parte de la naturaleza. El ser que carece de una objetividad fuera e independiente a él es un ser que no es objetivo. El ser que carece de una relación objetiva con un ser objetivo diferente a él, es decir, aquél que no es objeto para un tercer ser ni es éste un objeto para el primero, no es un ser objetivo: en consecuencia, un ser no objetivo es un no-ser. Por lo tanto, la realidad total, para serlo, sólo puede realizarse objetivamente como mediación objetiva y total del conjunto de los seres objetivos:

El hombre es directamente ser natural. Como ser natural y como ser natural vivo se halla dotado, en parte, de fuerzas naturales, de fuerzas vivas, es un ser natural activo; estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades, como instintos; y en parte es, en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que padece, un ser condicionado, y limitado, como lo son también el animal y la planta; es decir, los objetos de sus instintos existen fuera de él, como objetos independientes de él, pero estos

objetos o los objetos de sus necesidades, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser. Que el hombre es un ser corpóreo, dotado de una fuerza natural, vivo, real, sensible, objetivo, significa que tiene por objeto de su ser, de sus manifestaciones de vida, objetos reales, sensibles, o que sólo sobre objetos reales, sensibles, puede exteriorizar su vida, su Ser objetivo natural, sensible, y tener objeto, naturaleza, sentido fuera de sí, o incluso ser objeto, naturaleza, sentido para un tercero, es idéntico [...] Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí no es natural, no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser, no tiene un ser por objeto, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo. Un ser no objetivo es un no-ser. [...] El hombre, como ser sensible objetivo, es, por tanto, un ser paciente y, por ser susceptible a los seres sensibles, un ser apasionado. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto (*Op.cit.*, pp.116-117)

Porque el sujeto es un ser humano-natural sensible es que tiende, tanto objetiva como subjetivamente, hacia la realización de su objeto. El sujeto humano sólo puede serlo si se realiza objetivamente, y en tanto su actividad se da hacia un tercero como hacia sí. Esta es la especificidad o el núcleo duro de la sociabilidad. En palabras de Marx: el carácter social es el carácter general de todo el movimiento; así como la sociedad produce ella misma al hombre en cuanto hombre, es producida por él (*Op.cit.*, p.84). Este es el contenido histórico de lo humano civilizatorio. Sin embargo, es necesario comprender que su forma recubre a aquél en la figura histórica de la enajenación. Tal y como fue expuesto por nosotros en la sección anterior, Marx subraya el acierto hegeliano de comprender al proceso de autoproducción humana, la historia de su objetivación, también como la historia de su des-objetivación. A la enajenación y, por tanto, a la contradicción como la forma común del desenvolvimiento de la sociedad, a manera de contenido definitorio de la realidad total.

6. El punto de vista de la sociedad humana

Las tesis ad Feuerbach son el escrito articulador de las mutuas relaciones entre la actividad práctica humana y la objetividad, donde ésta tiene un sentido humano social (Sánchez Vázquez, *op.cit.*, pp.123-124). La radicalidad de la concepción marxiana de la totalización de lo real y, de ahí, la mediación subjetivo-objetiva de lo real, se define por la tematización de la realidad social humana en su proceso de autogénesis. La ex-posición del concepto genético de sociedad parte de una perspectiva diferente al concepto y a las determinaciones del concepto de sociedad civil capitalista. La concepción que pone la existencia social y su autoproducción, a manera de la autoproducción de su existencia, es ya una teoría revolucionaria de la sociedad en cuanto sociedad humana. Las tesis sobre Feuerbach son una teoría unitaria de la historia.

Si la tesis I sobre Feuerbach deja ver el nacimiento de una nueva filosofía distinta a todas las premisas y resultados de las filosofías anteriores, se debe a que en su interior se expresa una concepción del sujeto humano y de la naturaleza, que sólo pueden realizar su existencia dentro de la relación mediada de la praxis social.

La actividad revolucionaria, crítico-práctica, trasciende los límites ontológico y epistemológico en que el empirismo capta lo real como objeto de la certeza sensible y la intuición. Ontológicamente, la realidad objetiva se diferencia del pensamiento y de su objetividad meramente pensada; alteridad unilateralmente cancelada por el idealismo que sí logra concebir la actividad como pensamiento y,

por ende, como idealidad activa puramente abstracta (Marx, 2011, p.111). Esta tesis es la que define la radicalidad del discurso crítico-práctico que Marx desarrolla sobre la sociedad. La sociedad, vista como objeto de la re-presentación, deviene esencialmente sujeto de su propia realidad cuando se le concibe como sujeto de su autoproducción. La sociedad en sí misma como objeto no es sino objetivación de su mismidad; es la tematización hegeliana de la autogénesis del hombre como un proceso (Marx, 1962, p.113).

De acuerdo con la tesis V, la re-presentación, la intuición sensible, la teoría de la actividad reflexiva como copia de la materialidad ajena —enajenada— al sujeto humano, se envuelve en sí misma como un refugio ante la mera idealidad trascendental del pensamiento abstracto (Marx, 2011, p. 115). En la tesis VI, el punto de vista dialéctico tiene que encontrar la fuente de la enajenación social, no en la escisión entre el mundo religioso de la razón absoluta abstraída de la sociedad, sino en la enajenación real del individuo que encarna unas relaciones sociales de producción específicas que lo enajenan. El sujeto es el conjunto de las relaciones sociales (*Ibídem*, p.116) y, como tal, resultado de la praxis histórica. Esta conceptualización es la del individuo como ser genérico, pues sólo como género, es decir, como representante material e individual del conjunto de su sociabilidad efectiva, puede arrogarse la tarea de trans-formar las relaciones de explotación existentes. Estas relaciones sociales de explotación, no sólo representan la explotación social capitalista, como género universal condensan todas las formas de explotación social del pasado.

En efecto, sólo hasta el despegue del capital, la explotación histórica anterior puede entrar en coincidencia con su contenido socialmente producido de explotación histórica. Al mismo tiempo, sólo en el capitalismo el individuo puede conquistar para sí su ser individual en tanto que ser genérico y manifestación objetiva del conjunto de su sociabilidad pasada, presente y futura. Sólo hasta el capital, el individuo puede transformar lo real en coincidencia con su autotransformación, como una revolución que destruye todas las formas de explotación social anterior y actual, donde aquélla tiene en su forma la explotación del sujeto humano por el sujeto humano.

La tesis I es el bajo continuo que reproduce en la narrativa de las Tesis los postulados ontológicos y epistemológicos, que acarrear implicaciones políticas sobre la conceptualización empirista acerca de la forma social constituyente de lo real. De acuerdo con la tesis IX, el materialismo que no alcanza a conceptualizar el lado subjetivo de la materialidad, se contiene en la observación de los individuos singulares y de la sociedad civil (Marx, 2011, p.119); epistemológicamente, a la crítica de la sociedad existente, es decir, de la sociedad civil capitalista, se contraponen la empírica descripción apologética. La ex-posición que hemos venido realizando desde el principio de nuestro trabajo encuentra en la tesis X sobre Feuerbach su punto de partida. En contra-posición a la visión materialista clásica, que en la intuición sensible cosifica a la sociedad civil burguesa como un conjunto de individuos osificados desde su interior, la teorización marxiana de la historia se ubica, en realidad, en las antípodas: tematiza la realidad colectiva como la sociedad humana o la humanidad social (*Ibídem*, p.120).

Este concepto de sociedad humana o humanidad social, hace referencia a que, el modo específicamente capitalista de la reproducción social, donde la forma social-natural —como una doble naturaleza— se encuentra sometida a la reproducción ampliada de capital, únicamente puede ser combatida por una posición que ex-ponga de modo práctico y consciente la autoproducción humana internamente articulada a su propia producción material. Aquí lo humano, como resultado de la duplicación de su naturaleza, de su trans-naturalización, su sociabilidad como su ser otro natural, es efecto de su laboriosidad universal en relación constante con la naturaleza y la ampliación de sus relaciones sociales.

A su vez, este concepto de sociedad humana o humanidad social se presenta como el fundamento práctico de la teoría marxiana de la totalidad y de la historia. Desde la perspectiva teórica, lo interesante no es tanto la comprensión del conjunto de relaciones que atraviesan la vida de un hecho como partícula interna de un todo estructurado. La teoría marxiana de la totalidad constituye el esfuerzo perenne por exponer la interioridad de un hecho, no tal como éste es en la abstracción, sino en su vinculación necesaria con su proceso de nacimiento. El hecho, aun dentro de la vida de la totalidad, como totalidad con fundamento social, es una positividad muerta si no es expuesto el camino por el cual ha devenido necesariamente un elemento determinante o determinado de una realidad social cualquiera. Un hecho proyecta su significado cuando se ex-pone su existencia particular en el movimiento de la historia como su acto de procreación real (Marx, 1962, p.83). La historia como resultado de la humanidad social, supera su

caducidad cuando se ex-pone este proceso activo de vida (Engels y Marx, *op.cit.*, p.27).

El espíritu concreto que insufla vitalidad al despliegue real de lo total, y total de lo real, se mueve en la contradicción que es la misma vida del todo: su génesis. Esta contradicción, la mediación subjetivo-objetiva, refleja la verdad de todos los procesos históricos por los cuales el sujeto humano se apropia lo otro y se apropia de sí. Esta dialéctica refulge en la dinámica en que un hecho es mediado, porque la totalidad es este mismo proceso de mediación. Esta dialéctica es la forma general de todas las contradicciones, y el contenido de todas las contradicciones se encuentra revestido de la medición práctica como su forma general. Aquí, forma y contenido son la expresión de esta relación interna básica.

Desde un punto de vista lógico-abstracto, la razón es la conciencia pensante de su devenir realidad total (Marx, 1962, p.83). El ser de la humanidad social es su proceso de vida real, y su conciencia pensante no es sino el ser consciente de su ser. La teoría marxiana de la totalidad como principio epistemológico, orienta la comprensión racional de la práctica humana, y la elucidación efectiva de su desarrollo genético. Y permite la reproducción de las mutuas y diversas significaciones que adquieren las premisas materiales entre sus expresiones espirituales, lo cual naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (Engels y Marx, *op.cit.*, p.40).

7. El círculo de la producción-consumo

En un principio ex-pusimos el proceso humano de elaboración de lo real a la manera de una actividad humana genérica, es decir, en tanto que institución de un metabolismo práctico e histórico mediado entre la naturaleza y sí mismo, y en tanto que una actividad humana y, por lo tanto, libre y total.

Hemos pretendido a lo largo de nuestro capítulo dos, separarnos de cualquier forma de interpretación de la obra de Marx y su teoría de la historia, a la manera de una teorización en torno a la figura real civilizatoria capitalista y a su modo de producción y apropiación de lo real. Un intento por interpretar de este modo la obra de nuestro pensador, sería absolutamente pobre y reduccionista con respecto a su objeto. La teoría de la totalización humana de lo real que Marx desarrolló como su propia vida es, en realidad, una teoría unitaria de la historia, como historia humana de su liberación.

La crítica de la economía política tiene por objeto la elaboración teórica y la ex-posición del fundamento que da vida a la codificación del proceso humano de reproducción de la vida social. La interioridad práctica y teórica de la crítica al programa de reproducción de la vida social capitalista, sólo es factible y verdadera cuando se ex-pone la capacidad humana de creación, reproducción y ampliación de las bases socio-naturales de la vida social. Ello aunque ésta se realice bajo la forma de una naturaleza social, eterna y osificada; una objetividad externa y poderosa, en apariencia absolutamente verdadera y única como fuente y eje de realización de lo humano.

El itinerario filosófico del Marx de la madurez inicia con el desarrollo de una tesis cardinal. El primer objeto de la consideración filosófica es la producción material en general. La crítica a la economía política ex-pone su sentido esencial: que el punto de partida de todo filosofar es la producción humana socialmente determinada. El capitalismo es la primera forma real civilizatoria y modo de producción que instituye el develamiento del secreto del proceso humano de reproducción social: que la producción en general sólo es tal desde el punto de vista de su determinación social, y por tanto humana (Marx, 2008, p.282). Y, al mismo tiempo, la crítica des-cubre el modo con el cual la misma forma real civilizatoria capitalista desarrolla al máximo esta determinación social de la producción humana, por medio de su sabotaje: la constante des-realización ampliada que el capital impone desde el interior del proceso del trabajo humano-social.

Esta determinación, que es prueba de una unidad común a todas las épocas de la producción humana social, y que también es extraída por medio de una comparación que abstrae los rasgos comunes, en absoluto es una abstracción, producto de un nexo meramente reflexivo. Esta determinación que constituye la interioridad esencial de la producción humana en general es, más bien, la modalidad efectiva y compleja donde se articula la realidad del ser social (*Op.cit.*, p.284).

Para entender mejor el carácter unitario de la teoría de la historia marxiana —con lo cual profundizaremos en los conceptos de totalización humana de lo real, que son las claves para nuestro trabajo de investigación— acudamos a una

somera explicación del círculo de la producción-consumo del proceso de reproducción de la vida social.

La teoría de la totalización humana de lo real está completamente expuesta en la tematización marxiana de la producción en general, contenida en la Introducción del 57, bajo la figura de una crítica a la conceptualización apologética que tiene la economía política inglesa, en torno al capital y sus relaciones.

El círculo de la producción-consumo social es, en realidad, un círculo de círculos y, en consecuencia, una totalidad orgánica que sólo se despliega como realización total de las relaciones inmediatas y mediatas entre el sujeto humano y la naturaleza, como producción concreta y total de su mismidad.

Ante todo tenemos que establecer que en el círculo de la producción-consumo, en tanto que círculo de la totalización humana de lo real, la producción es inmediatamente consumo. Esta inmediatez es una identidad doble: la producción de capacidades es consumo de las fuentes de la riqueza natural inorgánica, así como de la fuente subjetiva de la riqueza, es decir, la corporalidad del ser humano. La producción humana social consume la materia de la naturaleza inorgánica, con el objeto de donarle una nueva forma humana y social.

Visto del lado de la actividad consuntiva, el consumo es inmediatamente producción. Esto en tanto que la actividad productiva es consumo de la forma natural de lo real, cuyo objeto está, fundamentalmente, en darle o producirle una nueva forma (Marx, 2008, p.290). Hasta aquí hemos visto el acto de reflejarse el

uno al otro los opuestos, flexibilizándolos, haciéndolos uno, destruyendo su existencia aislada.

Pero también es cierto que la actividad productiva y la actividad consuntiva son momentos de una mediación común. La producción es, en su elemento, la mediación de la actividad consuntiva, debido a que le proporciona a ésta el objeto de su necesidad. Y al mismo tiempo, la actividad consuntiva media la realización total de la producción humana, porque crea para ésta la necesidad como su objeto. La actividad productiva le da un contenido social y objetivo al consumo humano, dado que le dota de su objeto, de su materialidad y, por tanto, de su ser real. Y la actividad consuntiva realiza la mediación de la producción, por cuanto des-realiza la abstracción del objeto, pues un objeto al margen del sujeto es un objeto abstracto, y le hace cumplir su finalidad. Pero además, la consunción realiza la mediación de la producción, al hacer de sí misma, es decir, de su existencia en el reino de la necesidad, el objeto, la finalidad de la producción social. El consumo es la donación de forma y sentido a la tosca y cruda necesidad natural, es decir, de objeto, bajo una figura humana. Es la elaboración mediada de la necesidad natural que, como postulado regulativo, interno y humano, es objeto de la producción social y humana (*Op.cit.*, p.291).

Pero el objeto de la producción no es un objeto sin más. Es un objeto determinado que obedeciendo a su coherencia interna, tiene que ser consumido de una manera determinada. De ahí que la producción crea el modo de ser consumido. La esencialidad de la modalidad del ser consumido es, también, la producción del sujeto del consumo. La determinabilidad del objeto de la

producción no únicamente produce un objeto para la necesidad humana, sino también produce una necesidad humana y social para la objetividad. Dicho de otra manera, la producción crea un reino de la necesidad para cada campo de la objetividad socialmente producida y expone su estado de existencia como realidad total.

No es menos cierto que la actividad productiva y consuntiva existe en la diferencia, además de la unidad de la inmediatez y la mediación. La producción no se reduce a ser producción consumidora, y el consumo no se reduce a ser consunción productiva. Y tampoco es el caso que, entre la actividad productiva y consuntiva, haya una absoluta unidad al margen de toda diferencia. La producción no se repliega a producir el objeto exterior para el consumo; y el consumo no se repliega a una dimensión en la cual proporcione la necesidad como objeto de la producción.

Ambas actividades no son sólo ni inmediatamente otro, ni mediatamente para el otro. También son, en su efectuación, la realización del otro en cuanto otro (*Op.cit.*,p.298). La producción y la consunción sociales no son la mera reproducción positivista de la sustancia animal-natural, coesencial también al sujeto humano. La subjetividad humana ha logrado subsumir esa sustancia animal coesencial, y sublimarla en un proceso social de reproducción y ampliación de los fundamentos de la comunidad humana, universal, social y concreta.

La actividad productiva y consuntiva, más allá de efectuar la realización objetivo-subjetiva de los objetos, lo que realiza esencialmente es la producción y

consunción de modalidades: formas de elaboración tanto de la objetividad como de la subjetividad, y que justo y por ese desarrollo de fuerzas humanas genéricas, pueden devenir formas humanas de creación y realización de la sociabilidad. En lo fundamental, formas de ampliación del fundamento de la vida humana y social y, por ello, producción y consumo de formas sociales conquistadas para sí, ampliando las posibilidades de la liberación humana.

La conclusión fundamental es aquí para el sujeto humano el más excelso objeto de realización de su fundamento y de su determinación libre. Se trata de la necesidad de crear su vida social. De condensar el conjunto de sus energías sociales en la producción ampliada de una forma de realización de su fundamento libre, como libre necesidad del otro. Porque, tal como dijo Marx en sus tiempos de juventud, cuando no era filósofo, cuando no era comunista, cuando era sólo un joven soñador en su casa de Tréveris:

La felicidad no puede ser nunca un engendro del deber por el deber. La felicidad consiste y se define, por la facultad de hacer felices a los más.

Conclusiones

El objetivo general de nuestro trabajo ha sido realizar una tematización concienzuda acerca de las vinculaciones internas entre el problema de la crítica y la libertad en la filosofía de la praxis de Karl Marx. A lo largo de nuestro trabajo de investigación hemos sostenido que la pareja formada por los temas de la crítica y la libertad, define el carácter y la modalidad de esta filosofía, en virtud de la centralidad de estos conceptos en la producción del discurso comunista de la filosofía de la praxis. La hipótesis central que ha guiado el conjunto de nuestro trabajo ha sido que, la ex-posición correcta y adecuada de los conceptos de crítica y libertad, permiten explicar el tema central del programa filosófico de la Crítica de la economía política: la liberación crítica del fundamento de la vida social. Como en cualquier otra teoría, la perspectiva de nuestra interpretación y ex-posición pudo haber comenzado desde cualquier punto relevante de la tematización filosófica y económica de nuestro autor. Esto es, porque Marx tiene la cualidad de ser uno de los últimos y más grandes filósofos sistemáticos de toda la historia de la filosofía occidental. En su caso, habría sido posible entrar de lleno a su teoría de la revolución comunista; a su crítica de las filosofías comunistas y socialistas de la época; a su conceptualización del estado y del derecho; a su conceptualización de la historia y de la sociedad, o a su aguda y difícil crítica de la filosofía y dialéctica hegelianas. También es el caso que hubiéramos podido operar con el bisturí de la abstracción una disección perfecta para esbozar, a grandes rasgos, una exposición del concepto de crítica, o, exclusivamente, del solo concepto de libertad. Sin embargo, nosotros compartimos la convicción de que la abstracción sólo es

posible en el interior de una voluntad sintética, que efectúa la explicación y el desarrollo de un todo orgánico, como lo es una teoría, y también, como lo es la vida misma. Nosotros afirmamos que sólo por medio de la exposición de la unidad sintética entre el concepto de crítica y libertad, es posible elaborar una definición del tipo de filosofía desarrollado por Marx y, en lo fundamental, del tema central de su filosofía: la praxis. La ex-posición del nexo interno y orgánico entre el concepto de crítica y el de libertad en la filosofía de nuestro autor, comportó la apertura hacia una nueva interpretación de las vinculaciones entre las dos perspectivas que atraviesan al conjunto de su trabajo teórico-práctico: la economía, la filosofía y sus relaciones.

Al iniciar nuestro trabajo de investigación, nos interesaba exponer la teorización marxiana del proceso histórico humano y crítico de subsunción real de la determinación natural, y el acto social de liberación y trans-formación crítica, que instituye y conquista la nueva modalidad o forma de síntesis de la vida humana y comunitaria. Se trataba de un esfuerzo por dar cuenta de que la filosofía de la praxis de Marx es el pensamiento que nos permite explicar cómo el sujeto humano social subsume la determinabilidad y la condición de su subjetividad física. Esto a través de una trans-formación, es decir, de un acto fundacional por el cual el sujeto determina libremente esta subjetividad, y crea para sí la forma de su nueva determinación. De una modalidad libre de elaboración e institución del fundamento de la vida social y comunitaria y, como tal, de la elaboración de una nueva forma real de civilización y totalización del conjunto de lo real. Desde el principio sostuvimos que la ex-posición de la pareja conceptual crítica y libertad, al tiempo

que daba pie para establecer un marco de interpretación amplio y creativo sobre nuestro autor, nos permitía definir la radicalidad del nuevo discurso del programa comunista y revolucionario. El cariz radical del discurso y de la crítica en torno a la modernidad capitalista fue presentado, desde el inicio, como una cualidad y necesidad internas. Es decir, como estructurales al programa filosófico de la Crítica de la economía política. De ahí que el tema de la crítica y de la libertad se articularán de manera inextricable al concepto general de praxis social de nuestro autor. A su vez, la manera en que abordamos la problemática del nexo entre la crítica, la libertad y sus vinculaciones con el tema de la praxis, hizo posible establecer que la radicalidad interna del concepto de praxis, se vincula, en el plano de la lógica interna del saber filosófico, al tema de la mediación sujeto-objeto, que es el que define al programa de superación de la noumenicidad de lo real propio de la filosofía clásica alemana. Así, sostuvimos la tesis de que el carácter radical del programa filosófico marxiano proviene de su tematización de la mediación sujeto-objeto, en la cual los conceptos de crítica y libertad ex-ponen la ampliación, profundización e intensificación de la mediación en el plano de la historia social, en cuanto liberación crítica del fundamento de la vida social.

En nuestro trabajo sostuvimos que esta teoría elabora la explicación del lado del sujeto como un ser natural humano. El sujeto humano sólo puede existir en cuanto existe en relación interna con una naturaleza fuera de él. El modo de ser objetivo de lo humano adquiere realidad cuando la naturaleza, como cosa para sí, es también y por medio de su elaboración, un sentido para él. El sujeto humano natural es un ser activo, que sólo en su objetivación realiza para sí el sentido

interno de la cosa. La cual a su vez, alcanza su realización más perfecta en cuanto realiza una forma, un sentido para lo humano.

Más adelante argumentamos que los sujetos humanos producimos nuestra vida social, y al mismo tiempo comenzamos a producir a otros sujetos humanos por medio de una re-producción de la misma naturaleza. La sociedad como sujeto, y la naturaleza como objeto, son ambas, premisas de un desarrollo interno, y, en la misma medida, resultados —hasta cierto punto— de nuestro proceso histórico de auto-transformación. Como hemos expuesto, el modo de la apropiación humana es su apropiación como ser genérico, o en cuanto ser genérico que trasciende la determinabilidad empírica de su apropiación. El sujeto humano no sólo produce para la satisfacción de necesidades: una vez que ha producido para satisfacerlas, puede, en su mediación, autoproducirse como sujeto libre y, por ende, crearse nuevas necesidades. Resultado del acto productivo-consuntivo humano es que la principal necesidad que, históricamente se ha creado, y que es objeto de sus más diferentes re-creaciones día a día es la trans-formación del otro sujeto humano como mi necesidad.

En el primer capítulo de nuestro trabajo de investigación y vinculado con este tema, hemos desarrollado la tesis de que, el concepto de crítica elaborado por Marx, parte de una problematización de la conceptualización que desarrolló el conjunto de la filosofía moderna, en torno al saber y a su producción. En este sentido, sostuvimos que el problema de la crítica abre la necesidad de crear un programa filosófico-político de superación de la filosofía. El proyecto comunista, que tiende a trans-formar la forma capitalista de realización del fundamento de la

vida social, no puede con-formarse con las dos modalidades con que se realiza la conciencia social y filosófica en el seno de la modernidad capitalista: el empirismo y el idealismo. El proyecto comunista se compromete y exige la creación de un nuevo modo, o de una nueva forma de realización de la conciencia filosófica y es, sobre esa base, que emerge la necesidad de cobrar conciencia del nexo interior y orgánico entre la práctica social y el saber real. Y del papel que el saber real juega en el programa histórico de totalización y trans-formación libre del fundamento de la vida social. En este mismo tenor, examinamos el carácter epistemológico del concepto de crítica en la obra de Marx. Para nuestro filósofo, la crítica es una operación que existe en el elemento del saber humano real y, por lo tanto, no es de la facultad subjetiva de la razón. La crítica es un momento constitutivo de la facultad objetiva de la razón y, como tal, es un elemento interior al propio proceso humano de vida real. De este modo pudimos establecer que, si bien es verdadero que la crítica es un elemento central del pensamiento, también es cierto que constituye un poder real. Y que su realidad y objetividad sólo son realizables a condición de pertenecer orgánicamente a un programa de formación y realización civilizatoria que tienda a la liberación material del fundamento de la vida comunitaria. En esta línea expusimos la lógica interna, los presupuestos conceptuales y las consecuencias teóricas del concepto de crítica en Marx, que define la teoría del conocimiento de nuestro autor. Según nuestra consideración, el programa comunista de superación de la filosofía ha comportado un doble movimiento internamente articulado: la superación de la filosofía exige un compromiso de autonegación. Empero, esta estrategia epistemológica no conduce a una cancelación unilateral de la filosofía, debido a que el saber es un poder

fundamental. Es decir, la crítica es un arma que en el interior del proceso humano de liberación del fundamento de la vida social, realiza el sentido oculto y enajenado de una realidad social que se presenta como un problema, y un obstáculo para la efectuación del programa de liberación humana. El segundo movimiento que hemos destacado es la acuciante necesidad de realizar la filosofía. Por ello, la filosofía misma no puede eludir su realización, pues el saber humano aspira a ser un saber real que ex-ponga el fundamento de la vida social y que sea su órgano consciente. Nuestra tesis destaca el carácter material de la crítica, en su cualidad de arma consciente, que emerge de la mediación en el proceso de vida real. Y en este sentido, en su naturaleza limitada, ya que para Marx es muy claro que el saber real tiene un coto restrictivo en su realización. La contradicción, la enajenación social es un obstáculo material que existe más allá del modo en que éste puede ser representado. Y como tal, sólo puede ser revocado y desaforado por otro poder igualmente material. El programa de superación de la filosofía por medio de su realización sostiene que el saber, la crítica, puede conquistar su objetividad sólo si es capaz de expresar de modo consciente su vinculación interna con un proceso práctico de realización de la vida social. La crítica no puede apropiarse de lo real más que del modo en que ella puede hacerlo: de una manera concienal. En las condiciones de la enajenación social, es decir, en un estado social de extrañamiento del poder y de la facultad de liberación del fundamento social, toda apropiación es, en realidad, una re-apropiación. Ahora bien, este modo concienal se define por la re-apropiación consciente y lograda que la crítica hace del proceso humano de liberación del

fundamento social, es decir, en tanto ella es la ex-posición de la tendencia central, o del modo de liberación del fundamento.

Hemos afirmado que, el programa filosófico de la praxis, investiga el fundamento del proceso histórico de totalización y liberación práctico y consciente del fundamento de la vida social. Su objeto fundamental es la forma bajo la cual el acto vivo, real y laborioso del sujeto humano tiende a ampliar, intensificar, universalizar, en lo esencial, a liberar la determinación y la condición sociales de vida, en tanto que sujeto humano genérico. Nuestra tesis ahonda en el cariz consciente de esta actividad humana y social de liberación pero, sobre todo, en la forma verdadera y objetiva bajo la cual tiene que ser realizado y ejecutado este saber. Por tanto, hemos concluido que el concepto de crítica de Marx es su concepto de ciencia en sentido estricto. La definición marxiana de la conciencia es el ser consciente, y el ser de los sujetos humanos es este mismo acto social de liberación. La exploración de la lógica interna del concepto de crítica nos ha remitido, en lo esencial, a la ex-posición en torno a la definición ontológica de lo real que comporta el propio concepto de crítica. La realidad social es un acto humano de liberación, y la crítica como saber real ex-pone, dilucida y sintetiza la tendencia fundamental de su despliegue. O sea, la tendencia fundamental del proceso revolucionario de liberación del fundamento de la vida social en su conjunto.

La exposición del concepto de crítica de la filosofía de la praxis nos ha permitido explicar y comprender, en nuestro segundo capítulo, que la subjetividad humana sólo puede existir a condición de poner por obra un acto de liberación.

Éste amplía, intensifica y universaliza la mediación entre su sí mismo y lo otro, como condición para liberar el fundamento histórico de la vida comunitaria. Para trans-formar la determinación de su existencia físico-empírica, y conquistar para sí –críticamente- la forma de la determinación de su realización meta-física. Es decir, política y, por tanto, libre.

Nuestro estudio sostiene que, el concepto que expone las vinculaciones internas entre la crítica y la libertad en la filosofía de Marx, es el concepto de ser genérico del sujeto humano. El sujeto humano social efectúa su ser genérico en la realización del círculo de la producción-consumo que tiene por objeto central la liberación de sí misma. Así produce, tanto su ser genérico como su determinación genérica, debido a que la liberación de su determinación meta-física, la creación de una forma totalizadora de elaboración y síntesis de la vida social, es un resultado de su actividad práctica y libre en el seno de su mediación concreta de lo real. En nuestro primer capítulo sostuvimos que el programa filosófico de realización de la filosofía por medio de su superación, estaba relacionado internamente con el problema filosófico moderno de la superación de la noumenicidad de lo real. Tenemos la convicción de que el concepto de ser genérico humano constituye la superación positiva del problema de la noumenicidad. La exposición marxiana de la mediación sujeto-objeto recusa toda clase de idealidad trascendental de la facultad genérica de elaboración y síntesis práctica de lo real. Esta capacidad no es una facultad subjetiva de formación humana, sino una capacidad objetiva de la subjetividad humana. Esto es así porque el sujeto humano como ser genérico es, también, un objeto producido en la

creación de la forma social de síntesis de la objetividad en general. De acuerdo con la analítica que hemos llevado a cabo, el concepto marxiano de ser genérico es la superación positiva de la determinación empírico-natural. Y, al mismo tiempo, la trans-formación y creación histórica de la determinación política de liberación del fundamento de la vida social. Es decir, la síntesis en y del círculo de la producción-consumo como esfera de realización libre de la vida comunitaria y de su totalización. Así, la filosofía de la praxis y, como tal, la teoría de la historia de Marx, es una teoría crítica de la identidad concreta. Ello en cuanto expone la forma bajo la cual el sujeto humano crea y re-crea la liberación de su identidad. Y, sobre todo, porque da cuenta del modo en que el vínculo sujeto objeto media la realización del nexo social y comunitario entre los sujetos sociales, cuyo objeto más alto es la liberación del fundamento que reproduce la vida social. El concepto marxiano de ser genérico permite concluir que la vida humana genérica tiene como objeto central la realización y ampliación del fundamento de la vida social. La vida genérica expone una crítica práctica y consciente de la tendencia fundamental del proceso humano de totalización de lo real, el cual se define por la creación de una comunidad humana, universal y concreta, que es resultado de la libertad y, sobre todo, de un acto social de liberación.

Estos son los resultados de nuestro trabajo de investigación. Un resultado secundario siempre lo es porque secunda a un objeto de estudio primario o principal. Pero en una investigación real, un resultado secundario lo es porque secunda el inicio de otra investigación.

Recordemos, la historia es el proceso de nacimiento de su existencia empírica. La teoría de la historia elaborada por Marx es la filosofía que critica, es decir, expone este proceso histórico de totalización social como resultado de un desarrollo general de libertad, o de liberación del fundamento de la vida social. Nuestra tematización explora y pone de manifiesto el objeto central y general de la tematización crítica a la economía política. La economía política es la mistificación devenida ley económico-social, naturaleza social, de una forma de realización de la vida que subsume de modo real la forma natural de la producción comunitaria bajo la forma de autovalorización del capital. La exposición crítica tiene su objeto en la teoría de la historia de nuestro autor, como crítica del modo bajo el que se produce esta forma de realización civilizatoria, y también de la modalidad por medio de la que se ponen los fundamentos para la abolición positiva del capital como forma histórica, y a superar, de realización de la vida social.

En síntesis: ¿qué es la libertad? La libertad no es una facultad de libre elección en un estado de cosas X , entre la condición a , b o c , o la condición $\sim a$, $\sim b$ o $\sim c$. Esta es una forma falsa de la libertad y la liberación, pues al final de cuentas cada una de esas condiciones confirma, es decir, es con-forme, o va con la forma, de la realización de la vida social. La libertad es libertad de fundamento: es la libertad para producir el fundamento de realización de la vida comunitaria. Es una libertad que desgarrar una abertura sin cierre en la necesidad natural y social, e instituye, trans-forma, va en contra de la forma de realización comunitaria previa, o instituye a la misma libertad como fundamento de la vida social.

Bibliografía

Adorno, Theodor y Max Horkheimer (1994), *Dialéctica de la ilustración fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta.

Benjamin, Walter (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Ítaca.

_____ (2004), *El autor como productor*, México, Ítaca.

_____ (2004), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México, Ítaca.

Bunge, Mario (año), *La ciencia, su método y su filosofía*, México, 1996.

Echeverría, Bolívar (2010), *Definición de la cultura: curso de filosofía y economía 1981-1982*, México, Ítaca-FCE.

_____ (2008), *La modernidad de lo barroco*, México, ERA.

_____ (1994), *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI.

Echeverría, Bolívar (1986), *El discurso crítico de Marx*, México, ERA.

_____ (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM-EI Equilibrista.

Engels, Friedrich (1961), *El antidürring*, México, Grijalbo, 1961

Fichte, Johann Gottlieb (2002), *Doctrina de la Ciencia*, Madrid, RBA.

_____ (1994), *El destino del hombre: Introducciones a la Teoría de la Ciencia*, México, Porrúa.

Gandler, Stefan (2007), *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*, México, FCE.

Gramsci, Antonio (1986), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, JP.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006), *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE.

_____ (1999), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza.

Horkheimer, Max (2008), *Eclipse of Reason*, USA, Horkheimer Press.

Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*, México, FCE-UNAM-UAM.

_____ (2005), *Crítica de la razón práctica*, México, FCE-UNAM-UAM.

_____ (2000), *Crítica del juicio*, México, Editores Mexicanos Unidos.

Lukács, György (1969), *Historia y conciencia de clase: estudios sobre dialéctica marxista*, México, Grijalbo.

Marx, Karl (1969), *La ideología alemana*, Buenos Aires, Ediciones de Cultura Popular.

_____ (1980), *El porvenir de la comuna rural rusa*, México, Pasado y Presente.

_____ (s.f), *Obras escogidas*, Moscú, Progreso. Vols. 1 y 2.

_____ (1967), *La sagrada familia*, México, Grijalbo.

_____ (1982), *Escritos de juventud*, México, FCE.

_____ (1968), Escritos económicos varios, México, Grijalbo.

_____ (1985), Grundrisse: lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858, México, FCE. 3 Vols.

_____ (2000), Contribución a la crítica de la economía política, México, Siglo XXI.

_____ (1987), Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria de P. J. Proudhon, México, Siglo XXI.

_____ (2004), Formaciones económicas precapitalistas, México, Siglo XXI.

_____ (2005), Las revoluciones de 1848, México, FCE.

_____ (1980), Cuadernos de París, México, ERA.

_____ (2008), El Capital: crítica de la economía política, México, FCE.

_____ (2011), "Tesis ad Feuerbach", en: Bolívar Echeverría, El materialismo de Marx, discurso y revolución, México, Ítaca.

_____ y Friedrich Engels (1979), Materiales para la historia de América Latina, México, Pasado y Presente.

Pico della Mirandola, (2004), Discurso sobre la dignidad del hombre, México, UNAM.

Rivadeo Fernández, Ana María (1989), Epistemología y política en Kant, México, UNAM-ENEP Acatlán.

_____ (1994), El marxismo y la cuestión nacional, México, UNAM-ENEP
Acatlán.

_____ (2001), Lesa Patria: Nación y Globalización, México, UNAM-FES
Acatlán.

Sánchez Vázquez, Adolfo (2003), Filosofía de la praxis, México, Siglo XXI.

_____ (1968), Filosofía de la praxis, México, Grijalbo.

_____ (2000), El valor del socialismo, México, Ítaca.

_____ (1999), De Marx al marxismo en América Latina, México, Ítaca-UAP

Sánchez Vázquez, Adolfo (1999), Entre la realidad y la utopía: ensayos sobre
política, moral y socialismo, México, FCE.

_____ (1983), Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser, México
Grijalbo.

_____ (2003), El joven Marx: los manuscritos de 1844, México, La Jornada-
Ítaca.

_____ (2007), Ética y Política, México, FCE.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (1998), Sistema del idealismo trascendental,
Barcelona, Anthropos.

_____ (1989), Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad
humana y los objetos con ella relacionados, Barcelona, Anthropos.

Schiller, Friedrich (1990), Cartas sobre la educación estética del hombre,
Barcelona, Anthropos.