



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ZARAGOZA**

**LA NOCIÓN DE CREATIVIDAD EN MARX**

**T E S I S**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
LICENCIADO EN PSICOLOGÍA  
P R E S E N T A:**

**PABLO BERNARDO HERNÁNDEZ JAIME**

DIRECTORA: MTRA. SARA GUADALUPE UNDA ROJAS  
COMITÉ: DRA. MÓNICA GÓMEZ SALAZAR  
DR. EDUARDO ALEJANDRO ESCOTTO  
CORDOVA  
DR. JOSÉ ALBERTO MONROY ROMERO  
DRA. MARÍA DEL PILAR ROQUE HERNÁNDEZ



México, D.F.

Octubre, 2015



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.

## DEDICATORIAS

A mi madre, por el amor. Por la sensibilidad. Por la *humanidad*.

Porque de ella aprendo, siempre, a no olvidar que lo importante es pensar también en los demás. Porque prefirió dar una sonrisa en lugar de una moneda, y aunque es cierto que ésta a veces hizo falta, hoy, por lo mucho, no me falta el alma. Porque de ella aprendí que la ambición y la soberbia son dos caminos equivocados. Son dos sendas cuyo destino está lejos de todos, fuera de la razón y en contra del prójimo.

A mi padre, por la razón y la duda.

Porque de él aprendí que pensar sirve para actuar mejor. Porque todo cuerpo necesita una cabeza y toda orquesta, un director. Porque es preciso pensar y conocer; conocer las distintas interpretaciones del mundo, razonarlas y dudar de ellas. Mas el solo pensar es “aquello con lo cual y sin lo cual te quedas tal”. Por eso, a su vez, es necesario tener un motivo y vivir. Es preciso sentir y actuar. Por eso es importante el amor y la felicidad. Porque toda cabeza necesita también un cuerpo para no llegar a verse perdida.

A mis padres. Porque en sus diferencias, en sus desajustes y en sus antagonismos; en sus contradicciones. En todo ello, allí estoy yo. Ellos son una gran parte de mí. Porque la razón más noble es la que se ejerce, en la acción, desde al amor, fuera de la soberbia y la ambición, y por la felicidad común.

Quiero agradecer a mi hermana, Dulce Libertad. Por el apoyo. Porque, aún en nuestras propias diferencias, hemos aprendido a escucharnos y aconsejarnos. Porque a veces el uno es la fuerza del otro. Porque a veces la diferencia implica un complemento.

\* \* \*

En el ámbito académico, quiero agradecer especialmente a la Mtra. Sara Unda, por su apoyo, atención y asesoría constante. Sin su ayuda mucho de esto no sería posible. Sin su paciencia, empatía y comprensión difícilmente hubiera logrado encausar mis primeras inquietudes. A ella debo una parte importante de mi formación profesional.

Agradezco a la Dra. Mónica Gómez por su asesoría y por su atención constante. A sus críticas debo un gran progreso en mi habilidad para organizar y exponer ideas. Sus

observaciones durante la elaboración de este trabajo fueron fundamentales para poder lograrlo.

Quiero agradecer profundamente al Centro Mexicano de Estudios Económicos y Sociales (CEMEES), por su importante apoyo. A esta institución debo el espacio y condiciones necesarias para la realización de una parte muy importante de esta investigación. En lo particular quiero agradecer al Mtro. Everardo Lara y, en lo general, a los distintos equipos del centro de investigación. Sin su ayuda el proceso de trabajo habría sido mucho más difícil.

Agradezco a Sandra y a Marco. A ella, por escuchar pacientemente muchos de mis planteamientos en bruto y por contribuir a aterrizarlos con sus intervenciones. A él, por apoyarme con sus pláticas en la delimitación inicial del trabajo, una de las partes más complicadas del mismo. Ambos, desde su concepción marxista-leninista, me ayudaron a mantener los pies sobre la tierra, tanto teórica como prácticamente.

También doy gracias por las incontables conversaciones con mis colegas, amigos y compañeros. Cada uno, desde su propia condición, con sus experiencias y reflexiones, de manera propositiva o inintencionada, en mayor o menor medida, contribuyó a dar forma a muchas de las ideas supuestas en este trabajo.

\* \* \*

Finalmente, quiero dedicar mi trabajo a todos aquellos que con sus vidas han transformado y transforman el mundo. A los creadores de riqueza y vida. A los creadores del conocimiento. A los constructores de los medios para conocer. Ellos, los que fueron, son ahora los “muertos que alumbran los caminos”. Y los que aún somos, los que estamos con vida, nosotros, somos la posibilidad de ser. Hagamos realidad el mejor de los mundos posibles.

## Índice

	Pág.
<b>Resumen</b>	<b>6</b>
<b>Introducción</b>	<b>7</b>
<b>Capítulo 1. El estado actual de los estudios sobre creatividad. Fundamentos</b>	<b>10</b>
1.1 Definición de creatividad	10
1.2 La importancia de la creatividad	16
1.3 Conceptos relacionados con la creatividad	19
1.4 Primeros estudios científicos sobre la creatividad	25
1.5 Dos ramas generales para el estudio de la creatividad	30
1.6 Marx, para el estudio de la creatividad	32
<b>Capítulo 2. El Método</b>	<b>36</b>
2.1 El objeto de estudio	36
2.2 El campo de búsqueda	36
2.2.1 Delimitación del campo	37
2.3 Elección de los textos	38
2.3.1 Breve biografía filosófica	38
2.3.2 Lista de obras a consultar	42
2.4 Procedimiento	44
<b>Capítulo 3. Hacia una filosofía del Hombre como ser creativo: Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción</b>	<b>46</b>
3.1 Concepto de Hombre	46
3.1.1 El Hombre como creador de fantasías	47
3.2 Noción de actividad humana	49
3.2.1 Sobre la imaginación en relación con la práctica	50
3.2.2 Sobre la crítica en relación con la imaginación y la práctica	51
3.2.3 La actividad humana en su conjunto	54
3.3 La noción de creatividad en la <i>Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel</i>	55
<b>Capítulo 4. El proceso creativo como un proceso dialéctico: Manuscritos de París</b>	<b>57</b>
4.1 Concepto de Hombre	57
4.1.1 El Hombre como <i>ser viviente</i>	58

4.1.2	El Hombre como <i>ser social</i>	60
4.2	Noción de actividad humana	62
4.2.1	El concepto general de Enajenación	62
4.2.2	La enajenación física, el consumo y la consciencia práctica	63
4.2.3	La enajenación cognoscitiva, el consumo de ideas y la práctica consciente	67
4.2.4	La enajenación social o la enajenación de las prácticas conscientes comunes	71
4.2.5	La enajenación como concepto teórico	73
4.3	La noción de creatividad en los <i>Manuscritos de París</i>	76
<b>Capítulo 5. El proceso creativo como un proceso histórico: Ideología Alemana. Contraposición entre la concepción materialista e idealista</b>		<b>78</b>
5.1	El Hombre como un <i>ser histórico</i>	78
5.2	Noción de actividad humana	83
5.2.1	La producción de la vida material como determinación de la consciencia social	84
5.2.2	La enajenación social como determinación de la consciencia social	87
5.3	Noción de creatividad en la <i>Ideología Alemana</i>	90
<b>6. Conclusiones: Noción general de creatividad en Marx</b>		<b>93</b>
6.1	Balance de la investigación	97
<b>7. Referencias</b>		<b>99</b>

## Resumen

La presente tesis fue una investigación teórica sobre la noción de creatividad en Marx. El estudio se realizó en tres etapas. En la primera se analizó la definición y los fundamentos del actual concepto de creatividad (capítulo 1). La segunda etapa consistió en un estudio preparatorio para realizar un abordaje sistemático de los textos de Marx (capítulo 2). La tercera etapa se centró en la revisión de los textos seleccionados (capítulos 3, 4 y 5). El análisis estuvo estructurado de la siguiente manera. Primero, partió de lo general a lo particular. Se revisó, en cada texto analizado y en este orden específico, el concepto de Hombre en Marx, su noción de actividad humana y su noción de creatividad. Segundo, en cada uno de los apartados de esta tercera etapa, se contrastó la concepción contemporánea de creatividad con la noción de Marx. Finalmente, los resultados obtenidos permiten sostener tres conclusiones. Primero, que existe una equivalencia entre la noción de Marx y las concepciones actuales. Segundo, que la obra de Marx permite obtener una visión sistemática y de conjunto sobre las relaciones entre creatividad y desarrollo social. Tercero, que la creatividad juega un papel determinante en el proceso de construcción del conocimiento.

## Introducción

La creatividad es un proceso psicológico de gran relevancia, no sólo para el arte, sino para cualquier tipo de actividad humana que implique alguna innovación. La creatividad le permite al Hombre construir ideas nuevas, pensamientos que antes no existieron o, al menos, pensamientos que no existieron como tal en su experiencia. La creatividad permite construir una idea de futuro y construir el plan para lograrlo. La creatividad permite imaginar, incluso, que el mundo puede ser diferente. La creatividad es la cualidad necesaria para que el Hombre cree todo cuanto no es dado a él por naturaleza. De manera que, sin creatividad, se puede afirmar, no existiría nada propiamente humano.

El objetivo de esta investigación es conocer la noción de creatividad en uno de los más importantes pensadores de los últimos dos siglos: Karl Marx (1818-1883). Pero, ¿por qué regresar a un pensador del siglo XIX? Pues bien, en esta investigación se sostiene que la filosofía de Marx implica una noción de creatividad y que ésta es análoga a las concepciones actuales, pero no sólo eso, sino que, además, tiene algo que aportar. Específicamente, que la filosofía de Marx puede brindar una visión de conjunto sobre las relaciones entre creatividad y desarrollo social. De manera que, mediante la obra de Marx, sería posible, por un lado, contribuir al estudio psicológico de la creatividad y, por otro lado, contribuir al desarrollo social mediante los estudios sobre creatividad.

Ahora bien, esta investigación representa una serie de dificultades que hay que superar. En primer lugar, es necesario conocer el estado de la cuestión en materia de creatividad. El primer capítulo se dedica a esto. Comienza con la definición, continúa con la importancia del proceso, siguen los conceptos relacionados, en cuarto lugar están los primeros estudios científicos, después un análisis sobre las dos áreas generales para el estudio de la creatividad y, finalmente, el papel que puede jugar Marx, en la actualidad, para el estudio de la creatividad.

El segundo capítulo es El Método. En él se establecen las delimitaciones pertinentes para la realización del estudio. Primero, se elige sólo el campo filosófico



dentro de la obra de Marx. En segundo lugar, se expone una síntesis biográfico-filosófica para poder seleccionar obras específicas y, después, se enlistan las obras de consulta principal y las complementarias. Finalmente, se establece el procedimiento general para cada capítulo del estudio.

El tercero, cuarto y quinto capítulo constituyen la investigación propiamente dicha. Cada uno está organizado de lo general a lo particular. Primero, el concepto de Hombre en Marx, luego, su noción de actividad humana y, finalmente, su noción de cognición creadora o, lo que es lo mismo, su noción de creatividad. Estos tres capítulos analizan, cada uno respectivamente, los siguientes textos: la Introducción de la Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, los Manuscritos de París y el primer capítulo de la Ideología Alemana: Contraposición entre la concepción materialista e idealista. Para los textos complementarios se utilizaron las Tesis sobre Feuerbach, el apartado sobre El método de la economía política en la Introducción general a la economía política, el Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política y el Epílogo a la segunda edición de El Capital.

Por último, en las conclusiones se ofrece una visión de conjunto sobre la noción de creatividad en Marx. Dicho de manera breve, el análisis de esta investigación permite sostener tres conclusiones. Primera, que existe un paralelismo entre la noción de creatividad en Marx y las actuales concepciones sobre este proceso. Segundo, que la obra de Marx ofrece una visión de conjunto sobre las relaciones entre el proceso creativo y el desarrollo social. Estas relaciones implican que, por un lado, el proceso creativo es un proceso histórico que varía según las condiciones de vida de los Hombres y, por otro lado, que la creatividad es fundamental para el desarrollo de las sociedades. De manera que se sugiere continuar la profundización del trabajo. Tercero, la noción de creatividad en Marx se puede considerar pieza clave en sus explicaciones sobre el desarrollo social en general, pero sobre el desarrollo del conocimiento humano en particular. Para Marx el conocimiento es una construcción representativa generada a partir del pensamiento que se reestructura conforme ésta es sometida a la práctica. Así resuelve el problema del conocimiento. En Marx la epistemología se resuelve mediante el binomio creación-práctica. De manera que, mediante la obra de Marx, es posible

establecer un puente entre las investigaciones psicológicas y los problemas filosóficos del conocimiento.

## Capítulo1.

### El estado actual de los estudios sobre creatividad. Fundamentos

#### 1.1 Definición de creatividad

La creatividad es, fundamentalmente, la cualidad que permite al Hombre reconfigurar sus representaciones perceptuales del mundo bajo un orden nuevo. En otras palabras, es la capacidad para construir ideas nuevas a partir de la información que se obtiene del medio. Ésta es la definición esencial de creatividad y su característica definitoria es la *innovación*. De tal forma que esta afirmación se ve implicada en la gran mayoría de otras definiciones, y es coherente, además, con las variaciones ocasionales que se suscitan en torno a ella. Así se puede apreciar, por ejemplo, en las siguientes investigaciones.

Drubach, Benarroch y Mateen (2007), a partir de estudios neurocientíficos, han concluido que la creatividad es una cualidad particular de la imaginación. Donde la imaginación es “el proceso cognitivo que permite al individuo manipular información generada intrínsecamente” (p. 353), es decir, manipular aquella información que, originalmente, fue obtenida del “ambiente externo” y que ahora “se ha formado dentro de uno mismo en ausencia de [los] estímulos del ambiente” (p. 353); todo, con la finalidad de *reproducir* la experiencia sensorial. La creatividad, por su parte, es la cualidad imaginativa que le permite al Hombre “combinar selectivamente ‘porciones de datos’ almacenados en la memoria para crear nuevas imágenes” (p. 354), es decir, que la creatividad es la posibilidad de la imaginación para superar la *reproducción* de los estímulos sensoriales y darles una nueva configuración. Dicho brevemente, creatividad es la cualidad que permite combinar representaciones intrínsecamente generadas para construir representaciones nuevas.

Ahora bien, existen muchas otras definiciones de creatividad. Sin embargo, la mayoría de los autores coinciden en que la *innovación* es la característica esencial del proceso. Por ejemplo, Guilera (2011), señala que la “creatividad es percibir, idear, expresar y convertir en realidad algo nuevo y valioso” (p. 30) o, lo que es lo mismo, la

creatividad es obtener información del ambiente para construir ideas nuevas, valiosas y factibles.

Cabe señalar, sin embargo, que en contraste con la definición de Drubach et al. (2007), Guilera (2011) añade dos características nuevas a la definición de creatividad: primero, la factibilidad de las nuevas ideas y, segundo, su valor. Estas dos cualidades, junto con la de originalidad, aparecen frecuentemente en las definiciones sobre creatividad y, sin embargo, pueden considerarse secundarias, es decir, no esenciales. A saber: que una idea sea o no, factible, valorada u original en un contexto específico no cambia el hecho de que, psicológicamente hablando, se haya realizado un proceso creativo. De modo que no se puede decir que estas características sean cualidades necesarias de la creatividad y por tanto no pueden ser sus rasgos definitorios o, lo que es lo mismo, sus rasgos esenciales. No obstante, es preciso señalar también que la creatividad no ocurre en individuos aislados. Por el contrario, el proceso creativo de cada Hombre está en relación necesaria con su contexto social e histórico. De manera que cada persona implica, en su propio proceso creativo, algunos de los productos creados por sus congéneres. Esto se debe a que la creatividad trabaja con las representaciones perceptuales y algunos de los objetos de la percepción son creación de otros Hombres; por consiguiente, mientras cualquier persona viva en sociedad, su creatividad está sujeta a la influencia de los productos sociales. Así, por ejemplo, se explica el progresivo desarrollo del lenguaje escrito. Donde el Hombre, desde hace aproximadamente “7000 años” (Haarmann, 2001b, p. 595), comenzó a utilizar sistemas de “imágenes” (Haarmann, 2001a, p. 22) para representarse el mundo y que, con el transcurrir de las generaciones, fue recreando hasta conformar sistemas de escritura formales. Y de la misma manera en que ocurre con el lenguaje, cada creación humana está condicionada por las creaciones que le anteceden y es recreada, a su vez, con el transcurso de las generaciones. De manera que la factibilidad, la valorización o la originalidad pueden ser comprendidas sólo como criterios sociales para evaluar las nuevas ideas con respecto a su contexto de pertenencia. Así, por ejemplo, con la originalidad se evalúa la novedad de una idea, no con respecto al individuo que la pensó, sino con respecto al conjunto de ideas conocidas, pretéritas o contemporáneas. Con la factibilidad, por otro lado, se evalúa la posibilidad de realizar la idea, con

respecto al estado actual de la ciencia y la tecnología. Y, en conjunto, se valora cada idea, a la luz de su factibilidad, de su originalidad y en relación con la moral e ideología de una sociedad. Y dado que la creatividad es indisociable de un contexto, de aquí se infiere que la factibilidad, la valorización y la originalidad son cualidades *en relación* necesaria con la creatividad. Y por ende, son elementos de gran importancia para el estudio de la misma. Así, en caso de requerir una definición extensa, y no una esencial, es imprescindible considerarlos. Es por ello, precisamente, que aparecen recurrentemente en las definiciones de creatividad. De aquí que Valqui (2009) señale que “lo que se hace es creativo si es nuevo, diferente [u original] y útil [por tanto, factible]” (p. 3). O que Seidel (2011) indique que la creatividad está comúnmente asociada con la producción de servicios, procesos, productos o ideas nuevas y apropiadas. O que Nadal y Flexas (2012), mencionen, incluso, que existe un consenso para considerar a la creatividad como la habilidad para producir obras originales y útiles.

Ahora bien, otros dos trabajos que contribuyen a reforzar el orden de ideas y la definición que aquí se propone: donde la característica definitoria y esencial de la creatividad es la innovación, son las investigaciones de Esquivias (2004) y Huidobro (2004).

Esquivias (2004) revisó no menos de 54 definiciones<sup>1</sup> y concluyó que, aun considerando que la creatividad “se ha definido de diferentes formas”, “en la contextualidad de estas definiciones podemos observar el momento de evolución del mismo concepto siendo las constantes en este proceso: la novedad y la aportación” (p. 16), es decir, la *novedad* como cualidad esencial, definitoria, y la *aportación* como cualidad *en relación* con el contexto social.

Por otro lado, Huidobro (2004) analizó de manera muy detallada las concepciones de 24 notables en el campo<sup>2</sup>, tras lo cual concluyó que la creatividad:

---

<sup>1</sup> Dentro de los investigadores que revisó se encuentran: Weithermer, Guilford, May, Fromm, Rogers, MacKinnon, Getzels y Jackson, Ausubel, Freud, Piaget, Gardner, Goleman, Kaufman y Ray, entre otros (Esquivias, 2004, pp. 4-7).

<sup>2</sup> Los veinticuatro notables están integrados por los siguientes investigadores: Teresa Amabile, Albert Bandura, Frank Barron, Sigmund Freud, Howard Gardner, Jacob Getzels, Howard Gruber, Paul Guilford,

[es el] proceso cognitivo que comienza [...] [al] interpretar una situación que supone un fallo o hueco [...] para lo cual se inicia la generación de soluciones, que se van comparando sucesivamente con una meta, y se continua hasta [...] dar respuesta al fallo o rellenar el hueco (p. 88) [mediante] la producción de algo nuevo y adecuado, que solucione [el] problema (p. 91).

Ambas definiciones, tanto la de Huidobro (2004) como la de Esquivias (2004), no distan de la concepción ya planteada: la creatividad comienza con la aprehensión perceptual de información del medio y deriva en la construcción de una representación nueva, donde (ya en relación con el contexto social) la nueva idea puede aportar algo y, de ser factible, puede llegar a ser útil en la resolución de algún problema práctico.

Ahora bien, esta última precisión sobre la solución de problemas prácticos como una cualidad de la creatividad, es importante en, por lo menos, dos aspectos.

Primero, porque al hablar de la búsqueda de soluciones se está suponiendo que el sujeto identifica y juzga como inapropiado o problemático algún rasgo en las condiciones de su contexto. De manera que la creatividad no es un proceso que funcione sin motivación. Por el contrario, encuentra su motivación en las propias necesidades del sujeto cognoscente. Y en respuesta ante estas necesidades, comienza a buscar dentro de su repertorio de representaciones alguna que le permita resolver el problema. De manera que mientras trata de resolver, combina y reestructura sus representaciones para establecer una nueva representación hipotética que, luego, intentará llevar a la práctica para tratar de resolver el problema. En otras palabras, el proceso creativo es un punto intermedio entre la percepción de un problema y el comportamiento planificado y orientado a su solución. Y es que el diseño de los fines y la organización de los medios sólo puede ser el resultado de un proceso creativo, puesto que precisan ser elaborados por el mismo sujeto. Con este planteamiento se puede observar, aunque sea esquemáticamente, el ciclo de la creatividad en relación

---

Michael Kirton, Thomas Kuhn, Donald MacKinnon, Abraham Maslow, Richard Mayer, Mintzberg, Henry, Allen Newell, David Perkins, Carl Rogers, Albert Rothenberg, Mark Runco, Herbert Simon, Deann Simonton, Robert Sternberg, Ellis Torrance, Michael Wallach (Huidobro Salas, 2004, pp. 97-117).

con la vida práctica del Hombre, con sus necesidades y con su contexto: la creatividad, que comenzó con una representación del mundo, regresa a su propio contexto a través de las prácticas para cambia algo en él.

Como segundo aspecto a destacar, es preciso mencionar también que no necesariamente ocurre que la creatividad derive en la solución de un problema práctico. Si partimos del hecho que la creatividad trabaja con representaciones y que cada representación nueva es susceptible de atravesar repetidas veces por un proceso creativo (probablemente en respuesta ante una motivación intelectual o afectiva: una motivación interiorizada), entonces, de ello se deduce que la creatividad puede generar representaciones sobre sus representaciones y, a su vez, generar otras nuevas a partir de éstas, sin llegar nunca a realizarse de alguna manera. Bajo estas condiciones, la creatividad se retrotrae a sí misma hasta alcanzar formas bastante abstractas. Un ejemplo muy claro de este proceso puramente abstracto lo ofrece el mismo Immanuel Kant en su *Crítica de la Razón Pura* con uno de sus razonamientos:

Eliminad poco a poco, de vuestro concepto empírico de un cuerpo, todo lo que en él es empírico: el color, la dureza o blandura, el peso, incluso la impenetrabilidad; queda, sin embargo, el espacio que él (que ahora ha desaparecido por completo) ocupaba; y a éste no lo podéis eliminar (Kant, 1787/2007, p. 63).

Con este planteamiento, Kant (1787/2007) toma una representación intrínsecamente generada a partir de su experiencia: el concepto empírico de cuerpo, e, inmediatamente después, imagina que lo despoja de todo cuanto existe de empírico en él. Y entonces, dado que no es posible imaginar *nada*, termina por crear una idea de *espacio* que ya no puede ser eliminada: el concepto de espacio más general posible. Con estos planteamientos Kant no está resolviendo ningún problema práctico. Sin embargo, está ejerciendo su creatividad para construir una idea nueva, una idea que no existe sino hasta que se elabora mediante la abstracción. Y así, como en este pasaje de Kant, el proceso creativo puede ocurrir únicamente entre representaciones cada vez más abstractas.

A la luz de esta prueba, sería un error suponer que la creatividad necesariamente debe regresar al medio de forma práctica para ser creatividad. Es importante hacer esta delimitación. De lo contrario se podría caer en el error de suponer que la creatividad está en función de la eficiencia productiva, dando como resultado el disparate de que si alguien no es productivo resolviendo problemas, *ergo*, no es creativo. Por lo antes dicho, no se puede afirmar que la resolución de problemas prácticos sea una cualidad esencial, definitoria, de la creatividad. Sin embargo, sí es uno de sus rasgos elementales en tanto su *relación* con el medio. Quizás uno de los más importantes, pues mediante la resolución de problemas prácticos, el Hombre puede incidir sobre el propio contexto que lo determina.

Como se puede apreciar en todo lo antes dicho, la creatividad es un proceso que se caracteriza, fundamentalmente, por la elaboración de ideas nuevas. Pero, a su vez, es un proceso que está en relación necesaria con un contexto social e histórico, del cual depende y sobre el cual actúa. Por ello es frecuente encontrar en distintas definiciones sobre creatividad que ciertos elementos contextuales, tales como originalidad, valorización o factibilidad, figuran como parte de las cualidades esenciales del proceso. Pero tal apreciación es inexacta. Dichos elementos pueden estar o no estar presentes y, sin embargo, suceder un proceso creativo y, por lo tanto, no pueden considerarse esenciales ni definitorios del proceso. Por el contrario, la innovación sí puede considerarse definitoria del proceso creativo, dado que sin innovación una representación sólo podría ser mera reproducción de los estímulos sensoriales y, en consecuencia, no se podría hablar de creatividad.

Como bien señala Dietrich (2004), lo que se encuentra “en el corazón de cualquier teoría sobre la creatividad” es “la habilidad de romper los patrones del pensamiento convencional para adoptar nuevos”<sup>3</sup> (p. 1014), es la “capacidad [...] de asociar ideas u objetos previamente no relacionados” (Estañol, 2010, p. 72); es, en una palabra: la capacidad para construir ideas nuevas a partir de la información obtenida del medio.

---

<sup>3</sup> “The ability to break conventional or obvious patterns of thinking, adopt new [...] is at the heart of any theory of creativity” (Dietrich, 2004, p. 1014).



## 1.2 La importancia de la creatividad

Dada la definición es posible afirmar que la creatividad le permite al Hombre pensar el mundo de forma nueva. Es la responsable de cualquier innovación. Por lo que todo cuanto la humanidad ha producido de nuevo implica un proceso creativo. Y dado que la creatividad no es una simple expresión *fenotípica* de la biología humana, sino un proceso que emerge de la interacción simultánea entre “experiencias evolutivas, sociales y educativas” (Esquivias, 2004, p. 16), de ello se sigue que al hablar de producción o creación humana no se puede suponer que ésta sea una extensión mecánica de sus disposiciones innatas. Por el contrario, se trata de un proceso que implica un cierto nivel de injerencia de la humanidad sobre sí misma, a saber: con cada innovación realizada, el hombre interviene en sus propias condiciones y éstas, a su vez, pasan a formar parte del conjunto de condiciones sociales y ambientales de que depende la creatividad. De manera que la creatividad, se puede afirmar, es la cualidad que permite al hombre autodeterminarse con cada innovación que realiza; es el principio psicológico de la libertad humana y uno de los ejes fundamentales del desarrollo social: es ella la “responsable de todo el avance de la civilización humana” (Romo, 2012, p. 124).

Sin embargo, una cosa es que la creatividad haya sido y sea una condición indispensable para el desarrollo social, y otra, muy distinta, que la creatividad por sí sola sea el motor de la historia. No deben confundirse ambas cosas: lo primero es un hecho y lo segundo un absurdo. Del mismo modo en que la innovación y el desarrollo social dependen de la creatividad, la creatividad, a su vez, depende de las condiciones históricas y culturales de cada sociedad. De manera que, si el desarrollo social no ha establecido las condiciones para poder conocer ciertos fenómenos o para construir ciertos artefactos, ni los fenómenos podrán conocerse ni los artefactos construirse; y esto no quiere decir que las personas sean más o menos creativas. Es sólo que la creatividad obtiene sus materiales del contexto y por tanto sus productos dependen también del contexto. Por consiguiente, no se puede decir que la creatividad, *en sí* misma, sea *la* fuente del desarrollo. La creatividad es condición necesaria para el desarrollo de la sociedad, pero no es condición suficiente.

Ahora bien, la importancia de la creatividad radica, precisamente, en que es necesaria para el desarrollo de la sociedad humana. Así se puede observar, por ejemplo, en la historia de la técnica y la producción de bienes, en el desarrollo de la tecnología y la ciencia e, incluso, en el de la filosofía. En todos estos campos, el proceso creativo produce un desarrollo constante, aunque disruptivo (no necesariamente acumulativo ni lineal), de las ideas, los conocimientos, los artefactos y los bienes producidos.

Este es el caso, por ejemplo, del desarrollo de la molienda (Marx, 1851/1984). Los cereales, aún en tiempos de Moisés (siglo XIV-XIII a.C.), eran molidos mediante trituración. Eventualmente, en lugar de ser machacados, fueron molidos mediante frotación, dado que así los resultados eran más provechosos. Posteriormente, esta acción se magnificó progresivamente. Primero, se introdujo una manivela para facilitar la frotación mediante movimientos giratorios. Después, se construyeron molinos más grandes que, en lugar de manivela, contaban con barras de tracción que eran movidas por esclavos o animales. Entre el año 100 a.C. y el año 0, bajo la influencia de los pueblos asiáticos, se construyeron los primeros molinos hidráulicos en Europa. Con este avance, se sustituyó la fuerza física, de esclavos y animales, por la fuerza de los ríos. Para el siglo III y IV, los molinos hidráulicos fueron ya una generalidad. Los cambios continuaron. Para el siglo XII, es decir, casi 2,500 años después de Moisés, los molinos de agua habían sido sustituidos, en buena medida, por los molinos de viento.

Como se puede apreciar en el párrafo anterior, entre la trituración manual de los cereales y los grandes molinos de viento, hay una serie constante y progresiva de innovaciones. Y cada una de éstas, partió de las condiciones establecidas y modificó algo en ellas. De manera que el cambio operado trajo como consecuencia un objeto distinto, en este caso un tipo de molino diferente, mismo que fue entregado a las generaciones siguientes y sobre el cual, cada nueva generación realizó nuevos cambios.

Este proceso de innovaciones paulatinas y generacionales es el mismo por el que han atravesado los distintos bienes y diversos procesos de producción. Y dado que cada innovación presupone a la creatividad, entonces se puede afirmar que la

creatividad es una de las condiciones necesarias de todo el desarrollo histórico en la producción social de bienes.

En el campo científico-tecnológico, por otro lado, es muy conocida la frase de Isaac Newton: “si he visto un poco más allá es porque me he parado en hombros de gigantes” (1676, en Huarte, 2012, p. 20). Y es que ninguna persona puede escapar a la influencia de las tradiciones. Como Fleck demostró (Shäfer & Schnelle, 1986), los *hechos* científicos están embebidos por una tradición teórica, por un “estilo de pensamiento” (p. 23), que se construye progresivamente sobre la base del trabajo colectivo en relación con algún objeto de investigación; de manera que la investigación científica no se desarrolla a partir de la *observación* individual, sino, por el contrario, a través de la *observación* dirigida por las ideas de un “colectivo de pensamiento” (p. 23). Por lo que cada nueva teoría y cada nuevo artefacto de investigación dependen de una serie previa de ideas y de artefactos. Cada generación nueva de científicos abreva del pasado y, sobre esa base, realiza cambios: refutaciones, corroboraciones o nuevas hipótesis. Y así, en conjunto, como explica Latour (1992), el desarrollo de la ciencia y la tecnología dependen del conjunto previo de supuestos, o *cajas negras*, que han sido heredadas y acepadas a través de las generaciones.

En este segundo campo, científico-tecnológico, ocurre un proceso análogo al de la producción de bienes. En principio, existe una serie de supuestos y materiales disponibles, dados por las generaciones precedentes. Condiciones que, en su conjunto, influyen la observación y determinan las posibilidades de los científicos para investigar. Estos son los “hombros de gigantes” de los que hablaba Newton. Y sobre la base de esta herencia, cada nueva generación de científicos realiza sus propias innovaciones, sus propias aportaciones. Detrás de cada nuevo movimiento en la ciencia y en la tecnología, detrás de cada aportación, está implicado un proceso creativo. Un proceso de reconfiguración en alguno de sus elementos. Cada hipótesis, cada nuevo diseño de investigación o de instrumento, cada nuevo artefacto y cada desarrollo teórico, suponen a la creatividad. “La ciencia necesita de herramientas no sólo experimentales y lógicas, sino también de la imaginación y creatividad” (García & Matkovic, 2012, p. 60). Por lo

que se puede afirmar que la creatividad es una condición necesaria para el desarrollo científico y tecnológico.

Ahora bien, con respecto a la filosofía el caso no es distinto. En cuanto la filosofía es un ejercicio humano, está supeditada a las determinaciones de éste. De manera que, como bien menciona Engels (1888/1974): “desde Descartes hasta Hegel y desde Hobbes hasta Feuerbach, los filósofos no avanzaban impulsados [...] por la fuerza del pensamiento puro”, sino inspirados por “los progresos formidables y cada vez más raudos de las Ciencias Naturales y la Industria” (p. 626). Pero al mismo tiempo, cada filósofo parte de la obra de otros pensadores para desarrollar su trabajo. Es así que fue necesario el trabajo de Galileo y el de Descartes para que surgiera la obra de Newton (Copleston, 1993b) y, a su vez, la de éste para que aparecieran los trabajos de Hume (Copleston, 1993a), pero, al mismo tiempo, fue preciso que Newton y Hume influyeran en Kant para que éste desarrollara su filosofía (Copleston, 1996). Es así como, además de las condiciones socioeconómicas que enmarcan el surgimiento de cada sistema filosófico, cada nueva investigación parte de las investigaciones previas y desarrolla, sobre esa base, una nueva aportación mediante la reconfiguración de lo conocido. Por lo que, en cada una de las nuevas ideas y en cada nuevo razonamiento, o en cada nuevo problema o solución, se encuentra implicada la creatividad. De manera que la creatividad es una condición necesaria, también, para el ejercicio y desarrollo filosófico.

Con estos tres ejemplos se pone en evidencia la relevancia de la creatividad. Su importancia para el desarrollo de las ideas, el conocimiento, la tecnología y los bienes. Y es que sin la creatividad no sería posible el avance de los sistemas de producción, ni el desarrollo de la ciencia, la tecnología o la filosofía. Y, por supuesto, tampoco sería posible el desarrollo general de la sociedad. Esta es la importancia y el valor de la creatividad.

### **1.3 Conceptos relacionados con la creatividad**

El estudio científico de la creatividad es relativamente nuevo. Por principio, el término mismo: creatividad, es muy reciente. Su empleo data de la década de 1950 (Chacón, 2005). Sin embargo, aún durante esos años, no llegó a ser de dominio

general ni, tampoco, alcanzó a consolidar su significado. Todavía en 1970, ni la Real Academia Española, ni la francesa, admitían formalmente este nuevo vocablo de origen inglés. En el idioma español, cabe mencionar, esta situación sólo cambió hasta 1992, cuando se incluyó por primera vez en el *Diccionario de la Real Academia Española* (Esquivias, 2004). De manera que sería impreciso hablar del estudio científico de la creatividad antes de 1950.

Sin embargo, esto no quiere decir que antes de 1950 existiera un vacío conceptual con respecto al fenómeno actualmente denominado *creatividad*. A pesar que el concepto *creatividad*, como actualmente es utilizado por la psicología, no existió sino hasta hace pocas décadas, aún entonces, es posible encontrar otros términos y significados que, en su conjunto, son la antesala del concepto actual.

Ahora bien, partiendo de la definición planteada, donde la esencia de un proceso creativo es la innovación en relación necesaria con el medio, y dado que el medio social marca las pautas de las distintas actividades donde cada persona puede ejercer su creatividad, de aquí se puede inferir que cada sociedad sólo puede observar las manifestaciones de la creatividad que están en relación con las actividades características de su momento histórico. Y dado que las ideas de cualquier persona surgen de la relación con su contexto, de aquí se sigue que cada sociedad sólo puede tener idea de la creatividad que se manifiesta en sus prácticas conocidas. Así se explica que, en diversas culturas y en distintos momentos históricos, haya varias palabras para referirse a alguna cualidad humana que tenga como rasgo definitorio la innovación y que esté en relación necesaria con una práctica específica. Así se explica que, en las generaciones pasadas, existan palabras que se refieren a alguna manifestación específica de la *creatividad*, pero no propiamente a la *creatividad* en su definición actual y fundamental.

Así, por ejemplo, en tiempos de Homero (Siglo VIII a.C.) se utilizaba la palabra *metis*, que también podría ser entendida como *astucia*. Esta cualidad, de acuerdo con López (2010), era empleada para referirse a la habilidad de algunos Hombres (como es el caso de Odiseo) para dar una solución pronta y práctica ante alguna situación inesperada, de manera que pudiera asegurarse el “éxito, aún en las circunstancias más

adversas” (p. 161). Partiendo de estas ideas, se puede decir que la palabra *metis* se refiere a la capacidad del Hombre para percibir las condiciones apremiantes de su medio y, sobre esa base, construir un plan factible orientado a un fin concreto. Es decir, que la *metis* es la capacidad manifiesta de innovar toda una serie de conductas ante el surgimiento de condiciones inesperadas. La *metis* es, entonces, una palabra que alude una cualidad humana cuyo rasgo definitorio es la innovación del comportamiento y que se encuentra en relación necesaria con la superación práctica de las adversidades del medio; por lo tanto, la *metis* se puede considerar una manifestación particular de la creatividad. Y, sin embargo, *metis* y *creatividad* no son términos idénticos.

Otro término griego que se pueden relacionar con la creatividad es la *poiesis*. De acuerdo con Sánchez (2003) esta palabra “literalmente significa producción o fabricación, es decir, [el] acto de producir o fabricar algo” (p. 28). De manera que, en términos estrictamente griegos, cualquier creación humana es resultado de una actividad *poiética*.

La *poiesis*, dado lo anterior, supone la habilidad en el Hombre para tomar algún material de su ambiente y convertirlo en algo cuya configuración es distinta y nueva. Y se puede decir que el producto es una innovación en cuanto sus características resultantes fueron puestas ahí mediante la actividad del Hombre. Así, por ejemplo, el trabajo de los alfareros y los escultores puede ser considerada una actividad *poiética*, porque toman algún elemento del medio: barro, roca u otros minerales, y lo transforman en algo distinto: un jarrón o una escultura, y el producto resultante es nuevo, en cuanto es resultado necesario (aunque no único) de una actividad humana. Dicho brevemente, la *poiesis* es un término que refiere una habilidad cuya característica definitoria es la innovación material mediante una actividad práctica en relación necesaria con los materiales dados en el contexto. Se puede afirmar, en consecuencia, que la *poiesis* es a una manifestación particular de la *creatividad*. Y, sin embargo, *poiesis* y *creatividad* tampoco son conceptos idénticos.

Otras palabras, de mayor actualidad, que también están en relación estrecha con la idea de creatividad son *originalidad*, *productividad*, *inventiva*, *imaginación* y *fantasía*

(Chacón, 2005). Sin embargo, estas palabras se encuentran en casos muy parecidos al de las dos anteriores.

El término *originalidad*, por ejemplo. *Original* es un adjetivo que sirve para señalar un objeto creado que se distingue de los demás por no ser una copia de otro precedente; en tal caso, *originalidad*, es la cualidad del sujeto para producir este tipo de objetos. De modo que la *originalidad* de una persona radica en su habilidad para producir objetos nuevos, pero nuevos no sólo con respecto al estado anterior de los materiales empleados, sino también con respecto a los productos creados por otros hombres. Este caso ya había sido brevemente abordado al inicio de este trabajo. La *originalidad* no puede considerarse un rasgo definitorio de la *creatividad*, sino uno de sus rasgos en relación con el contexto. Y aquí vuelve a ponerse de manifiesto. Cuando se habla de *originalidad* se está hablando de innovación en dos niveles: psicológico y social. De manera que, se puede afirmar, la *originalidad* es una manifestación particular de la creatividad, una manifestación más específica.

La *inventiva*, por otro lado, se encuentra en un caso análogo al de *originalidad*. Un *invento* es una creación nueva, también en dos niveles: psicológico y social. E *inventiva*, por consiguiente, es la cualidad de un sujeto para realizar una innovación en estos mismos dos niveles. De manera que, en lo general, *originalidad* e *inventiva* se pueden considerar equivalentes, por lo menos con respecto a su relación con la *creatividad*.

En cuanto a la *productividad*, es posible afirmar lo siguiente: en términos explicativos, un *producto* es aquello que acontece como respuesta necesaria ante alguna acción suscitada bajo condiciones determinadas (sí y sólo sí  $p$ , entonces  $q$ , donde  $p$  es cualquier acción bajo condiciones determinadas y  $q$  la consecuencia de dicha acción). Y es que, como bien afirmó Hume, no existe diferencia esencial entre la definición de *causalidad* y *producción* (en su acepción más general) (Hume, 1740/1984). Así, por ejemplo, el pan fabricado por un panadero puede ser considerado un *producto* humano, donde la *fabricación* consiste en una serie de acciones como moler, batir, hornear, etcétera, y donde las condiciones determinan el tipo material de los instrumentos o el tipo de cereal: trigo en Europa o centeno en Rusia, etcétera. Y,

finalmente, se puede considerar que el pan es un *producto* humano porque únicamente mediante el trabajo de éste es posible su obtención.

Dada esta definición de *producto*, *productividad* puede entenderse, a su vez, como la cualidad de un sujeto para realizar ciertas acciones que sean la causa de algún objeto o proceso, es decir, que sean la causa de algún *producto*. De modo que la idea de *productividad* supone la habilidad para tomar algo del medio y convertirlo en otra cosa, en algo que es nuevo con respecto al estado anterior de la materia. Y por ende, se puede afirmar que la idea de *productividad* implica una noción de *creatividad*. Sin embargo, como ya se mencionó anteriormente, la *creatividad* no necesariamente debe llegar a realizarse para seguir siendo *creatividad*. Por lo tanto, se puede decir que la idea de *productividad* es una manifestación específica de la *creatividad*, una que sí precisa ser realizada.

Ahora bien, en lo correspondiente con la *fantasía*, como bien menciona Vigotsky (1930/2008b), el término está asociado con la capacidad de pensar cosas nuevas que son distintas de las que existen en realidad. Sin embargo, en torno a esta idea también está la suposición de que hay “una frontera impenetrable entre fantasía y realidad” (p. 17). Es decir, se suele creer que una *fantasía* es una idea nueva, pero que nada tiene que ver con la realidad y que, por lo tanto, es también irrealizable. Ahora bien, esta última noción es equivocada. No existe algo en el pensamiento humano que escape a la realidad. Las *fantasías* son, en realidad, representaciones reconfiguradas que provienen de la experiencia y son nuevas en su combinación (Vigotsky, 1930/2008b). Dicho en otras palabras, las *fantasías* son resultado de la *creatividad*. Sin embargo, de acuerdo con la noción coloquial, una *fantasía* es una creación inverosímil, una creación que sólo puede existir en el pensamiento dado que su configuración característica es imposible de realizar. Aquí sirven de ejemplo la mayoría de las criaturas mitológicas y de cuentos: hadas, sirenas, hidras con muchas cabezas, centauros, dragones, unicornios, ángeles, etcétera. De manera que la *fantasía*, se puede afirmar, es una manifestación particular de la *creatividad*, donde las ideas resultantes son irrealizables y, por tanto, pertenecen únicamente al terreno de las ideas. Sin embargo, cabe aclarar, una idea es juzgada irrealizable siempre bajo un contexto determinado y de ello no se



sigue que necesariamente dicha idea sea eternamente irrealizable. Es decir, que algo que hoy puede ser juzgado como *fantasía*, mañana puede ser una idea factible. Este es el caso, por ejemplo, de las antiguas *fantasías* ovidianas, donde un hombre podía volar con unas alas por él fabricadas, y la realidad actual, donde el vuelo ya no es más una *fantasía*, sino una verdadera posibilidad.

Finalmente, con respecto al término *imaginación*, éste se encuentra en una situación similar al de la idea de *fantasía*. También, en su acepción coloquial, se suele creer que la *imaginación* produce ideas nuevas, pero irrealizables (Vigotsky, 1930/2008b). Sin embargo, a diferencia de la *fantasía*, la palabra *imaginación* ha sido adoptada por la psicología para referirse al proceso en que se reproduce intrínsecamente una experiencia sensible (Drubach et al., 2007). De manera que, fuera de su acepción coloquial, *imaginación* y *fantasía* no pueden considerarse sinónimos.

Ahora bien, en su significación científica, la *imaginación* no es ya propiamente la habilidad de generar ideas nuevas, sino únicamente la de reproducir experiencias sensoriales. De manera que *imaginación* no es tampoco sinónimo de *creatividad*. Más propiamente, puede decirse que la *creatividad* es una cualidad de la *imaginación*. Esta demarcación, entre uno y otro proceso, cabe mencionar, ya se había planteado con anterioridad, incluso antes de que se acuñara la palabra *creatividad*. Vigotsky (1930/2008a), por ejemplo, distingue dos cualidades en la imaginación. La primera *reproductora*, mediante la cual “el hombre reproduce o repite normas de conductas creadas y elaboradas previamente o revive rastros de antiguas impresiones” (p. 11). Y la segunda, *creadora* o *combinadora*, donde el Hombre “no se limita a reproducir hechos o impresiones vividas, sino que crea nuevas imágenes [y] nuevas acciones” (pp. 12-13). Para Vigotsky (1930/2008a), la *imaginación creadora* es una cualidad de la *imaginación* y, al mismo tiempo, es un concepto que, por su significado, puede considerarse equivalente al de *creatividad*. Otro ejemplo de esta misma demarcación está en el trabajo de Ignatiev (1978), para quien la *imaginación* puede ser, según su función, *representativa* o *creadora* o, lo que es lo mismo, *reproductora* o *creadora*. Por lo que Ignatiev se encuentra, fundamentalmente, en la misma posición que Vigotsky, y

ambos, a su vez, están en acuerdo con la demarcación actual, donde la *creatividad* es una cualidad de la *imaginación*.

Como se puede apreciar, a partir de todo lo antes dicho, cada uno de los conceptos relacionados con la creatividad representa, o bien una manifestación específica de la creatividad, o bien, como en el caso de la imaginación, un concepto más amplio. Sin embargo, cabe aclarar, que ninguno de estos términos fue pensado originalmente como parte de la creatividad. El caso es distinto. Lo que se puede afirmar es que cada uno de estos conceptos surgió cuando el Hombre observó sus propias prácticas y distinguió ciertas manifestaciones cuyo núcleo era la innovación. De manera que ahora, a la luz de estos datos, es posible concebirlos como manifestaciones particulares y contextuales de un mismo proceso de innovación: la creatividad.

#### **1.4 Primeros estudios científicos sobre la creatividad**

De acuerdo con diversas fuentes (Estañol, 2010; Fuentes & Torbay, 2004; Huidobro, 2004; Mrnarević, 2011; Romo, 2007; Simonton, Moore, & Shaughnessy, 2008; Vašašová, 2011), el primer trabajo científico sistemático en torno a la creatividad fue publicado por el psicólogo inglés Francis Galton en 1869. El estudio consistió en registrar el tiempo requerido por una persona para asociar palabras (Lemons, 2011). Sin embargo, las conclusiones a las que llegó Galton pueden considerarse inválidas e, incluso, crasamente erradas. Para Galton, se puede afirmar, los procesos psicológicos son resultados emergentes de la pura disposición genética de los individuos. Dicho en otras palabras, sus investigaciones están cargadas con “un fuerte sesgo innatista” (Romo, 2007, p. 14). De manera que al descubrir que “la mayoría de las personas creativas en Inglaterra se agrupaban en familias” (Estañol, 2010, p. 72), Galton no pensó, ni en las diferencias socioeconómicas, ni en el contexto cultural que de ellas se desprende. Por el contrario, su conclusión fue que todas las cualidades del genio, incluyendo por supuesto la habilidad de crear ideas, eran disposiciones genéticamente heredadas y que, por tanto, la genialidad podía ser, incluso, socialmente promovida mediante la *eugenesia*, es decir, mediante un procedimiento que “permitiría modificar (mejorar) los rasgos hereditarios en la especie humana” (Castro, 2014, p. 68).

Desde esta postura, no cualquiera puede llegar a ser un científico o artista. No cualquiera puede ser un genio. Y la creatividad, al ser una cualidad del genio, es también una disposición con la cual se nace y que, en caso contrario, no se puede ser desarrollada.

Actualmente estas ideas decimonónicas podrían parecer un error evidente y, sin embargo, perduraron en la psicología por más de medio siglo. Todavía a comienzos del siglo XX, en la década de 1920, investigadores como Terman y Cox (Vašašová, 2011) se aproximaron al estudio de la creatividad desde una postura similar a la de Galton, con sus *Estudios Genéticos del Genio*<sup>4</sup>.

Sin embargo, durante las décadas siguientes las cosas comenzaron a cambiar. Los primeros en abandonar el *biologismo* innatista, dando un giro hacia el materialismo, fueron los psicólogos soviéticos. Y en lo particular, fue Vigotsky (1979a) quien, entre 1930 y 1934, replanteó la relación entre desarrollo psíquico y contexto socio-histórico. De acuerdo con sus investigaciones, conforme se desarrolla el *lenguaje*, es decir, conforme se desarrollan las habilidades cognoscitivas implicadas en la adquisición de una lengua, al mismo tiempo, surge la posibilidad de construir y combinar las representaciones sensoriales adquiridas mediante los sentidos. De manera que el desarrollo del lenguaje es una condición de posibilidad para la génesis de la creatividad. Y dado que el lenguaje sólo surge dentro de un contexto social, de aquí se infiere que la creatividad depende, en igual medida, de dicho contexto.

En contraposición con el innatismo, para Vigotsky (1979a) la creatividad es una cualidad que precisa del contexto social para emerger. Sin embargo, de aquí no debe entenderse que, tras su nacimiento, la creatividad sea ya una habilidad acabada e independiente de su contexto. Para Vigotsky, el medio social no sólo determina la génesis de la creatividad mediante la adquisición del lenguaje, sino que, al mismo tiempo, interviene en su desarrollo a través de los contextos culturales en que se desenvuelve cada individuo. De manera que algunos contextos favorecen, por ejemplo, la creación literaria, o alguna otra forma de creación y otros, en contraste, restringen estas posibilidades (Vigotsky, 2008c). Por lo que, bajo esta perspectiva, el desarrollo

---

<sup>4</sup> *Genetic Studies of Genius*

social de la creatividad ya no es tarea de la *eugenesia*, sino de los sistemas educativos y las instituciones públicas.

Los segundos en abandonar el *biologismo* innatista, dando un giro hacia el *utilitarismo*, fueron los estadounidenses. De acuerdo con Lemons (2011), fue el psicólogo Paul Guilford, presidente de la Asociación Americana de Psicología en 1950, quien desafió a la comunidad científica para que exploraran el campo de la creatividad. Impulsado por el lanzamiento del *Sputnik* soviético, los incitó para que consideraran el valor económico de las nuevas ideas y, por tanto, el valor de poder producir pensadores más innovadores que permitieran los desarrollos creativos. Fue a partir de ese momento que incrementó el número de investigaciones sobre grandes personalidades del arte y la ciencia. También aumentaron las investigaciones psicométricas en torno a la creatividad. Todo, con la finalidad de distinguir las características de una personalidad creativa y seleccionar, de entre la población, aquellas que les resultaran de mayor utilidad económica. Estos fueron los primeros pasos sistemáticos de los psicólogos americanos en el estudio de la creatividad.

Ahora bien, durante las décadas siguientes, de 1960 y 1970, las investigaciones continuaron extendiéndose. Los instrumentos de medición se diversificaron. Y las interpretaciones teóricas se enriquecieron y refinaron, es decir, incluyeron cada vez más variables en relación con la creatividad y distinguieron entre aquellas cualidades relacionadas y aquellas relativamente independientes. Así, por ejemplo, se llegó a la conclusión, a partir de los trabajos de Guilford y Torrance (Esquivias, 2004), que la creatividad y la inteligencia no compartían una relación directamente proporcional, es decir, que una persona puede obtener un alto C.I. en una prueba de inteligencia, pero, al mismo tiempo, presentar un puntaje bajo en una prueba de creatividad, y viceversa. O que, por otro lado, la relación entre *psicosis* y altos niveles de creatividad es común, pero no necesaria. Durante estos años también comenzó a investigarse el desarrollo de la creatividad en niños (Mrnarević, 2011), así como el desempeño del pensamiento creativo en el trabajo de docentes, científicos, estudiantes, escritores, arquitectos, matemáticos, etcétera (Esquivias, 2004).

Para la década de 1980, la psicología estadounidense, y cabe decir que el resto de la psicología occidental, se había enriquecido ya con los datos empíricos suficientes. Es a partir de estos años en que “empieza a tenerse en cuenta el aspecto social de la creatividad” (Huidobro, 2004, p. 6). Ya no era posible volver a la antigua concepción innatista. Es durante esta década que comienzan los estudios evolutivos e historiométricos de la creatividad, es decir, estudios donde se contempla la selección de ideas creadas según su función adaptativa e investigaciones donde se revisa la conformación histórica de una personalidad mediante un análisis cualitativo (Huidobro, 2004).

Los avances continuaron. A lo largo de la década de 1990 y comienzos del siglo XXI, surgieron teorías que, finalmente, contemplaron la creatividad en sus complejas relaciones. Tal es el caso de Csíkszentmihályi (Esquivias, 2004; Huidobro, 2004; Mrnarević, 2011). Para este investigador la creatividad puede ser comprendida como “el resultado de la interacción de un sistema compuesto por tres elementos: una cultura que contiene reglas simbólicas, una persona que aporta novedad al campo simbólico y un ámbito de expertos que reconocen y validan la innovación” (Csíkszentmihályi, 1997, en Huidobro, 2004, p. 7). La postura de Csíkszentmihályi, cabe subrayar, no difiere esencialmente de la que aquí se plantea. A saber: la creatividad tiene por característica definitoria la innovación de las representaciones, sin embargo surge en relación necesaria con un contexto cultural y es valorada, también, por un colectivo.

Actualmente, la creatividad es, en lo general, un tema ampliamente investigado. Y el interés continúa creciendo. Existen, por ejemplo, estudios sobre creatividad orientados al mejoramiento de los sistemas de producción. Tal es el caso de Da Costa, Páez, Sánchez, Gondim y Rodríguez (2014), quienes buscaron identificar los factores psicosociales que potenciaban la implementación de la creatividad en entornos laborales. O las investigaciones de Fernández (2014) y Retegui (2014), quienes indagaron el impacto de las nuevas tecnologías en las agencias publicitarias y en la producción periodística, respectivamente, así como sus implicaciones en el proceso creativo. Inclusive, investigadoras como Sanandrés (2013), han explorado la influencia de los estresores laborales en relación con el trabajo creativo que pueden realizar los

trabajadores. Otro caso, finalmente, es el de Ko y Lau (2014), quienes, con la finalidad de incidir en la producción industrial y en la calidad de vida de la población china, propusieron intervenir en la educación secundaria para favorecer el desarrollo creativo y profesional entre los estudiantes de menor nivel socioeconómico y menores logros académicos.

En el campo educativo, por otro lado, la creatividad es un tema de gran importancia, tanto para el desarrollo y optimización de los procesos pedagógicos, como para el desarrollo de las propias habilidades psicológicas de los educandos (Cuevas, 2013). A este respecto, investigadores, como González (2014), Aróstegui (2012) o Reyes-Sánchez y Gómez (2009), han buscado estrategias para favorecer el desarrollo del pensamiento creador entre estudiantes de diversas áreas, como el diseño, la música o las ingenierías. Así, la lista podría seguir con más temas y más investigaciones. Incluso, durante las últimas décadas, han surgido y aumentado las investigaciones que tratan de explicar los procesos creativos implicados dentro del ejercicio de científico (Claro, 2000; Romo, 2007; Simonton, 1989, 2004, 2013).

En síntesis, se puede esquematizar la evolución de los estudios sobre creatividad de la siguiente manera. Comienza con el innatismo en el siglo XIX, donde ésta es concebida como una cualidad heredada que simplemente madura dentro del individuo. Posteriormente, en el siglo XX, esta postura fue refutada y rechazada, primero, por los psicólogos soviéticos. Son ellos quienes primero lograron establecer la relación entre contexto social y psicogénesis creativa. Después, ya a mediados de ese mismo siglo, la búsqueda por obtener utilidad de las innovaciones llevó a la psicología occidental a promover las investigaciones sobre creatividad. Ya en la segunda mitad del siglo XX, los estudios sobre creatividad se diversificaron y enriquecieron con datos empíricos. De manera que para finales del ese siglo y comienzos del XXI, ya es posible establecer explicaciones más o menos satisfactorias con respecto a la creatividad y sus relaciones. Así, se puede afirmar, se ha llegado al estado actual de la cuestión, donde las investigaciones son bastas y diversas, aunque, por supuesto, aún falta mucho por conocer.

## 1.5 Dos ramas generales para el estudio de la creatividad

Tomando en cuenta la definición de creatividad aquí planteada, es posible demarcar dos tipos fundamentales de estudio científico sobre la creatividad.

En primer lugar están aquellos estudios que buscan explicar la estructura, génesis y desarrollo del proceso creativo como proceso psicológico, es decir, las investigaciones sobre la esencia de la creatividad. Este tipo de estudios se distinguen por indagar las características implicadas necesariamente dentro del propio proceso creativo. Por ejemplo, las investigaciones neuropsicológicas, donde se ha concluido que la creatividad implica necesariamente el funcionamiento de la memoria, pues de ésta obtienen los datos sensoriales que la imaginación reconstruye y la creatividad reconfigura (Drubach et al., 2007). Otro caso, también de las neurociencias, son los estudios que buscan explicar el proceso anatómico funcional de la creatividad, es decir, las vías neurológicas que sustentan, con su estructura y su actividad, la emergencia de dicho proceso (Dietrich, 2004). Y es que al observar las distintas vías neurológicas implicadas en la creatividad es posible discernir los diversos matices que constituyen al proceso mismo.

Un tercer ejemplo de este tipo de investigaciones son las de tipo psicogenético, esto es, aquellos estudios que rastrean el origen y el desarrollo de un proceso. Mediante estas investigaciones es posible reconocer las características del proceso a lo largo del desarrollo biográfico del individuo. De manera que, tras el estudio, es posible distinguir las generalidades ontogenéticas del proceso, así como sus variaciones y regularidades. Aquí se encuentran, por ejemplo, los trabajos de Jean Piaget (Piaget & Inhelder, 2007), donde se establece, entre otras cosas, que la estructuración de representaciones intrínsecamente generadas y operativas requiere, como condición previa, el ejercicio operatorio, por parte del niño, con objetos físicos que le auxilien en la representación. Dicho en otras palabras, antes de que un niño pueda aprehender una habilidad en lo abstracto, es preciso que la realice, en lo concreto, auxiliado por objetos. Se puede inferir, por lo tanto, que la creatividad, al ser un proceso abstracto, pasa también por esta misma evolución. Esta conclusión es corroborada, a su vez, por Vigotsky (1979b), quien identifica que, mediante el juego, los niños se ayudan a

representar y construir situaciones, es decir, que el juego sirve como situación concreta para el desarrollo de la capacidad de representación puramente abstracta.

Ahora bien, el segundo tipo de estudios sobre creatividad son aquellos que buscan explicar las relaciones entre ésta y algún otro fenómeno, es decir, las investigaciones sobre los factores *en relación*. Es cierto, cabe aclarar, que aquí pueden también estar implicados los estudios neurocientíficos o los psicogenéticos, dado que ninguna investigación puede realizarse aislando el proceso. No obstante, estos primeros estudios se abocan, primordialmente, a explicar las características internas del proceso. En cambio, los estudios *en relación* buscan explicar la relación entre la creatividad y alguna actividad concreta.

Las investigaciones psicométricas (Lemons, 2011), por ejemplo, parten de una definición de creatividad y eligen algunas tareas donde ésta se encuentra implicada. Posteriormente diseñan un instrumento a partir de reactivos o actividades concretas relacionadas con estas tareas. Después, estandarizan y validan el instrumento con respecto a una población específica. Y listo. Se ha creado un parámetro para cuantificar el desempeño creativo de una persona, desde una manifestación concreta de su creatividad, en una actividad específica y con respecto a la normalidad de una población. Dentro de estas segundas investigaciones, en última instancia, entra cualquier estudio cuyo objetivo sea identificar, explicar o medir la relación entre alguna manifestación específica de la creatividad (p. ej. asociación de ideas o estímulos de algún tipo, solución de problemas, etcétera) y algún otro fenómeno (p. ej. el aprovechamiento escolar, índice de productividad, etcétera).

En conjunto, estos dos tipos de investigaciones, de esencia y en relación, brindan los elementos necesarios (mas no quiere decir esto que suficientes) para poder integrar una teoría de la creatividad. Mientras los primeros estudios exploran las relaciones internas del proceso, los segundos investigan las relaciones entre el proceso y otros fenómenos. De manera que ambos estudios son complementarios y, por consiguiente, no se puede decir que unos sean más relevantes que los otros.



Sin embargo, los estudios *en relación* implican una dificultad muy particular. Y es que algunas de las relaciones en torno a un proceso pueden llegar a ser determinantes para éste en algún momento dado. Por ejemplo, en la génesis de los procesos psicológicos y, por tanto, en la génesis de la creatividad, el uso instrumental de los objetos es necesario para favorecer el desarrollo del pensamiento abstracto (Piaget & Inhelder, 2007). Por consiguiente, la relación práctica del infante con sus juguetes es determinante en el desarrollo de la capacidad de abstracción y, por tanto, es también fundamental en el desarrollo de la creatividad. De manera que, durante el desarrollo ontogenético, una relación es lo que permite que surja la creatividad. Y, a su vez, lo mismo se puede decir de la relación entre la adquisición de una lengua y el desarrollo de la creatividad (Vigotsky, 1979a). El desarrollo del lenguaje, mediante la relación del individuo con su contexto social, es una condición para el desarrollo del pensamiento abstracto y, por consiguiente, de las representaciones y la posibilidad de recrear éstas. Por lo que, se puede afirmar que, en el desarrollo ontogenético, la relación entre el individuo y la sociedad es determinante para el desarrollo de la creatividad. Es así como los estudios *en relación* contribuyen a abonar información para la elaboración de los estudios sobre la *esencia* de la creatividad.

Pero la cuestión no termina aquí. Primero, porque las relaciones en que está inmersa la creatividad son bastas. Y segundo, porque estas relaciones no son unidireccionales, es decir, no sólo las condiciones del medio determinan a la creatividad, por el contrario, también la creatividad, mediante práctica humana, interviene en las condiciones ambientales. Es así que el estudio de las relaciones en torno a la creatividad se vuelve un problema de gran complejidad. Y por ende, su estudio precisa un aparato teórico que esté a la altura del problema.

### **1.6 Marx, para el estudio de la creatividad**

De acuerdo con lo antes expuesto, se cree que el primer trabajo científico sistemático en torno a la creatividad fue desarrollado por Francis Galton (Estañol, 2010; Fuentes & Torbay, 2004; Huidobro, 2004; Mrnarević, 2011; Romo, 2007; Simonton, Moore, & Shaughnessy, 2008; Vašašová, 2011). Mas esta afirmación es imprecisa. Es cierto que Galton fue el primer psicólogo en realizar una investigación, de pretensiones

genéticas, en torno a este fenómeno. Sin embargo, aquí se considera que existe por lo menos otro antecedente, previo a Galton y científicamente relevante: Karl Marx, quien un par de décadas antes ya había comenzado a formular su teoría.

Es verdad que Marx no era psicólogo y, a diferencia de Galton, no pretendía realizar una investigación en el marco de las ciencias naturales. Quizás éstas sean las razones por las que su obra no es considerada como un antecedente. Sin embargo, el sistema teórico de Marx es, probablemente, el primero en considerar y desarrollar una explicación sobre la capacidad cognoscitiva del Hombre para recrear sus ideas y, además, sobre esta base, fundamentar su teoría del conocimiento. Por lo que, la noción de creatividad en Marx, puede considerarse no sólo una parte de su trabajo, sino uno de sus ejes fundamentales. Ahora bien, para poder explicar estas afirmaciones es necesario revisar antes el concepto de *praxis*. Y es que, de acuerdo con Sánchez (2003), la teoría de Marx tiene por centro este concepto.

El término *praxis*, de acuerdo con Sánchez (2003), posee al menos dos acepciones. La primera va en acuerdo estricto con su significado etimológico. En este primer sentido, la *praxis* es la “acción de llevar a cabo algo, pero una acción que tiene su fin en sí misma, y que no crea o produce un objeto ajeno al agente o a su actividad” (p. 28). De manera que, bajo una significación estrictamente griega, la *praxis* difícilmente puede ser homologada a la idea de creatividad. Sin embargo, en Marx la *praxis* modifica su significado con respecto al de los griegos. Se troca en una categoría bastante más compleja que implica, al mismo tiempo, una actividad práctica y una actividad consciente y, a su vez, la relación entre ambas. La *praxis*, entendida en este segundo sentido (Sánchez, 2003), no se refiere a una sola acción, sino a un proceso. Es el conjunto de momentos en que cada Hombre experimenta las condiciones de su ambiente y elabora una cierta representación de ellas, ideas que, a su vez, influyen en su comportamiento. Y donde, como consecuencia de estos comportamientos cargados de tradición, el mismo Hombre descubre las limitaciones de su representación y, por tanto, las de su propio entendimiento. A partir de aquí, el Hombre se ve obligado a reconstruir sus representaciones y sus futuras acciones, es decir, se ve orillado a ejercer la crítica y a transformar sus prácticas. Y así, el proceso continúa.

En su conjunto, la *praxis* puede entenderse como un proceso de interacción constante entre el sujeto y la realidad objetiva que los transforma a ambos. En palabras de Lukács (1978), es “la relación dialéctica del sujeto y el objeto en el proceso histórico” (p. 12). Es el proceso mediante el cual, el Hombre, que está determinado por su medio, transforma, tanto en sus ideas como en su práctica, el mundo que habita. Y por consiguiente, conforme el Hombre construye sus determinaciones, a su vez, se está transformando a si mismo.

La idea de *praxis*, entendida de esta forma, implica la capacidad del Hombre para construir representaciones a partir de su experiencia objetiva y, a su vez, la capacidad de reconstruir éstas conforme la experiencia social progresa. De manera que, se puede afirmar, la *praxis* en Marx implica una noción de *creatividad*. Sin embargo, no se puede decir que *praxis* y *creatividad* sean sinónimos. Por el contrario, *praxis* es un concepto que abarca toda la idea de *creatividad* y, al mismo tiempo, la rebasa. Mientras *creatividad* se refiere únicamente al proceso psíquico que acontece en los sujetos cognoscentes y que está en relación necesaria con el ambiente, la *praxis* abarca, además, el proceso mediante el cual las condiciones externas se transforman en relación necesaria con el sujeto que las vive, las piensa y las acciona. No obstante, aunque *creatividad* y *praxis* no son conceptos idénticos, sí se puede afirmar que la *creatividad* es una de las dos dimensiones de la *praxis*.

Aquí cabe hacer una breve aclaración. Marx no pensó en términos de *creatividad*. El concepto ni siquiera existía cuando él vivió. Sin embargo, dada la definición aquí establecida y dadas las características ya expuestas de la *praxis*, es posible afirmar que la *creatividad* y la dimensión cognoscitiva de la *praxis* sí son equivalentes.

Ahora bien, se ha elegido la obra de Karl Marx para contribuir a los estudios *en relación* de la creatividad por dos motivos. Primero, porque en Marx, la dimensión cognoscitiva de la *praxis* o, lo que es lo mismo, la creatividad, es considerada en relación necesaria con las prácticas del Hombre. Y sobre esta base, estudia el desarrollo histórico de las formaciones sociales y del conocimiento humano. De manera que, a partir de las ideas de Marx, es posible entender de una manera articulada y coherente el papel de la creatividad en el desarrollo humano, específicamente, en el

desarrollo de la producción y del conocimiento. Esta es la hipótesis del presente estudio.

El segundo motivo es que, el de Marx es uno de los sistemas de pensamiento más importantes y actuales de los últimos tiempos (Hobsbawm, 2011; Musto, 2011b), por lo que se considera que es deseable descubrir lo que tiene que aportar al estudio de la creatividad. En principio, averiguar cuáles son las implicaciones de su noción de creatividad. Y, segundo término, porque con esta aportación será posible establecer un antecedente previo, por más de dos décadas, a Galton y, con ello, clausurar una de las grandes omisiones teóricas en el estado del arte de la psicología occidental.

## Capítulo 2. El Método

Esta investigación busca conocer la *noción de creatividad en Marx* o, lo que es lo mismo, su *concepción de la cualidad del Hombre para innovar sus representaciones sobre el mundo*. Sin embargo, para poder comenzar, es indispensable precisar algunos puntos con respecto al objeto de estudio, el campo de la búsqueda y el procedimiento.

### 2.1 El objeto de estudio

Marx se distingue por abordar los fenómenos del mundo, desde sus múltiples relaciones y en su proceso de desarrollo (Marx, 1857/2008a). Para él, cada fenómeno está inserto en una complicada red de relaciones con otros fenómenos que le determinan y a los cuales éste, a su vez, influye. Y en su conjunto, estas relaciones van cambiando conforme los fenómenos se determinan recíprocamente. Por todo esto, el de Marx es un sistema teórico complejo.

En consecuencia, al buscar la noción de creatividad en Marx, la indagación debe tratar de seguir la complejidad de la propia teoría. No sería válido reducir una categoría que contempla relaciones y desarrollo, a una definición aislada y estática. Por consiguiente, aunque aquí se aborda una cualidad propiamente cognoscitiva, es necesario subrayar sus relaciones con otros procesos.

### 2.2 El campo de búsqueda

La obra de Marx es vasta, pero también diversa. Es vasta en cuanto la integran un gran número de trabajos, varios de los cuales además nunca fueron terminados o preparados para su publicación (Musto, 2011a). Y también es diversa, por la variedad de temas que la conforman. Es cierto, que la *economía política* fue un tema ampliamente abarcado por Marx. Sin embargo, su trabajo no se reduce a este tema. Por el contrario, sus investigaciones se extienden desde la filosofía<sup>5</sup> hasta la historia, la política y la sociología<sup>6</sup> e, incluso, antropología<sup>7</sup>, matemática<sup>8</sup> y tecnología<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> Principalmente en sus años de universidad y hasta 1846. Pueden revisarse los volúmenes de la *Marx-Engels Collected Works* (de aquí en adelante: MECW).

<sup>6</sup> La mayoría de estos escritos están compilados en MECW: Vol. 7-24.

En fin, sería inoperable tratar de abordar la obra completa de Marx. Y, sin embargo, aún es necesario realizar una búsqueda significativa. En esto radica la complejidad de esta investigación. Es por esto, para responder ante esta dificultad, que se plantean las siguientes medidas. Primero, delimitar el campo de búsqueda a las obras filosóficas de Marx. Segundo, elegir sus textos más representativos.

### **2.2.1 Delimitación del campo.**

Dentro de la obra de Marx es posible identificar, por lo menos, tres campos temáticos (Lenin, 1913/1977). El primero es el campo filosófico. Éste se encuentra comprendido, en gran medida, por diversas controversias que Marx establece con las posturas de otros filósofos y, mediante las cuales, expone sus propias tesis. Aquí se encuentran, por ejemplo, las críticas a Hegel (1844/1970) y a los jóvenes hegelianos (Marx & Engels, 1845/2014b). Sin embargo, también existen trabajos dedicados a realizar una exposición detallada sobre ciertos problemas filosóficos. Este es, por ejemplo, el caso de *el método de la economía política* (Marx, 1857/2008a). El segundo campo es el campo de la economía política. Aquí se encuentra una gran cantidad de manuscritos (véase los volúmenes MECW: 28-34) y la obra más conocida de Marx: *El capital*. Finalmente, el tercer campo está conformado por los escritos políticos de Marx. Dos de los textos más representativos de este campo son, el *Manifiesto del partido comunista* (Marx & Engels, 1848/2012) y la *Crítica del programa de Gotha* (Marx, 1875/2012a). Cabe señalar que estos tres campos no están aislados unos de otros, es decir, Marx no escribió cada obra pensando únicamente en uno de estos temas y olvidándose de los demás. Por el contrario, las tres partes están integradas y, en su conjunto, conforman la obra de Marx.

Ahora bien, el campo filosófico es el que interesa a esta investigación. Esto se debe a que, de acuerdo con Fromm (1962), en la filosofía de Marx yace su concepto de Hombre. Y dado que la creatividad es un rasgo de la actividad humana, de aquí se

---

<sup>7</sup> Vease *Los Apuntes Etnológicos de Karl Marx* (Madrid: SigloXXI, 1988); a partir de estas investigaciones, Engels realizó su celebre *El Origen de la Familia la Propiedad Privada y el Estado*.

<sup>8</sup> Vease *The Mathematical Manuscripts* (Londres: New Park Publications, 1983).

<sup>9</sup> Vease el *Cuaderno Tecnológico-Histórico* (Puebla: Universidad Autónoma de Puebla, 1984).

infiere que la noción de creatividad se encuentra donde Marx expone su concepto de Hombre. Y por consiguiente, esta indagación se realizará en la obra filosófica de Marx.

## 2.3 Elección de los textos

La filosofía fue un tema de gran interés para Marx. Y aunque no escribió un manual de filosofía, sí redactó varios libros, pasajes, y manuscritos al respecto. Pero antes de elegir los textos a revisar, se necesita saber cuáles son relevantes con respecto al objeto de esta investigación. Y para ello es preciso conocer el papel, aunque sea general, de cada obra en la biografía filosófica de Marx. Por tanto, a continuación se expone una síntesis biográfica de esta filosofía.

### 2.3.1 Breve biografía filosófica<sup>10</sup>.

Marx comenzó sus estudios en filosofía durante la universidad. Allí, a partir de 1837 (González, 2012), se dedicó a ensayar las obras de filósofos alemanes como Leibniz, Kant, Rosenkranz, Fichte y Schelling; asimiló el pensamiento de la ilustración; conoció los “textos de Aristóteles, Bacon, Hume y Spinoza” (p. 82), y comenzó a estudiar “en detalle la ‘Logik’ de Hegel” (p. 82). Finalmente, en 1841, entregó su tesis de grado sobre la *Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*<sup>11</sup>.

A partir de 1842, Marx se dedicó, en gran medida, a escribir para la *Gaceta Renana* (Musto, 2011). Allí vio la luz un pequeño artículo sobre la filosofía del *Derecho Natural* de Hugo Grocio: *El Manifiesto Filosófico de la Escuela Histórica del Derecho*<sup>12</sup>. A la primavera siguiente, de 1843, Marx comenzó los estudios para su *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*<sup>13</sup>, manuscrito no publicado, cuya *Introducción*, que sí llegó a las imprentas de los *Anales Franco-Alemanes*, se redactó a finales de ese mismo año y fue concluida en enero de 1844<sup>14</sup>. De acuerdo con Marx

---

<sup>10</sup> Para la construcción de este apartado se consultaron los índices de todos los volúmenes de la compilación *Marx-Engels Collected Works* (MECW). Al pie de página se encontrarán los números de los volúmenes en donde es posible encontrar la información sostenida en cada párrafo.

<sup>11</sup> MECW: vol. 1.

<sup>12</sup> MECW: vol. 1.

<sup>13</sup> MECW: vol. 3.

<sup>14</sup> MECW: vol. 3.

(1859/2008b), fue esta “revisión crítica”, la que le permitió dar los primeros pasos para “resolver las dudas que” entonces le “asediaban” (p. 4).

Tras culminar su crítica a Hegel, en enero de 1844, surgió en Marx un particular interés por el estudio de la economía. Antes de medio año, ya había leído y comentado los *Elementos de Economía Política* de James Mill<sup>15</sup>, y para agosto, concluyó sus *Manuscritos de París* (también conocidos como *Económico Filosóficos*)<sup>16</sup>. Fue en estos últimos pasajes donde Marx pudo expresar su pensamiento filosófico de una forma más articulada (Fromm, 1962).

Ese mismo otoño, de 1844, Engels se presentó a Marx con su *Esbozo para una Crítica de la Economía Política*<sup>17</sup>, trabajo que Marx (1859/2008b) calificó de “genial [...] crítica de las categorías económicas” (p. 6). El encuentro causó gran impacto en ambos. Engels, con su trabajo sobre economía y su “vívida descripción de la condición de la clase trabajadora inglesa”<sup>18</sup> (Berlín, 2007, p. 102), proporcionó a Marx lo que estaba buscando, “un cúmulo de datos concretos acerca del estado de los asuntos en una comunidad industrial progresiva” (p. 102). Y a su vez, “Engels halló que Marx le ofrecía lo que a él le faltaba: una sólida estructura dentro de la cual articular los hechos” (p. 102).

Es así como, desde su reunión en septiembre de 1844, Marx y Engels comenzaron a desarrollar sus investigaciones filosóficas en conjunto. Con este fin redactaron su primer libro: *La Sagrada Familia*<sup>19</sup>. Pero no fue sino hasta el siguiente año, “en la primavera de 1845” (Marx, 2008b, p. 6), cuando decidieron “elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra [...] la filosofía alemana” (p. 6) o, lo que es lo mismo, “ajustar cuentas con nuestra antigua conciencia filosófica” (p. 6). De este esfuerzo resultaron dos textos. El primero, un manuscrito inédito hasta 1932: *La Ideología Alemana*<sup>20</sup>, escrito entre noviembre de 1845 y agosto de 1846. Y el segundo, “un viejo cuaderno de Marx” (Engels, 1888/1974, p. 615) con las *Once Tesis sobre*

---

<sup>15</sup> MECW: vol. 3.

<sup>16</sup> MECW: vol. 3.

<sup>17</sup> MECW: vol. 3.

<sup>18</sup> Se refiere al texto de Engels sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. MECW: vol. 4.

<sup>19</sup> MECW: vol. 4.

<sup>20</sup> MECW: vol. 5.



*Feuerbach*<sup>21</sup>, redactado en 1845 y recuperado por Engels en 1886. A partir de estos dos trabajos, sus autores lograron, principalmente dos cosas. Primero, clarificar sus propias ideas e inquietudes filosóficas (Marx, 1859/2008b). Y segundo, exponer las bases, “el germen genial” (Engels, 1888/1974, p. 615), de su naciente sistema teórico.

Este periodo, de 1844 a 1846, fue crucial en la biografía intelectual de Marx. Primero, porque a partir de sus tempranos estudios económicos y filosóficos, logró alcanzar las conclusiones que, en lo sucesivo, servirían como base, como “hilo conductor” (Marx, 1859/2008b, p. 4), de su futuro trabajo. Segundo, porque desde este momento encontró un compañero con quien compartía las mismas premisas fundamentales. Y tercero, porque a partir del trabajo conjunto con Engels, ambos lograron aclarar y consolidar las bases de su “nueva concepción del mundo” (Engels, 1974, p. 615).

Algunos meses después, ya en 1847, Marx tuvo la oportunidad de llevar a la imprenta sus nuevas ideas, hasta ahora inéditas. Fue así como vio la luz el libro *Miseria de la Filosofía*<sup>22</sup>. Allí criticó la teoría económica de Pierre Joseph Proudhon. Y aprovechó la polémica para exponer, especialmente en su apartado sobre *El Método*, la nueva concepción filosófica desarrollada por Engels y por él.

Ahora bien, durante esos mismos años Marx y Engels fueron dejando, paulatinamente, los problemas de la filosofía en segundo término. Desde 1845 aumentaron su producción de notas de análisis político-económico. Y partir de 1848, se dedicaron preponderantemente a esta tarea. Para 1858, ambos habían redactado no menos de 915 trabajos (contando desde 1848)<sup>23</sup>. Entre notas, artículos y libros, Marx y Engels ensayaron el acontecer político y económico de Alemania, Hungría, Austria, Rusia, China, India, Persia (hoy Irán), Estados Unidos, España, Turquía, Grecia, Francia, Inglaterra, entre otros. Y ninguno de estos textos tuvo por tema central la filosofía.

---

<sup>21</sup> MECW: vol. 5.

<sup>22</sup> MECW: vol. 6.

<sup>23</sup> MECW: vol. 7 - 15.

En casi diez años, la filosofía no volvió a ser objeto central en el pensamiento de Marx. Sin embargo esta situación comenzó a cambiar desde 1857. Este fue el año en que Marx comenzó a profundizar sus estudios para *El Capital*. Este trabajo lo absorbió progresivamente. Y como consecuencia, a partir de ese año, Marx comenzó a disminuir su producción de artículos sobre otros temas. En los años posteriores, a partir de 1858 y hasta su muerte, redactó un aproximado de 364 escritos (junto con Engels 620), cantidad bastante menor en comparación con la de años previos<sup>24</sup>. Sin embargo, la elaboración de su *Crítica* no sólo requería tiempo, también solicitaba una metodología definida y sustentada. Y “lo que fue de gran ayuda” para Marx, “como método de tratamiento, fue la lógica de Hegel”<sup>25</sup> (Marx, 1858/1983, p. 249). Marx había regresado a la filosofía. Pero no lo hizo para fijar en ella su objeto de estudio. Lo hizo para fundamentar el método de sus investigaciones sobre economía política.

En 1857, durante su regreso a Hegel, Marx produjo un manuscrito. El texto en cuestión era una *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857/2008a). En él buscó exponer y aplicar sus concepciones filosóficas fundamentales al estudio *concreto* de los fenómenos sociales<sup>26</sup>. Un par de años después, en 1859, Marx publicó la primera entrega de su trabajo, la *Contribución a la crítica de la economía política*<sup>27</sup>. De esta obra, el *Prólogo* es una referencia filosófica obligada. Aquí, Marx (1859/2008b) reseñó la propia evolución de sus estudios y expuso, de forma sintética, los supuestos más básicos de sus investigaciones. A partir de aquí Marx continuó trabajando extensamente en su crítica de la economía, trabajo del que resultaron diversos manuscritos y borradores<sup>28</sup>. Sin embargo, tuvieron que transcurrir ocho años más para que fuera publicado, en 1867, el primer tomo de *El Capital*. En torno a esta obra, Marx realizó sus últimas reflexiones filosóficas.

---

<sup>24</sup> MECW: vol. 16 - 24.

<sup>25</sup> “What was of great use to me as regards method of treatment was Hegel's Logic” (Marx, 1858/1983a, p. 249).

<sup>26</sup> MECW: vol. 28.

<sup>27</sup> MECW: vol. 29.

<sup>28</sup> MECW: vol. 30 - 34.

Ahora bien, con respecto a *El Capital*, el libro contiene de manera condensada y sintética la postura filosófica de Marx<sup>29</sup>. Sin embargo, existe, por lo menos, otro pasaje a destacar. El epílogo a la segunda edición alemana, en 1873. Este texto se puede considerar el último donde Marx realizó aclaraciones explícitas y sintéticas acerca de sus concepciones fundamentales y su método. Después de redactar este texto, y hasta su muerte en 1883, Marx dedicó sus mayores esfuerzos a desarrollar y corregir *El Capital*.

### **2.3.2 Lista de obras a consultar.**

De acuerdo con lo antes expuesto, es posible clasificar la biografía filosófica de Marx de la siguiente manera. Primero un periodo escolar, desde sus estudios filosóficos iniciales hasta su tesis doctoral: de 1837 a 1841. Segundo, un primer periodo de juventud, caracterizado por las primeras críticas al idealismo, aunque sin lograr escindirse, y los primeros estudios económicos. Este segundo periodo abarca desde las publicaciones de Marx en la *Gaceta Renana* hasta los *Manuscritos de París*: de 1841 a 1844. Tercero, un segundo periodo de juventud donde Marx conoce a Engels y se da la ruptura definitiva con el idealismo filosófico. Este tercer periodo inicia con *La Sagrada Familia* y termina con la *Miseria de la filosofía*: de 1845 a 1847. Cuarto, un ciclo de latencia filosófica. De esta época datan una amplia producción periodística y trabajo político: de 1847 a 1857. Y cinco, el retorno a la filosofía y la síntesis teórica de Marx. Este periodo comienza con la *Introducción general a la crítica de la economía política* y se extiende hasta la segunda edición de *El Capital*: de 1857 a 1873.

Ahora bien, esta investigación inicia por el segundo periodo. Es aquí cuando comienza a elaborarse, de forma más definida, el pensamiento original de Marx. De estos años destacan dos trabajos. Primero, una crítica, más o menos elaborada, al sistema hegeliano: *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde la *Introducción* (Marx, 1844/1970) resulta de especial interés porque en ella Marx resume las ideas previamente desarrolladas. Y segundo, el primer estudio extenso

---

<sup>29</sup> MECW: vol. 35 - 37.

sobre economía y filosofía de Marx: los *Manuscritos de París* (Marx, 1844/2012b), trabajo que será revisado íntegramente.

El tercer periodo se compone, fundamentalmente, por *La Sagrada Familia*, *La Ideología Alemana*, las *Tesis sobre Feuerbach* y la *Miseria de la filosofía*. De estos trabajos destacan dos pasajes por su carácter sintético. Primero, el capítulo inicial de *La Ideología Alemana*, *Contraposición entre la concepción materialista y la concepción idealista* (Marx & Engels, 1846/2014a). Y segundo, las *Tesis sobre Feuerbach* (Marx, 1845/2012c). Estos dos trabajos exponen las bases de la nueva concepción filosófica de Marx y Engels.

El cuarto periodo fue de latencia filosófica. Por ello, aquí no será considerado ninguno de los escritos correspondientes.

Ahora bien, el último periodo es el que presenta mayores dificultades. En principio, porque son muchos los trabajos especializados en economía que integran este periodo. En segundo lugar, porque aquí se encuentran los tres tomos de *El Capital*. Por estas dos razones, éste es un periodo muy difícil de abordar. Aquí se considera que este último periodo requiere una atención mayor. Una revisión exhaustiva que contemple la expresión final de las ideas de Marx en *El Capital*.

De este último periodo se ocuparán solamente los siguientes tres textos. Primero, el apartado sobre *El método de la economía política*, en la *Introducción general a la crítica de la economía política* (Marx, 1857/2008a). Segundo, el *Prólogo* de la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1859/2008b). Y tercero, el *Epílogo* de la segunda edición alemana de *El Capital* (Marx, 1873/1975).

No obstante, cabe hacer una aclaración antes de enlistar definitivamente las obras a consultar. Algunos de los textos elegidos son muy breves y no cuentan con elementos suficientes para trabajarlos individualmente en un apartado completo. Este es el caso de las *Tesis sobre Feuerbach*, *El método de la economía política*, el *Prólogo* de la *Contribución...* y el *Epílogo* de la segunda edición de *El Capital*. Por lo que dichos

pasajes serán abordados intermitentemente durante los análisis de los otros textos, a manera de complementos.

Finalmente, la lista de obras a consultar aparece enlistados en la Tabla 1.

Tabla 1  
Textos para la revisión de la noción de creatividad en Marx.

No.	Obra o pasaje	Fecha
Textos principales		
1.	<i>Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.</i> <b>Introducción.</b>	1843-1844
2.	<b>Manuscritos de París</b>	1844
3.	<i>Ideología Alemana: <b>Contraposición entre la concepción materialista y la concepción idealista</b></i>	1846
Textos complementarios		
4.	<b>Tesis sobre Feuerbach</b>	1845
5.	<i>Introducción general a la crítica de la economía política: <b>el método de la economía política</b></i>	1857
6.	<i>Contribución a la crítica de la economía política: <b>Prólogo</b></i>	1859
7.	<i>El Capital: <b>Epílogo a la segunda edición alemana</b></i>	1873

## 2.4 Procedimiento

La filosofía de Marx contiene su *concepto de Hombre* y en éste, a su vez, se encuentra implicada la noción de *actividad humana*. La creatividad es un tipo de actividad humana, por lo que se puede inferir que, la noción de creatividad de Marx se encuentra dentro de su noción de actividad humana que, a su vez, yace en su concepto de Hombre. De manera que, dentro de los textos principales, y con apoyo de los complementarios, se realizará la investigación yendo de lo general a lo particular. Del concepto de Hombre a la noción de actividad humana y, sobre esta base, y a partir de la definición establecida en el primer capítulo, se identificará la noción de creatividad de

Marx o, lo que es lo mismo, su concepción sobre la capacidad del Hombre para recrear sus representaciones sobre el mundo.

### Capítulo 3.

#### Hacia una filosofía del Hombre como ser creativo:

#### ***Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción***<sup>30</sup>

Esta búsqueda comienza a finales de 1843. Sucede en aquellos años la “descomposición del sistema hegeliano” (Marx & Engels, 1846/2014a, p 13); el *espíritu absoluto* es partido y repartido por sus discípulos. Todos lo critican. Pero cada uno continúa parado sobre los mismos supuestos que Hegel. Y al final, toda esta filosofía, “desde Strauss hasta Stirner”, “se limita a la crítica de las ideas religiosas” (p. 14). La única excepción es Ludwig Feuerbach. En opinión de Marx, “nadie fuera de él ha hecho verdaderos descubrimientos” sobre dialéctica (Marx, 1844/2012b, p. 550). De él “data la crítica humanista y naturalista” (p. 437). Es él quien “reduce la esencia religiosa a la humana” (Marx, 1845/2012c, p. 407). Aquí comienza la crítica filosófica de Marx. Desde este contexto y bajo influencia de Feuerbach.

De acuerdo con Marx (1859/2008b), el primer trabajo que realizó para esclarecer sus dudas “fue una revisión crítica de la filosofía del derecho de Hegel” (p. 4), y el producto de su revisión es el trabajo por el que aquí se comienza.

#### **3.1 Concepto de Hombre**

Hay por lo menos dos formas de concebir el origen del hombre. La primera, como resultado de alguna creación divina: fideísmo. La segunda, como el producto de causas materiales no necesariamente planificadas: naturalismo<sup>31</sup>. El primer caso es resultado histórico de la fantasía humana; surge cuando el hombre atribuye propia existencia a las ideas que construye. El segundo, responde ante la experiencia comprobable de las

---

<sup>30</sup> Para este apartado se usaron dos ediciones distintas del texto. La primera en español: *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (Marx, 1844/1970). La segunda en alemán: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Marx, 1844/1981). Esta decisión se tomó debido a las discrepancias entre distintas traducciones al español, por ejemplo la versión incluida como *Introducción para la Filosofía del Derecho de Hegel* (Buenos Aires: 1968) o la versión compilada en *Escritos de Juventud* (México: 1987. FCE). La versión en alemán únicamente sirvió para cotejar la traducción al español de las ideas que resultaron de especial importancia y que se encuentran citadas aquí.

<sup>31</sup> Se usa el término *naturalismo* de acuerdo con la postura de Marx en los *Manuscritos de París*, para quien el *naturalismo* es la superación del materialismo ingenuo (también conocido como mecanicista o metafísico) y el idealismo filosófico. “El naturalismo consecuente o humanismo se diferencia tanto del idealismo como del materialismo, a la vez que es la verdad que abarca a ambos” (Marx, 1844/2012b, p. 560). Cabe mencionar que en posteriores trabajos Marx abandona este término. Sin embargo, se puede inferir que el uso que hace de los términos *naturalismo* y *materialismo dialéctico* es equivalente.

sociedades; nace cuando la humanidad observa su historia y concluye que no hay razones válidas para suponer, *a priori*, la existencia de sus fantasías con independencia de su propia existencia. Dicho en otras palabras, la concepción *fideísta* del Hombre es fruto de la fantasía, mientras la concepción *naturalista* se apega a los hechos conocidos mediante la experiencia histórica de las sociedades.

En la moderna historia alemana estas dos concepciones estuvieron en pugna durante el siglo XIX. Y la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, por Marx, se sitúa sobre la palestra de esta controversia.

### **3.1.1 El Hombre como creador de fantasías.**

De acuerdo con Marx (1844/1970, 1981), la religión, en cuanto representación, sólo es un producto de la fantasía humana. No hay razones para suponer que ésta sea distinta a las fantasías mitológicas creadas por otros pueblos. En realidad, lo único común en toda manifestación religiosa y, por tanto, lo único esencial en ellas, es que son pensadas por Hombres. Son los Hombres los que sostienen una creencia. Por lo que es posible afirmar que “el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre”<sup>32</sup> (1844/1970, p. 101; 1981, p. 378). Y, por tanto, todo aquello que expresa la religión es, en última instancia, reflejo de la propia existencia humana. De manera que el sufrimiento religioso<sup>33</sup> no es más que la expresión del sufrimiento real<sup>34</sup> del Hombre.

De lo antes dicho se infiere que, para Marx, los pensamientos que no provienen, aparentemente, de la experiencia sensible, son, en realidad, productos de la fantasía e imaginación del Hombre. Es decir, que él los ha creado. Por tanto, no hay razones suficientes para suponer que una fantasía en particular, por ejemplo un tipo de religión, posea toda la explicación y el origen de la existencia humana. Más bien, la existencia humana posee la clave para explicar el surgimiento de estas fantasías. Para Marx, todo pensamiento es sólo el producto del Hombre pensante bajo circunstancias determinadas. Es por esto que considera que “la raíz para el Hombre es el Hombre

---

<sup>32</sup> “Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen” (Marx, 1844/1981, p. 378).

<sup>33</sup> “religiöse Elend” (Marx, 1844/1981, p. 378).

<sup>34</sup> “wirklichen Elendes” (Marx, 1844/1981, p. 378).



mismo”<sup>35</sup> o, dicho en otras palabras, la clave para conocer al Hombre está en las propias condiciones del Hombre.

Sin embargo, agrega Marx (1844/1970, 1981), “el Hombre no es ningún ser abstracto, situado fuera del mundo”<sup>36</sup> (1844/1970, p. 101; 1981, 378), es decir, fuera de la naturaleza y la sociedad. El Hombre no es “un individuo humano abstracto-aislado” (Marx, 1845/2012c, p. 407). Por el contrario, “el Hombre es el mundo de los Hombres”<sup>37</sup> (1844/1970, p. 101; 1981, 378), es decir, el Hombre dentro sus condiciones materiales y en relación necesaria con otros Hombres. El Hombre, en última instancia, es un ser socialmente determinado que forma parte del “mundo exterior sensible” (Marx, 1844/2012b, p. 486).

Una vez establecido esto, el problema de la religión y su crítica quedan demarcados por Marx de la siguiente manera. “Una vez que se ha desenmascarado la forma sagrada de la autoenajenación<sup>38</sup> humana” (1844/1981, p. 379), es decir, una vez que se ha descubierto que la religión es una construcción de la sociedad humana que se supone independiente, la crítica de la religión no puede seguir siendo tal. Ahora es preciso criticar las condiciones en que vive el hombre, aquellas que determinan su pensar y su sentir. De manera que “la crítica del cielo” ha de convertirse en “la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política” (Marx, 1844/1970, p. 102).

Para Marx (1844/1970, 1981), en síntesis, el problema de la naturaleza humana no puede sustentarse verdaderamente sobre fantasías religiosas. No existen razones válidas para suponerlo así. Y dado que la esencia de cualquier religión es el Hombre, es decir, aquel que sustenta la creencia, entonces, el problema de la naturaleza humana ha de abordarse sobre la base del estudio de los Hombres reales, es decir, de los Hombres que viven en sociedad y que están determinados por las condiciones de su ambiente.

---

<sup>35</sup> “Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst” (Marx, 1844/1981, p. 385).

<sup>36</sup> “außer der Welt hockendes Wesen” (Marx, 1844/1981, p. 378).

<sup>37</sup> “Welt des Mensche” (Marx, 1844/1981, p. 378).

<sup>38</sup> “Selbstentfremdung” (Marx, 1844/1981, p. 379).

Ahora bien, con respecto a la creatividad y a partir de lo ya mencionado, Marx implica los siguientes puntos. Primero, acepta que el Hombre es capaz de crear sus propias representaciones del mundo. Es él quien imagina dioses y crea mitologías. Sin embargo, dado que no hay razones válidas para suponer que una determinada fantasía es el origen del Hombre, en consecuencia, tampoco existen razones válidas para suponer una naturaleza divina a la razón humana. Y, en consecuencia, el pensamiento humano y su capacidad creadora, deben ser el resultado de un orden material. El pensamiento existe, únicamente, bajo la “bóveda craneana”<sup>39</sup> (Marx, 1844/1981, p. 384). Es así como Marx encuentra el origen de la actividad cognoscitiva del Hombre en su corporeidad. Por esto mismo, las fantasías del Hombre reflejan sus vivencias y su sufrimiento; porque las fantasías tienen por base la vida real de los Hombres.

### **3.2 Noción de actividad humana**

De acuerdo con Marx (1844/1970, 1981), el hombre es un ser social, determinado por las condiciones del mundo en que está inmerso. Y por ende, su *actividad* surge bajo estas mismas determinaciones. Sin embargo, de aquí no se sigue, necesariamente, que la *actividad* humana sea sólo una respuesta mecánica e irreflexiva ante las condiciones del mundo. Existe por lo menos otra posibilidad: que el hombre determinado sea capaz de crear, tanto en su pensamiento como en sus acciones: que pueda modificar las ideas que abstrae de la realidad y los comportamientos que emite. Y es que, en cuanto el Hombre es capaz de recrear sus representaciones y sus conductas, entonces puede tomar decisiones. Es entonces cuando quedan establecidas las bases de su libertad.

Ahora bien, esta última es la postura que comienza a esbozar Marx en su *crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1844/1970, 1981). Para Marx, el Hombre es un ser capaz de crear. Sin embargo, es necesario subrayar que la creación humana no está exenta de determinaciones. El Hombre no crea a partir de la *nada* ni en razón de alguna voluntad omnipotente. Por el contrario, la creación es un proceso que obedece a las mismas condiciones que determinan al Hombre.

---

<sup>39</sup> “Hirnschädel” (Marx, 1844/1981, p. 384).

### **3.2.1 Sobre la imaginación en relación con la práctica.**

Lo primero que se debe mencionar es que Marx no distingue de manera precisa entre los términos *imaginación* y *fantasía*. Sin embargo, como ya se indicó con anterioridad, la acepción intuitiva de estos términos hace referencia a aquellas representaciones construidas por el Hombre que son irrealizables, es decir, aquellas ideas que sólo pueden existir en el pensamiento. Es en este mismo sentido que Marx utiliza ambas palabras. Sin embargo, ya en principio y bajo esta definición, la *imaginación* implica la idea de que el Hombre es capaz de crear sus propias representaciones.

Para Marx (1844/1970, 1981) la *imaginación* es una de las formas de actividad creadora del hombre. Mediante la *imaginación*, el ser humano toma las representaciones de su experiencia y adquiere la posibilidad de modificarlas. Así, por ejemplo, puede otorgar cualidades propiamente humanas, como la voluntad, a otros objetos. Incluso, puede imaginar que la lluvia es la consecuencia de una voluntad y que, por tanto, debe existir un sujeto pensante detrás de la lluvia. Es así como la *imaginación* o *fantasía* son el origen de la mitología. Sin embargo, cuando alguna de estas *fantasías* adquiere la supuesta propiedad de existir con independencia del Hombre que la pensó, entonces, la *fantasía* se convierte en un tipo de *enajenación*<sup>40</sup>. Dicho en otras palabras, se convierte “en una existencia externa, más aún, extraña, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él” (Marx, 1844/2012b, p. 485). Y es que el Hombre responde ante lo que concibe como real y determinante. De manera que cuando sus ideas se *enajenan* de sí, éste comienza a responder ante ellas, como si fueran realidad objetiva. Por lo que, en cuanto una idea se convierte en *enajenación*, ésta adquiere una relativa autonomía frente a la voluntad del Hombre. Puesto en otros términos, en cuanto se le atribuye propia existencia a una *fantasía*, las implicaciones de dicha idea comienzan a afectar la vida práctica de los Hombres con relativa independencia de la voluntad de estos.

---

<sup>40</sup> Los distintos tipos de *enajenación* son tratados en el apartado dedicado a los *Manuscritos de París*.

Por lo antes dicho, Marx considera que “los pueblos antiguos vivieron su prehistoria en la imaginación, en la mitología”<sup>41</sup>, de la misma manera en que ahora los alemanes viven su historia presente “en el pensamiento, en la filosofía”<sup>42</sup> (Marx, 1844/1970, p. 107; 1981, p. 383). Y es que, en cuanto las ideas enajenadas pueden ser compartidas con otros Hombres, entonces, dichas ideas pueden llegar a instituirse como mitos y sus prácticas como ritos. De manera que su influencia puede llegar a extenderse por generaciones enteras.

Cabe subrayar, sin embargo, que para Marx las *fantasías* no surgen de la pura razón. Por el contrario, son un reflejo modificado de la experiencia Humana sobre la realidad objetiva. Es decir, que la *imaginación* y la *fantasía* sólo son modificaciones que el Hombre realiza sobre las impresiones que obtiene del mundo. De manera que, así como la experiencia sirve de base para la creación de fantasías, ésta, a su vez, se encarga de producir la *crítica* de dichas representaciones.

### **3.2.2 Sobre la crítica en relación con la imaginación y la práctica.**

La *crítica* puede entenderse, fundamentalmente, como una representación nueva que está en contraposición con otra representación anterior. De manera que una de las condiciones de posibilidad para la *crítica* yace en la existencia previa de otras representaciones. Es así como una *fantasía*, cuya representación del mundo es falsa, encuentra su *crítica* en cuanto la experiencia social permite a los Hombres generar una representación nueva del mundo. Ahora bien, esto no quiere decir que una *crítica*, sólo por estar en contraposición con una concepción anterior, sea verdadera. Ello equivaldría a afirmar que la verdad es una propiedad que emerge de la novedad y, en consecuencia, cada vez que surja una idea nueva, esta sería verdad sólo por ser más nueva. Pero éste no es el sentido de la *crítica* en las ideas de Marx.

Para Marx (1844/1970, 1981), la *crítica*, al igual que la *imaginación* y la *fantasía*, son un producto de las experiencias sociales con respecto al medio realmente existente. De manera que la *crítica*, para Marx, no sólo está regida por la novedad, sino

---

<sup>41</sup> “die alten Völker ihre Vorgeschichte in der Imagination erlebten, in der Mythologie” (Marx, 1981, p. 383).

<sup>42</sup> “wir Deutsche unsre Nachgeschichte im Gedanken erlebt, in der Philosophie” (Marx, 1981, p. 383).

también por la realidad. En otras palabras, la *crítica* no es sólo una idea nueva que se contrapone a otra anterior, sino, al mismo tiempo, es una aproximación mediada por la realidad objetiva, ya sea por algún cambio en las condiciones de ésta o por un aumento en los conocimientos sobre la misma. Es una aproximación actualizada o más verosímil. Es por ello que Marx considera que el objetivo de la *crítica* es destruir<sup>43</sup> las *fantasías* edificadas a partir de un conjunto de condiciones que, en la práctica, ya demostraron no ser el caso. Puesto en otras palabras, la *crítica* es una nueva representación del mundo fundada en una nueva *práctica* que responde ante nuevas condiciones, por lo que su “principal tarea es denunciar”<sup>44</sup> (Marx, 1981, p. 380) las falsedades de la pura fantasía y especulación.

Por lo antes dicho, cuando Marx habla de la necesidad de superar la *crítica* de la religión para pasar a la *crítica* de las condiciones reales en que viven los Hombres, lo que está diciendo es que es necesario dejar de generar nuevas representaciones en el terreno de la pura *fantasía* y comenzar a replantear las concepciones que se tienen sobre la naturaleza del Hombre y la sociedad, puesto que, en la práctica, ya se demostró que la esencia de la religión es el Hombre mismo (1844/1970, 1981).

Ahora bien, esta noción de *crítica*, así como está expuesta en los últimos párrafos, es una síntesis de las ideas que Marx expuso en su *crítica de la Filosofía del Derecho*. Sin embargo, para dejar claro que esta síntesis es correcta, a continuación se muestra uno de los análisis que Marx desarrolla en dicho pasaje (1844/1970, 1981). Un análisis sobre la filosofía alemana en relación con el contexto histórico en que se encuentra inmersa la sociedad alemana en 1844.

1. De acuerdo con Marx (1844/1970, 1981), las condiciones socioeconómicas de pobreza en Alemania son legitimadas por la *fantasía* religiosa de su época. Sin embargo, la práctica social de otros países en Europa demostró, en años previos, que esta condición había dejado de ser el caso.

Mientras Alemania, hacia 1843, continuaba rezagada económicamente, otros países de Europa atravesaban por un periodo de progresivo desarrollo económico y social

---

<sup>43</sup> “vernichten” (Marx, 1981, p. 380).

<sup>44</sup> “ihre wesentliche Arbeit die Denunziation” (Marx, 1981, p. 380).

(Hobsbawm, 2009). Mientras países como Inglaterra o Francia se desarrollaban, Alemania se encontraba “por debajo del nivel de la historia”<sup>45</sup> (Marx, 1981, p. 380). De manera que la justificación religiosa del estado actual de la sociedad había quedado refutada.

2. La sociedad alemana, cuyas condiciones no permitían la práctica económica de Inglaterra o los vertiginosos cambios sociales de Francia, comenzó por *criticar* la fantasía que legitimaba sus propias condiciones (1844/1970, 1981). El atraso socioeconómico no impidió a los alemanes participar intelectualmente de la actualidad histórica europea. “Lo que en los pueblos avanzados es la desintegración práctica de las condiciones del Estado moderno, en Alemania, donde ni siquiera existen estas condiciones, lo primordial, es la desintegración crítica del reflejo filosófico de esas condiciones”<sup>46</sup> (Marx, 1844/1981, p. 383). “Los alemanes han pensado en su política, lo que otros pueblos han hecho”<sup>47</sup> (p. 385).

Este ejemplo es ilustrativo. Primero, existía una *fantasía*, la religión dominante, que respondía ante condiciones sociales determinadas. Era la legitimación de una forma social de organización y producción. Sin embargo, el desarrollo industrial en Inglaterra y, posteriormente, en Francia, brindó el ejemplo clave. La realidad no necesariamente era correspondiente con la *fantasía* establecida. Es entonces que surge la *crítica* de la religión.

Para Marx (1844/1970, 1981), la importancia de la *crítica* yace en que permite al Hombre cambiar sus comportamientos voluntarios. En cuanto deja de creer que una *fantasía* es realidad objetiva, dicha *fantasía* deja de ser autónoma. La *fantasía* enajenada se apropia. Y, en consecuencia, las implicaciones de dicha idea dejan de afectar al Hombre con independencia de su voluntad. Ahora el Hombre puede reconfigurar sus ideas y modificar sus prácticas. Dicho brevemente, la importancia de la *crítica* es que permite modificar el comportamiento. Es por esto que, para Marx, “la

---

<sup>45</sup> “unter dem Niveau der Geschicht” (Marx, 1844/1981, p. 380).

<sup>46</sup> “Was bei den fortgeschrittenen Völkern praktischer Zerfall mit den modernen Staatszuständen ist, das ist in Deutschland, wo diese Zustände selbst noch nicht einmal existieren, zunächst kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände” (Marx, 1844/1981, p. 383).

<sup>47</sup> “Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die andern Völker getan haben” (Marx, 1844/1981, p. 385).

crítica de la religión desengaña al Hombre para que piense, para que maneje y configure su realidad”<sup>48</sup> (Marx, 1844/1981, p. 379).

### **3.2.3 La actividad humana en su conjunto.**

De acuerdo con lo antes expuesto, la postura de Marx (1844/1970, 1981) se puede esquematizar de la siguiente manera. Primero, los Hombres poseen la cualidad de *fantasear* o, lo que bajo este contexto es lo mismo, *imaginar*. Es decir, pueden recrear sus representaciones del mundo. Sin embargo, tanto el proceso creador como los elementos implicados en él, son resultado de las condiciones materiales. Dicho en otras palabras, no hay nada sobrenatural en la razón ni en sus *fantasías*. Para Marx el pensamiento es producto del orden material humano y la *fantasía*, una combinación de representaciones empíricas. Por consiguiente, el pensamiento y las *fantasías* responden ante las condiciones de vida de los Hombres.

Pero el Hombre no sólo genera *fantasías*, también es un actor práctico. En la medida que genera representaciones sobre el mundo, éstas influyen sobre sus prácticas. Especialmente, cuando una *fantasía* se enajena, entonces se torna dominante en la vida de los Hombres. Sin embargo, el devenir de la experiencia social se encarga de generar nuevas representaciones sobre el mundo. De manera que, en cierto punto, éstas se contraponen con las representaciones previas. Surge la *crítica*. Y es, entonces, que la nueva concepción del mundo, la *crítica*, busca imponerse sobre la concepción anterior.

La *crítica* en Marx (1844/1970, 1981), sin embargo, no es sólo una representación nueva. Es, al mismo tiempo, una representación más verosímil o más actualizada con respecto al estado actual de las cosas. Y dado que las *fantasías*, específicamente las *fantasías* enajenadas, son determinaciones en la vida práctica del Hombre, entonces, el objetivo de la *crítica* no está sólo en destruir una falsedad, sino en llevar al Hombre a recrear sus prácticas. El objetivo último de la *crítica* es regresar a la práctica y transformar las formas de acción.

---

<sup>48</sup> “Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte” (Marx, 1981, p. 379).

La *imaginación* y la *crítica*, entendidas de esta manera y en su conjunto, pueden considerarse el motor cognoscitivo de cualquier innovación humana. Sin embargo, no debe suponerse que este proceso suceda de forma arbitraria. Las condiciones que determinan al Hombre también determinan su actividad. Por lo que, si el ser humano ha edificado *fantasías* acerca de sus experiencias, es porque existen las condiciones reales que lo permiten. De manera que, para “abandonar las ilusiones acerca de sus condiciones”<sup>49</sup> (Marx, 1844/1981, p. 379) no basta con la sola *crítica*. Es preciso, además, que la humanidad abandone las “condiciones que requieren de ilusiones”<sup>50</sup> (p. 379), es decir, que modifique sus condiciones de vida. Es por ello que la práctica es el objetivo último de la *crítica*.

Visto en su conjunto y de manera sintética, se puede afirmar que, para Marx (1844/1970, 1981), la *actividad humana* es un proceso continuo de *práctica* y *crítica*. Mediante esta actividad, el Hombre se representa el mundo, lo acciona, lo reconfigura como representación y, a su vez, reconfigura sus representaciones. Mediante esta actividad y en relación con la realidad objetiva, el Hombre es capaz de crear sus propias ideas y sus propias prácticas.

### **3.3 La noción de creatividad en la *Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel***

Es preciso recordar que Marx no conoció el término *creatividad*. Éste no existió sino hasta mediados del siglo XX. Sin embargo, a pesar de las barreras terminológicas, es posible identificar coincidencias claras entre el concepto actual de creatividad y algunas ideas de Marx.

En principio, Marx supone una cualidad en el Hombre para modificar sus representaciones. Aunque no da explicaciones específicas al respecto ni es éste el objeto de su disertación, sí denota algunas de sus características. En primer lugar, el proceso de representación, al que denomina *imaginación* o *fantasía*, es una cualidad de la cognición humana. Y la cognición, a su vez, es una propiedad del orden material humano. En Marx, la cognición no es una propiedad que trasciende la corporeidad

---

<sup>49</sup> “die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben” (Marx, 1844/1981, p. 379).

<sup>50</sup> “einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf” (Marx, 1844/1981, p. 379)



humana, ni un *espíritu* que subyace a la totalidad de todo lo existente, ni, menos aún, una cualidad divina. Por el contrario, para Marx la cognición es un producto de la corporeidad humana que sólo existe dentro del cráneo de los sujetos cognoscentes. Aquí está el primer punto de coincidencia: la creatividad es una cualidad cuya base material está en el cerebro humano.

Ahora bien, una vez establecido esto, Marx supone que, dado que la consciencia yace en un sujeto determinado, por lo tanto, se puede decir que cualquier representación creada por éste es un reflejo de su experiencia. No existe algo en la consciencia que sea ajeno a la realidad objetiva. Aquí se encuentra el segundo punto: los productos de la creatividad son sólo combinaciones realizadas a partir de las representaciones sensoriales.

Como tercer punto, Marx afirma que el Hombre es capaz, no sólo de construir representaciones, sino de reconfigurar las representaciones que ha construido. En este sentido, la *crítica* puede considerarse una manifestación particular de la creatividad. Es una forma de creatividad que reconstruye las representaciones conocidas en relación con el estado actual de las experiencias sociales.

El cuarto punto de coincidencia es que, para Marx, el proceso de creación y recreación de representaciones está en relación necesaria con las condiciones del medio. De manera que, sin la práctica social, la crítica no puede surgir y sin la crítica, a su vez, no es posible reconstruir las ideas sobre el mundo ni modificar las prácticas sociales.

Ésta, en primer término, se puede considerar la noción de creatividad en un Joven Marx de 26 años.

## **Capítulo 4.**

### **El proceso creativo como un proceso *dialéctico*: *Manuscritos de París***

Marx terminó la *Introducción a su crítica de la Filosofía del Derecho* en enero de 1844. Sin embargo, “al reelaborar el texto para su publicación” (Marx, 1844/2012b, p. 435), se dio cuenta que su crítica resultaba insuficiente. “Para poder condensar en una obra la riqueza y la heterogeneidad de los objetos que tratar, habría sido preciso un estilo realmente aforístico” (p. 435). Sin embargo, “esta forma de exposición a su vez habría dado la impresión de una sistematización arbitraria” (p. 435).

Guiado por la necesidad de exponer de manera más clara sus ideas, durante los meses siguientes, Marx se dedicó a realizar un “análisis absolutamente empírico” (Marx, 1844/2012b, p. 436) de la economía. Su objetivo era encontrar los datos suficientes para poder redactar “una serie de folletos” (p. 436) más detallados sobre cada uno de los temas de su interés. De estos folletos, sin embargo, Marx sólo redactó tres. Posteriormente, estos documentos, ya en el siglo XX, fueron compilados y publicados bajo el nombre de *Manuscritos de París* (Marx, 1844/2012b).

#### **4.1 Concepto de Hombre**

En el apartado anterior se mencionó que existen por lo menos dos formas de concebir el *origen* del Hombre: fideísmo y naturalismo. El primer caso presupone al Hombre como creación divina. El segundo, como resultado de causas no necesariamente planificadas. En correspondencia con estas posturas, también hay dos formas de entender la *naturaleza* humana. Para el fideísmo, el Hombre no puede compartir la misma esencia que los demás seres del mundo, es decir, no pueden ser de la misma *naturaleza*. Para el fideísmo la humanidad es especial y diferente. Queda planteada así una disyunción entre los Hombres y el mundo. Queda, entonces, planteada la existencia de dos mundos, de dos tipos de naturaleza. Para el naturalismo, por el contrario, no existen razones válidas para suponer una *naturaleza* fundamentalmente distinta entre el Hombre y el mundo. El Hombre es sólo una parte

dentro de la realidad objetiva y ésta es la única Naturaleza<sup>51</sup>. Esta última es la postura de Karl Marx (1844/2012b, p. 560).

#### **4.1.1 El Hombre como ser viviente.**

De acuerdo con Marx (1844/2012b), el Hombre es parte integrante de la naturaleza. Y la naturaleza, a su vez, es el mundo de los *objetos*<sup>52</sup> realmente existentes que se determinan mutuamente. De manera que los *objetos* no son elementos aislados, sino conjuntos de relaciones. Así, por ejemplo, “el sol es el objeto de la planta, un objeto que le es indispensable y sostiene su vida, lo mismo que la planta es objeto del sol en cuanto proyección de la fuerza vivificadora, objetiva del sol” (p. 560). Para Marx, la naturaleza es como una red de múltiples determinaciones. El Hombre, al formar parte de la naturaleza, no es esencialmente distinto de ella. Por el contrario, “es un ser directamente naturaleza” (p. 560) y, por consiguiente, éste es *objeto* de las múltiples relaciones del mundo, es decir, de ellas depende y sobre ellas actúa. El Hombre está en relación necesaria con el medio. Por consiguiente, si el Hombre es capaz de crear o producir representaciones u objetos materiales, es necesariamente porque está en relación con el medio, es decir, en relación con una red de relaciones *objetivas*.

Ahora bien, para Marx (1844/2012b), el hombre no sólo forma parte de la naturaleza, sino que, además, es un *ser viviente* y como tal, precisa cubrir las necesidades que demanda su propia condición<sup>53</sup>. Dicho en otras palabras, el ser humano, al igual que las plantas y los demás animales, requiere de “los objetos [...] que le son esenciales e imprescindibles [...] para el ejercicio y desarrollo de sus facultades”

---

<sup>51</sup> Además del naturalismo y el fideísmo, existe por lo menos otra postura: la del *idealismo subjetivo*. Mientras el naturalismo toma al Hombre como parte del mundo real, el *idealismo subjetivo* realiza la operación contraria: toma al mundo y lo supone parte del Hombre. El *idealismo subjetivo* es, claramente, una enajenación de la fantasía humana. Ante esta postura Marx replica: “Imaginaos un ser que ni es ni tiene objeto” (Marx, 1844/2012b, p. 561), es decir, un el sujeto que contiene dentro de sí al mundo, como supone el *idealismo subjetivo*. “Por de pronto [éste] será único, fuera de él no habrá nada, existiría en solitario” (p. 561). Una postura que suponga que el Hombre construye la realidad objetiva con su sola voluntad, indefectiblemente, deriva en la sola existencia del “yo”. El *idealismo subjetivo* deviene *solipsismo*.

<sup>52</sup> *Objeto*. Debe entenderse bajo la forma en que Marx la usa en los *Manuscritos de París*: es un *objeto* aquello que existe realmente y, por consiguiente, está en relación con las demás cosas existentes. “En cuanto tengo un objeto, lo soy de él. En cambio un ser sin objeto es algo irreal, inmaterial, un ser de razón, es decir imaginario, un producto de la abstracción” (Marx, 1844/2012b, p. 561).

<sup>53</sup> Como ser vivo, el hombre es también *objeto* de sí mismo pues siente sus necesidades y responde ante ellas; está en relación indisoluble consigo mismo.

(p. 560). El Hombre precisa mantener su existencia como ser vivo. Y para tal efecto debe cubrir ciertas demandas fisiológicas, tales como alimentarse o mantener una temperatura corporal adecuada. “Físicamente el hombre vive exclusivamente de estos productos naturales, aunque sea en la forma de alimentos, calefacción, vestimenta, habitación, etc.” (p. 489).

Visto en su conjunto, para Marx (1844/2012b), el Hombre es un ser viviente que existe como parte de un mundo natural constituido por *objetos* que integran una red de múltiples relaciones *objetivas*. Por lo que, éste, se encuentra en relación necesaria con su medio. Depende completamente de las condiciones de su ambiente y sobre ellas, forzosamente, ejerce su actividad. Dicho en otras palabras, el Hombre sólo puede permanecer como ser viviente a partir de las condiciones de su medio ambiente y, al mismo tiempo, cualquier actividad que éste realice influye sobre éstas. Es por lo antes dicho que Marx afirma:

La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, o sea la naturaleza en cuanto ya no es cuerpo humano. Decir que el hombre vive de la naturaleza es lo mismo que decir: la naturaleza es su cuerpo, con el que tiene que mantenerse en un proceso constante, si no quiere morir (Marx, 2012b, p, 489).

A partir de lo ya expuesto se puede afirmar que, para Marx, el Hombre es un ser doblemente determinado. Primero, por sus propias disposiciones, cualidades y necesidades corpóreas o, lo que es lo mismo, por su constitución *objetiva* como *ser viviente*. Y segundo, por las condiciones ambientales que sustentan su existencia, es decir, por las condiciones *objetivas* que, desde fuera, lo mantienen con vida y, por lo tanto, de las cuales depende.

Para Marx (1844/2012b), sin embargo, el ser humano no es un conjunto de individuos que viven con independencia unos de otros. “La vida humana no se divide en vida individual y vida de la especie” (p. 518). Es decir, no existe, en origen, una escisión entre la especie humana y cada Hombre. No importa que algunas “existencias individuales representen más particular y otras más generalmente la vida de la especie”

(p. 518). Cada individuo está en relación directa y necesaria con sus congéneres. De manera que cada Hombre depende de otros Hombres. Es así como, al formar parte de una especie, el Hombre es, ya en principio, un ser social.

#### **4.1.2 El Hombre como ser social.**

Para Marx (1844/2012b), el Hombre, además de un *ser viviente*, es un *ser social*. Esto es, que el conjunto de todos los Hombres de una comunidad, además de estar determinados por sus disposiciones biológicas, al mismo tiempo, están determinados entre sí por las prácticas que ejercen como comunidad. Por lo que es impreciso suponer la individualidad humana como sinónimo de independencia. Por el contrario, cada persona es el resultado, no sólo de su corporalidad, sino de la influencia que otros Hombres ejercen sobre ella.

Partiendo de Marx (1844/2012b), el proceso de determinación social se puede silogizar de la siguiente manera. Primero, dado que los Hombres, por su condición de especie, están, necesaria y constantemente en relación. Y puesto que, al mismo tiempo, todos los Hombres son *seres vivientes*, es decir, son seres que precisan cubrir, mediante sus prácticas, ciertas necesidades para preservar su existencia. De aquí se sigue que las principales actividades comunes de los Hombres son las económicas o, lo que es lo mismo, las actividades que les permiten obtener los satisfactores necesarios a su condición. De manera que, mediante las prácticas sociales, los seres humanos encuentran la posibilidad de preservar su vida. Por lo tanto, cada Hombre depende de las prácticas económicas de su comunidad. Es así que cada individuo está determinado por un conjunto de prácticas sociales. De este razonamiento se desprende, además, que cualquier relación establecida sobre la base de las prácticas sociales es, a su vez, un factor determinante en la vida de cada persona, pues no es posible para ésta sustraerse de dichas prácticas y, por consiguiente, tampoco abandonar las relaciones que de ellas derivan. Así, en conjunto, las prácticas y relaciones establecidas por una sociedad son determinantes para cada uno de los individuos que la conforman. De modo que, una vez que se han establecido un cierto tipo de relaciones sociales, cada Hombre depende casi enteramente de ellas, pues son ellas las que, potencialmente, le permiten sobrevivir. Así, por ejemplo, en las sociedades con economía de mercado,

existe la relación social: *propiedad privada*, misma que determina la distribución de la riqueza producida a través del *salario* y los *beneficios* (ganancias). Y, a su vez, mediante el *salario* se definen las posibilidades de cada trabajador para adquirir del mercado los satisfactores que necesita<sup>54</sup> (Marx, 1844/2012b).

Sin embargo, en una sociedad no todos realizan la misma actividad. Existe la división social del trabajo y ésta se encuentra, también, en función de las prácticas económicas. De manera que cada formación social determina, al mismo tiempo, el conjunto posible de roles que cada persona puede desempeñar. Y cuando un rol define las posibilidades de una persona para sobrevivir y las condiciones en que lo hará, entonces, queda establecido un *ser social*. Así, por ejemplo, un *Hombre (ser viviente)* de la antigua Roma que era privado de su libertad y obligado a trabajar, se convertía en *esclavo (ser social)*. El Hombre en cuestión nunca dejó su condición como *ser viviente*. En este sentido nunca dejó de ser Hombre. Sin embargo, el rol social que recibió a partir de sus condiciones sociales determinó, entonces, sus posibilidades para sobrevivir y las condiciones en que lo haría, de modo que: en cuanto *ser social* el Hombre se convirtió en *esclavo*. Así, en última instancia, se puede afirmar que las prácticas y las relaciones sociales se convierten en *objetos* para el hombre: existen, él las conforma y ellas lo determinan.

Dicho de manera sintética, para Marx (1844/2012b) los Hombres están determinados, fundamentalmente, en dos sentidos. Primero, por las disposiciones y necesidades propias de su condición como *ser viviente*. Segundo, por las relaciones y prácticas que las sociedades establecen sobre la base de la convivencia y la necesidad. De manera que, la posición que cada Hombre ocupa en la red de determinaciones sociales define sus posibilidades de sobrevivir y sus condiciones de vida, es decir, define las características de su *ser social*. Es así, por ejemplo, que cualquier rey, artista, empresario, filósofo u obrero es un Hombre, en cuanto *ser viviente*, igual a todos los demás. Sin embargo, las condiciones de vida de cada uno son distintas, por lo que, en cuanto *ser social*, dichos Hombres son distintos. Y es que ninguno de ellos, ni el rey, ni

---

<sup>54</sup> Del mismo modo que el *salario* determina al trabajador en relación con los satisfactores que ofrece el mercado, los *beneficios* determinan al propietario en relación con la *competencia* del mismo (mercado): lo obligan a generar capital o perecer como propietario.

el artista, ni ningún otro, ha llegado a esa posición como consecuencia efectiva de sus disposiciones biológicas, sino por intermediación de las prácticas y relaciones económicas.

De acuerdo con lo antes dicho, se entiende que, las prácticas sociales determinan las relaciones sociales y, a su vez, éstas, en conjunto con la división social del trabajo, definen cada *ser social*. Por lo que, se podría inferir, que al cambiar las prácticas sociales, inmediatamente, cambiaría lo demás. Sin embargo, el problema no es tan simple. De acuerdo con Marx (1844/2012b), a un punto, las relaciones sociales llegan a constituirse como *objetos*, es decir, adquieren relativa autonomía frente al Hombre, por lo que no es tan fácil modificarlas. Para Marx este proceso se denomina: *enajenación* y dicho proceso es central en Marx para comprender el desarrollo de la actividad humana y, por tanto, de la formación histórica del *ser social*.

## 4.2 Noción de actividad humana

En su *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx tipificó la *actividad humana* como un proceso constante de práctica y crítica. Ahora, en los *Manuscritos de París*, expone un esquema similar. Sin embargo, agrega y enfatiza el concepto de *enajenación*. Pero para comprender dicho concepto y su relación con la *actividad humana* y, por tanto, con la formación del *ser social*, es necesario realizar algunas aclaraciones.

### 4.2.1 El concepto general de Enajenación<sup>55</sup>.

Marx (1844/2012b) no da una explicación clara sobre los distintos usos que hace del concepto *enajenación*. Sin embargo, todos ellos implican la siguiente definición general<sup>56</sup>: *Enajenación*<sup>57</sup> (*Entfremdung*) es el proceso donde cualquier *ser viviente*

---

<sup>55</sup> La presente es sólo una exposición analítica y sintética de la noción de actividad en Marx, a la luz del concepto de *enajenación*. Sin embargo, la finalidad de Marx no fue prefabricar conceptos y categorías para encuadrar los datos empíricos en un esquema, sino todo lo contrario: él comenzó analizando el trabajo y las relaciones sociales, sólo entonces estableció conceptos y categorías. De modo que las delimitaciones aquí realizadas no deben tomarse como verdades *a priori*.

<sup>56</sup> Tanto la definición general como las definiciones particulares son una síntesis a título personal. Así como están expuestas no aparecen ni en los *Manuscritos de París*, ni en ninguna otra obra de Marx. Sin embargo, se tuvo mucho cuidado a la hora de establecerlas, de manera que las mismas encuadran perfectamente con el uso que hace Marx del concepto *enajenación* a lo largo de los *Manuscritos de París*

produce por lo menos un *objeto* distinto a él. Donde el *objeto* puede ser cualquier cosa existente, ya sea orgánica o inorgánica, material o ideal y *producción*, a su vez, puede ser cualquier actividad, ya sea cognoscitiva, corporal o práctica, individual o colectiva. Puesto en otras palabras, la *enajenación* es la producción de un *objeto* que resulta diferente, *ajeno*, a quien lo produjo, no importa que dicha creación sea un objeto físico o ideal y tampoco importa que éste sea el resultado del trabajo de un individuo o de una colectividad. Ahora bien, la *enajenación* supone la actividad de cualquier *ser viviente* que produce. Sin embargo, la *enajenación* que le interesa a Marx es la del ser humano y, por consiguiente, la que realiza mediante su actividad.

Dentro de esta definición general encajan, por lo menos, tres variaciones particulares de *enajenación*. La primera *física*, donde la actividad surge de la fuerza corporal del Hombre para producir un *objeto* material distinto de él. La segunda *cognoscitiva*, donde la actividad ocurre en la psique y produce una idea que supone la creencia de que existe una escisión entre el propio Hombre y alguno de sus productos: ya sea entre el Hombre y ella misma como producto ideal o entre éste y alguno de sus productos materiales. Y la tercera *social*, donde la actividad nace de la fuerza corporal, práctica y cognoscitiva de los Hombres en comunidad y produce relaciones sociales autónomas, es decir, relativamente independientes de la posterior actividad inmediata de los Hombres. Las tres son coherentes con la definición general, sin embargo, dada su condición de especificidad, cada una implica distintos aspectos de la actividad humana y del producto resultante.

#### **4.2.2 La enajenación física, el consumo y la consciencia práctica.**

La forma más básica de *enajenación* es la *enajenación física*. Ella es una condición de posibilidad para el surgimiento de las demás formas de *enajenación* consideradas por Marx (1844/2012b). Y es que, la *enajenación* en términos cognoscitivos no es más que una representación creativa de la *enajenación física* o, lo que es lo mismo en términos de Marx, “la *enajenación* de la conciencia de sí no es [sino

---

e, incluso, a lo largo de otros textos. Para demostrar esto se tuvo la atención de ejemplificar con citas textuales cada uno de los casos particulares donde se aplica una definición.

<sup>57</sup> Equivalente a *extrañación* o *alienación*.



la] [...] expresión, reflejada en el saber y pensar, de la enajenación real del ser humano” (p. 558). De manera que, la *enajenación física* es una condición de posibilidad para la *enajenación cognoscitiva* y dado que la *enajenación social* es el resultado de la actividad física y cognoscitiva de los hombres en comunidad, por lo tanto, también es su condición de posibilidad.

Partiendo de la definición general, la *enajenación física* se puede definir, a su vez, como el proceso en que cualquier Hombre produce con su fuerza física cualquier *objeto material* distinto de él. Así, por ejemplo, cuando un trabajador se dedica a construir autopartes, lo que hace es poner su fuerza vital en una actividad, de manera que ésta permite la construcción de un *objeto material* nuevo a partir de otros materiales sobre los cuales éste ejerce su trabajo, y donde el producto resultante es un *objeto* distinto de él. Es entonces que “su vida [la del trabajador] deja entonces de pertenecerle a él para pertenecer al objeto” (Marx, 1844/2012b, p. 485). Bajo esta definición entra gran parte de la actividad física humana, desde el trabajo manual hasta el industrial, e incluso la ciencia y el arte.

Sin embargo, de la misma manera en que cada Hombre se *enajena* en los *objetos* materiales de su producción, también sucede el proceso contrario: cualquier Hombre *consume*, *directa* o *indirectamente*, algún *objeto* material que contribuye a la reconstitución de sus fuerzas físicas. Aquí entiende por *consumo directo* la actividad donde el Hombre toma un *objeto* externo a él y lo convierte en parte de su cuerpo, por ejemplo, mediante la alimentación. Por otro lado, el *consumo indirecto* implica un tipo de actividad donde el Hombre no absorbe al *objeto* en cuestión, sino que lo utiliza como medio para conservar o reproducir sus fuerzas. Así, por ejemplo, cuando consume una prenda al vestirla, ésta no forma parte de su cuerpo, sin embargo le ayuda a conservar su temperatura corporal y, por lo tanto, a disminuir el gasto de energía. Y, a su vez, lo mismo puede decirse que ocurre con el empleo de herramientas o de vehículos, con la calefacción y demás servicios. De manera que, en conjunto, se puede decir que el *consumo* es una contraposición y un complemento de la *enajenación*. Esta última aclaración, cabe señalar, Marx la puntualiza en su *Introducción general a la crítica de la economía política* (1857/2008a), donde asegura que todo *consumo* implica la

producción de las fuerzas del Hombre y, a su vez, toda producción implica el *consumo* de dichas fuerzas. Por lo que es posible afirmar que *consumo* y producción son dos partes integrantes de un mismo proceso. Ahora bien, en lo que respecta al concepto de *enajenación*, éste implica, necesariamente, una forma de producción y, por lo tanto, también una forma de consumo. Pero, al mismo tiempo, se puede asegurar que el *consumo* destinado al restablecimiento de las fuerzas del Hombre es el proceso contrario y complementario de la *enajenación física*. Mientras la *enajenación física* consiste en una pérdida de fuerzas vitales para la creación de un *objeto* distinto, el consumo permite la apropiación de un *objeto* distinto para ganar fuerzas vitales. Es por esto que Marx sostiene que “el trabajo es vida, y, si la vida no se cambia cada día por alimento, padece y muere pronto” (Buret, en Marx, 1844/2012b, p. 453). Cuando Marx habla de *enajenación* y *consumo* en términos *físicos*, está hablando del principio común que marca la existencia y la actividad de cualquier hombre: la necesidad por sobrevivir mediante su actividad en relación con el medio que lo sustenta.

Sin embargo, a diferencia de otros *seres vivientes* que únicamente preservan su existencia por instinto, es decir, con una completa o casi completa falta de consciencia sobre su actividad vital, “el hombre convierte la misma actividad con que vive en objeto de su voluntad y de su conciencia; dispone de una actividad vital consciente” (Marx, 1844/2012b, p. 490). De manera que el Hombre abstrae en su pensamiento los *objetos* de su actividad vital y los convierte en *objetos* de su pensamiento, los hace parte de su consciencia, “dicho de otra forma, [el Hombre] es simplemente un ser consciente, o sea que su propia vida es su objeto” (p. 490). Y al ocurrir esto, al suceder que el Hombre puede abstraer los *objetos* del mundo y, al mismo tiempo, su relación con ellos, entonces, el Hombre puede entrar en relación consigo mismo, pues entra en relación con las representaciones que él mismo construye. En otras palabras, cuando comienza la *consciencia práctica* comienza una relación del Hombre con su propia consciencia. Y con este acto comienza la posibilidad del Hombre para autodeterminarse. “Sólo por eso es libre su actividad” (p. 490). En términos actuales se podría decir, que la libertad del Hombre comienza con la capacidad de representación y reconfiguración consciente de sus representaciones, es decir, con la creatividad.

Aquí cabe hacer una aclaración. Que el Hombre sea capaz de representarse los *objetos* materiales y su relación con ellos no implica que de hecho los conozca. Para Marx (1844/2012b), el mundo es una compleja red de determinaciones en cambio constante y cada Hombre sólo está situado en un punto de la red, de modo que únicamente percibe una forma aparente de los procesos que acontecen. Sería contradictorio suponer que el Hombre es capaz de conocer los *objetos* del mundo inmediatamente a través de su experiencia<sup>58</sup>. Cualquier representación ideal que el hombre realiza a partir de su experiencia inmediata es sólo una abstracción que reduce el conjunto de causas efectivas a las aparentes<sup>59</sup>. La consciencia humana es *subjetiva* o, dicho en otras palabras, es un proceso que le permite construir representaciones, pero que al mismo tiempo las simplifica con respecto a la realidad objetiva. Es de esta manera que “ni los objetos humanos son los objetos naturales como se presentan inmediatamente, ni los sentidos humanos son en su realidad directa, objetiva, sensibilidad humana, objetividad humana” (p. 561), es decir, que ni los *objetos* de la percepción, ni los de la propiocepción, son inmediatamente correspondientes con la realidad objetiva: “la naturaleza no se halla directamente adecuada al ser humano ni objetiva ni subjetivamente” (p. 561).

Ahora bien, todo lo antes dicho se puede sintetizar de la siguiente manera. Primero, la relación práctica entre el Hombre y la naturaleza es un proceso de *enajenación y consumo*. Donde, mediante la *enajenación física*, el Hombre emplea sus fuerzas en la creación de un *objeto* distinto de él y, por otro lado, cuando *consume*, se apropia de algún *objeto* externo y reconstituye su fuerza vital. Pero, al mismo tiempo y como segundo punto, el Hombre posee la cualidad de representarse los *objetos* de mundo y su relación con ellos. De manera que, al representar su propio proceso de *enajenación-consumo*, a su vez, comienza a relacionarse con las representaciones de

---

<sup>58</sup> Para poder sostener una postura así, sería necesario suponer que los objetos del mundo son de una forma definida e invariante, y que sólo coexisten sin influirse mutuamente. De modo que un objeto  $x$  sería siempre igual y, a su vez, lo mismo ocurriría con un fenómeno: éste sería sólo un conjunto de objetos  $x...x^n$  que se limitan a coexistir. Por lo que el conocimiento del Hombre sobre el mundo, sería una consecuencia inmediata de su experiencia. El conocimiento sería sólo la referencia ante *objetos* aislados y evidentes. Sin embargo, los objetos del mundo no están aislados ni son estáticos.

<sup>59</sup> Marx vuelve sobre este punto en reiteradas ocasiones, la más representativa está en su apartado sobre *El Método de la Economía Política* en su *Introducción general a la crítica de la economía política*, de 1857.

su propia experiencia práctica, es decir, surge la *consciencia práctica*. Y con esta primera forma de consciencia comienza, al mismo tiempo, la posibilidad del Hombre, aunque sea en germen, para autodeterminarse. Es entonces que el Hombre puede aspirar a ser causa de sí. Sin embargo, de aquí no se sigue que el Hombre conozca verdaderamente los objetos de su representación y, por consiguiente, tampoco que se conozca a sí mismo. Es aquí donde la *consciencia práctica* encuentra sus límites.

#### **4.2.3 La enajenación cognoscitiva, el consumo de ideas y la práctica consciente.**

La segunda forma de *enajenación* que Marx reconoce es la *cognoscitiva*. Partiendo de la definición general, este tipo de *enajenación* puede definirse como el proceso en que cualquier Hombre produce con su actividad psíquica cualquier *objeto ideal*, donde, la idea en cuestión, supone la creencia de que existe una escisión entre el Hombre y alguno de los *objetos* de su actividad, ya sean estos los de su actividad física o cognoscitiva. Dicho en otras palabras, la *enajenación cognoscitiva* es el proceso mediante el cual un Hombre construye una idea en la que desconoce su propia relación con algún otro *objeto* de su actividad. Y es que, de la misma manera en que el Hombre pone su fuerza vital en un *objeto material* durante la *enajenación física*, del mismo modo aunque en términos ideales, con la *enajenación cognoscitiva* el Hombre atribuye sus propias cualidades vitales y creadoras a un producto ideal. De manera que la idea resultante adquiere una supuesta existencia propia y, por consiguiente, se vuelve autónoma y determinante para el Hombre. Así, por ejemplo, con la idea de Dios, en “cuanto más pone el Hombre en Dios, tanto menos conserva en sí mismo” (Marx, 1844/2012b, p. 485), es decir, en cuanto más le atribuye el Hombre propia existencia y capacidad creadora a Dios, él mismo se va creyendo tanto menos determinante, tanto más sumiso y tanto más dependiente.

A partir de esta definición, se pueden derivar analíticamente dos tipos particulares de *enajenación cognoscitiva*. La primera, sobre los *objetos* de la actividad física. Este tipo de *enajenación* sucede cuando cualquier Hombre desconoce la relación entre él y cualquier *objeto* material con el cual está relacionado. El ejemplo más tratado por Marx (1844/2012b) es el de *trabajo enajenado*. A saber: el trabajo productivo es, ya de por sí,

una forma de *enajenación física*, pero además puede convertirse en *enajenación cognoscitiva*, es decir, el Hombre puede llegar a desconocer que *el producto de su trabajo sea producto de su trabajo*. Y la probabilidad de que esto suceda es directamente proporcional a la complejidad de las relaciones implicadas en dicha actividad productiva. De modo que, para un artesano es fácil reconocer como *propio* el *objeto* de su producción, en cambio para un obrero resulta más difícil. El artesano realiza la producción de principio a fin: para él es evidente la relación entre su trabajo y el producto final, pero para el obrero, la relación no es evidente: él es sólo una pieza desechable en un gran sistema con maquinaria y división especializada del trabajo. Así, en su conjunto y bajo ciertas formas de producción, el trabajo de una persona puede llegar a *enajenarse* de dos formas. Primero, mediante las fuerzas físicas que el trabajador pone en el *objeto* material de su producción. Y segundo, al desconocer como propio el resultado de su trabajo.

El segundo tipo de *enajenación cognoscitiva* es sobre los *objetos* de la actividad cognoscitiva. Este tipo de *enajenación* sucede cuando cualquier Hombre se desconoce a sí mismo como productor de cualquier *objeto* ideal. Ahora bien, aquí es posible derivar analíticamente por lo menos dos variaciones más de este tipo *enajenación*. La primera, *ontológica*. Este tipo de *enajenación* consiste en suponer ideas cuya sustantividad se considera autónoma y realmente existente, y no un producto del pensamiento humano. Así, por ejemplo, en la religión los hombres produjeron la idea de *Dios*, pero suponen a *Dios* como creador del Hombre y lo mismo ocurre en la mitología. De manera que al *enajenarse ontológicamente* la idea de Dios, “la propia actividad de la fantasía, cerebro y corazón humanos actúan sobre el individuo independientemente de él, o sea como una actividad extraña” (Marx, 1844/2012b, p. 487). La segunda, *epistemológica*, consiste en suponer ideas inmediatamente correspondientes con la realidad objetiva. De manera que las representaciones que el Hombre construye del mundo no se consideran productos del Hombre que las piensa, sino un reflejo exacto de los *objetos* realmente existentes. De acuerdo con Marx (1844/2012b), esta última es la postura del materialismo anterior al idealismo alemán (1845/2012c), hoy conocido como *realismo metafísico e ingenuo*. No obstante, cabe hacer algunas aclaraciones con respecto a esta última forma de *enajenación*. En primer lugar, se considera una

*enajenación* puesto que se elimina de la ecuación el papel activo del sujeto cognoscente, es decir, se cree que él no tiene nada que ver en la construcción de sus representaciones, sino que éstas son evidencias que él se limita a reflejar y, además, que dicho reflejo es verdadero. Sin embargo, como segundo punto, esto no quiere decir que las representaciones construidas por el Hombre estén escindidas de la realidad, es decir, no son construcciones arbitrarias que el Hombre realiza a partir de la *nada*. Creer esto sería un error.

Dicho de manera breve, Marx (1844/2012b) reconoce en total tres formas de enajenación cognoscitiva<sup>60</sup>. La primera, sobre los objetos de su actividad física, implica el desconocimiento de algún producto suyo como propio. La segunda, sobre los supuestos ontológicos de su actividad cognoscitiva, implica la sustantivación de algún producto ideal como independiente de él. Y la tercera, sobre los supuestos epistemológicos de su actividad cognoscitiva, implica la idea de correspondencia exacta entre la percepción inmediata y la realidad objetiva, con independencia de su propia subjetividad.

Sin embargo, de la misma manera en que cualquier Hombre produce ideas a partir de su *consciencia práctica*, también ocurre que cada Hombre es, a su vez, consumidor de las ideas producidas por otros Hombres y, por ende, también de sus *enajenaciones cognoscitivas*. Ahora bien, este tipo de *consumo* presupone que las ideas puedan ser expresadas de alguna forma tal, que puedan ser percibidas por alguna otra persona. Y el lenguaje es la herramienta por excelencia para realizar esta tarea. El lenguaje es el acto del pensador (Marx, 1844/2012b, p. 518). Es “la conciencia real, que existe también para los otros Hombres” (Marx & Engels, 1846/2014a, p. 25). De manera que, mediante el lenguaje, las sociedades, es decir, los Hombres en su

---

<sup>60</sup> De estas tres variantes, la que más ocupó a Marx en los *Manuscritos de París* fue la primera: sobre la relación entre el Hombre y los *objetos* de su actividad material. Particularmente, analizó dos de sus manifestaciones en el trabajo productivo de los obreros: la primera, con respecto al producto del trabajo y la segunda, con respecto al proceso de trabajo. El primer caso se refiere al momento en que el trabajador desconoce como propio el resultado de su trabajo. El segundo caso se refiere al desconocimiento del trabajo como algo deseable: el Hombre aprende a detestar su trabajo, de modo que lo concibe como algo ajeno y hostil. Pero el trabajo productivo es, en realidad, la actividad que le permite al Hombre mantener su vida. Es por esto que, para Marx (1844/2012b) ésta es una de las grandes tragedias del capitalismo: *enajena* al Hombre de su actividad vital, de la cual depende para mantenerse como *ser viviente* y para definirse como *ser social*.

conjunto, definen las ideas que todos producen. No obstante, cabe hacer una aclaración. El lenguaje, ya sea escrito o hablado, no es la única forma en que se manifiestan las ideas del Hombre. La comunicación no se restringe al lenguaje fonoarticulado. Por consiguiente, el *consumo cognoscitivo* entre los Hombres no se limita tampoco a esta expresión. Marx (1844/2012b) no profundiza sobre este tema en los *Manuscritos de París*, pero sí denota lo siguiente: el lenguaje, el comportamiento y la producción material reflejan, en su conjunto, las ideas que el Hombre produce y *consume* en sociedad. De manera que no es el lenguaje solo el que manifiesta ideas, es el lenguaje en relación con todas las prácticas del Hombre.

Ahora bien, una vez que el Hombre produce y *consume* ideas, entonces, éstas se vuelven colectivas. Y dado que las ideas producidas interfieren en el comportamiento humano, de aquí se sigue que la colectivización de las ideas interfiere en el comportamiento social. Dicho en otras palabras, conforme las sociedades desarrollan su ideología, ésta comienza a participar como mediadora de la actividad de los Hombres. Sin embargo, cabe advertir que esto no significa que las ideas solas, sean capaces, de modificar por completo el comportamiento humano. Es preciso recordar que toda idea y todo comportamiento responde ante un contexto determinado y, por lo tanto, si éste no cambia, en lo fundamental, tampoco cambiarán las ideas y comportamientos correspondientes. El verdadero potencial transformador de las ideas radica en que, mediante éstas, los Hombres pueden modificar su comportamiento de forma tal que sean creadores de sus propias condiciones y con ello, a su vez, creadores de sus ulteriores prácticas e ideas.

Es así, visto en su conjunto, que la *consciencia práctica* genera la posibilidad en el Hombre para recrear sus ideas y, mediante éstas, a su vez, adquiere la posibilidad de establecer una *práctica consciente*, es decir, una práctica guiada por la influencia de alguna idea.

Sin embargo, de la misma manera en que las ideas pueden intervenir en el comportamiento, también las distintas formas de la *enajenación cognoscitiva* pueden hacerlo y, por lo tanto, a partir de estas formas de *enajenación* pueden surgir, también, *prácticas conscientes* (enajenadas), ya sean individuales o comunes.

#### **4.2.4 La enajenación social o la enajenación de las prácticas conscientes comunes.**

La *enajenación social* se puede definir como el proceso en que cualquier población produce, mediante la actividad de sus integrantes, una formación social autónoma, es decir, una formación social independiente de las prácticas y las relaciones inmediatas de los Hombres que la constituyen. Esta es la manifestación más compleja de todas las formas de *enajenación*. Es, en suma, el conjunto de las dos formas básicas de *enajenación* en su dimensión social. Dicho en otras palabras, es la *enajenación de las prácticas conscientes* de una sociedad.

Para contribuir a esclarecer esta definición es preciso poner un ejemplo y el de *trabajo enajenado* es el que más detalla Marx (1844/2012b). El *trabajo productivo*, como ya se mencionó, es ya de por sí una *enajenación física*, es decir, un trabajo que implica el *consumo* de las fuerzas vitales del Hombre en la producción de un *objeto* material distinto de él. Pero, al mismo tiempo, el trabajo puede convertirse en una *enajenación cognoscitiva*, una donde el productor desconoce al *objeto* de su trabajo como producto suyo. Mas la probabilidad de que esto ocurra es directamente proporcional al grado de división y especialización del trabajo. Por lo que es posible afirmar que la *enajenación cognoscitiva* del trabajo encuentra una de sus causas en las condiciones *objetivas* de la producción. Y, en consecuencia, éstas son condiciones más o menos equivalentes para todos los trabajadores. De manera que, cuando el trabajo se *enajena* en estos dos niveles, es porque existen, a su vez, las condiciones *objetivas* y comunicacionales suficientes para colectivizar la *enajenación* del trabajo.

Pero, una vez que esto ocurre, una vez que “el producto de mi trabajo me es extraño, si se me opone como un poder ajeno, ¿a quién pertenece entonces?” (Marx, 1844/2012b, p. 492). Es aquí donde el *trabajo enajenado* puede mezclarse con otro tipo de *enajenaciones cognoscitivas*. Así, por ejemplo, puede llegar a suponerse que el trabajo le pertenece a los Dioses, y es que “ciertamente en los primeros tiempos la producción principal, por ejemplo la construcción de templos, etc., en Egipto, la India, México, parece hallarse al servicio de los dioses, igual que les pertenece el producto” (p.492). Sin embargo, los Dioses son una construcción ideal del Hombre, ellos “jamás



dispusieron por sí solos del trabajo” (p. 492). El único “ser ajeno al que pertenece el trabajo y su producto” (p. 492), el único que puede apropiarse del *trabajo enajenado*, es “el Hombre mismo” (p. 492). De manera que, en cuanto la *enajenación* del trabajo se hace común, entonces es posible que el trabajador acepte que el producto de su trabajo es propiedad de otro Hombre. Es entonces que surge una relación nueva: la *propiedad privada*<sup>61</sup>. “La propiedad privada se deriva así analíticamente del concepto de trabajo extrañado, es decir del hombre extrañado, del trabajo enajenado, de la vida enajenada, del hombre enajenado” (p. 494).

Ahora bien, una vez que se produjo una forma particular de *enajenación social*, como la *propiedad privada* o el Estado, la nueva formación social determina en gran medida las condiciones en que cada Hombre realizará sus actividades. Así, por ejemplo, la *propiedad privada* determina los salarios y, por ende, las posibilidades de adquirir satisfactores. Por otro lado, un Estado determina las formas de gobierno, la impartición de justicia y la administración de los recursos públicos, de manera que influye en la vida de toda su población (Engels, 1884/2013). Sin embargo, ya instituida una formación social de este tipo, no ocurre necesariamente el caso contrario: la actividad inmediata de cualquier Hombre no determina por fuerza la nueva formación social. Es así que, aunque la actividad de los Hombres en el trabajo propició la aparición de la *propiedad privada*, una vez establecida ésta, la actividad inmediata de los Hombres no modifica dicha relación y, por el contrario, la *propiedad privada* sí determina a los Hombres mediante el salario y las ganancias. Lo mismo se puede decir con respecto al Estado. Es por esto que ambas pueden considerarse un tipo de *enajenación*: porque son autónomas, es decir, productos del Hombre distintos de él.

Sin embargo, que una relación social se configure como autónoma no implica que esté escindida de la actividad Humana. Ninguna formación social es inmutable. Es por esto que, aunque la actividad inmediata de las personas no necesariamente afecta una formación social *enajenada*, sí pueden llegar a cambiarla e incluso a desaparecerla. Este proceso podría denominarse *apropiación* o *consumo* de una formación social. Pero

---

<sup>61</sup> En este ejemplo, Marx se refiere específicamente a la *propiedad privada* en el capitalismo. Sin embargo, en el apartado sobre *La situación de la propiedad privada* de este mismo libro, aclara que la propiedad no es igual en todas las formaciones sociales.

para lograrlo es preciso que los Hombres conozcan su propia condición como Hombres y como sociedad, es necesario que sean *objeto* de su propio conocimiento y, en consecuencia, modifiquen las condiciones que propician y mantienen al Estado, a la *propiedad privada* o a cualquier formación social *enajenada* (Marx, 1844/2012b).

#### **4.2.5 La enajenación como concepto teórico.**

La teoría de la *enajenación*, en su conjunto, puede ser considerada como una teoría de la actividad social humana. Una teoría de su desarrollo material y cognoscitivo. Es la teoría del hombre como *ser viviente* y *social* que se produce a sí mismo mediante la praxis. Así lo deja ver Marx en sus *Manuscritos de París* (1844/2012b). Sin embargo, no fue él solo quien ideó toda la teoría. Como él mismo lo reconoce, partió de Hegel y continuó hacia Feuerbach para, finalmente, establecer su postura particular: antagónica a Hegel.

De acuerdo con Marx (1844/2012b), “lo extraordinario de la Fenomenología de Hegel” (p. 556), es que considera “la producción del Hombre por sí mismo como un proceso”, donde el “principio motor y generativo” es “la dialéctica de la negatividad” o, lo que es lo mismo, “la objetivación como pérdida del objeto, como enajenación<sup>62</sup> y como superación de la enajenación” (p. 556). Puesto en otras palabras, lo valioso en Hegel radica en que comprende al Hombre como un proceso constante que “aparece como resultado de su propio trabajo” (p. 556), de su propia actividad. Y el concepto que permite comprender los cambios efectuados dentro de dicho proceso es el de *enajenación*.

Sin embargo, Marx (1844/2012b) no comulga con todo el pensamiento de Hegel. En lo particular, discrepa con dos ideas específicas. Primera, donde “el Espíritu es la verdadera esencia del hombre” (p. 555) y no, como sostiene Marx, su condición *objetiva* como *ser viviente* y *ser social*. Segunda, donde “toda la historia de la enajenación y toda la recuperación a partir de ésta se reduce [...] a la génesis del pensamiento abstracto (o sea absoluto)” (p. 554) y no también, y fundamentalmente, al desarrollo

---

<sup>62</sup> Se cambió la palabra *extrañación*, en todos los casos, por la palabra *enajenación*. Como se advirtió en la nota al pie No. 57, ambas son términos equivalentes. Aquí se han cambiado para evitar confusiones pues en esta redacción únicamente se ha utilizado el término *enajenación*.

material de la sociedad humana. De modo que, en síntesis, lo que Marx retomó de Hegel fue su noción de *dialéctica*, que, en breve, se puede definir como el proceso disruptivo de desarrollo donde el Hombre atraviesa por distintos momentos mediante la creación, la *enajenación* y el *consumo*. Sin embargo, Marx (1844/2012b), en contraposición con Hegel, aplica este método a la praxis humana y no a los movimientos de algún Espíritu abstracto. Esta misma aclaración la realiza el propio Marx, casi tres décadas después, en su *epílogo a la segunda edición de El Capital* (1873/1975):

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana (pp. 19-20).

Después de Hegel, Feuerbach fue otra de las grandes influencias para Marx (1844/2012b), de quien recuperó tres aspectos a partir de su filosofía. Primero, la reducción de la religión a una forma particular de *enajenación* del pensamiento humano. Segundo, la fundación de un nuevo materialismo, donde la relación esencial ya no es entre una abstracción espiritual y el Hombre, sino la relación “del Hombre con el Hombre” (p. 550). Tercero, la concepción de la *dialéctica* como efecto de la materialidad y no al revés: la materialidad como efecto de la *dialéctica* del *Espíritu*. En suma, se puede afirmar que lo que Marx retoma de Feuerbach es, fundamentalmente, su concepción materialista del mundo<sup>63</sup>. Así, en conjunto, la teoría de la *enajenación* en Marx (1844/2012b) implica la *dialéctica* de Hegel y el materialismo de Feuerbach. Dicho en otras palabras, la teoría de Marx implica, por un lado, la idea donde el Hombre está

---

<sup>63</sup> De ella se desprenden las demás características. A saber: dado que el mundo es esencialmente material, entonces el movimiento sólo puede ser el movimiento de la materia, de modo que la dialéctica es resultado de la materia y no al revés, (tercer aspecto); y dado que el hombre es por tanto un ser material, la dialéctica entre los hombres sólo puede ser resultado de su movimiento, es decir, de su actividad y no al revés: los hombres sólo pueden ser manifestación de la *dialéctica* de algún espíritu abstracto (segundo aspecto); y, finalmente, dado que no hay razones para suponer una existencia espiritual independiente de la materia, todo pensamiento espiritual sólo puede ser el resultado de la actividad material del ser pensante (primer aspecto): “la conciencia de sí es una cualidad de la naturaleza humana [...] y no la naturaleza humana una cualidad de la conciencia” (Marx, 1844/2012b, p. 557).

en mutua relación necesaria, constante y disruptiva con el mundo, del cual forma parte. Y, por otro lado, implica la idea donde el mundo es esencialmente material, de modo que todas las relaciones y procesos entre el Hombre y la realidad objetiva, en última instancia, también los son. Sin embargo, la postura de Marx no se reduce a la suma de estas dos ideas. Lo que hay de particular en el *materialismo dialéctico* de Marx (1844/2012b), es que atribuye al Hombre una disposición cognoscitiva para crear y sobre esa base material (dado que dicha cualidad deriva del orden material Humano, de sus disposiciones como *ser viviente* y de sus condiciones como *ser social*) sustenta la posibilidad de conocimiento y de innovación en el comportamiento. Como el propio Marx afirma (1845/2012c), la diferencia entre su materialismo y el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) es que aquel únicamente entiende “la realidad [y] la sensorialidad, bajo la forma, exclusivamente, de objeto” (p. 405), es decir, sólo comprende la cognición como un reflejo mecánico de los objetos de la realidad. Para Marx (1845/2012c), en cambio, la cognición es una “actividad sensorial humana” (p. 405), es decir, un tipo de actividad que implica la práctica y deriva en una comprensión subjetiva del mundo. Dicho en otras palabras, para Marx la cognición humana no refleja, de forma exacta, la verdad de los objetos reales, sino que lo hace de manera subjetiva. Y esta subjetividad implica una cualidad del Hombre para modificar sus representaciones. Sin embargo, a diferencia del idealismo, Marx no supone que esta cualidad sea una disposición *trascendental* o una cualidad del *Espíritu*. Para Marx la capacidad creadora del Hombre no es ajena al mundo material. Más precisamente, es una cualidad que emerge del orden material humano.

Ahora bien, Marx (1844/2012b) no se dedicó a explicar las causas psíquicas de dicho proceso creador. Desde sus condiciones históricas era imposible realizar esa tarea. Sin embargo, sí estudió las causas históricas, es decir, los factores en relación necesaria que permiten ciertas manifestaciones de esta cualidad creadora. Y, sobre esta base, edificó sus ideas con respecto al desarrollo histórico de la sociedad y del conocimiento. Y dado que la capacidad creadora, concebida por Marx es, en lo fundamental, equivalente al actual concepto de creatividad, de aquí se sigue que el estudio psicológico de la creatividad puede dar cuenta de algunos aspectos del desarrollo histórico de la sociedad y del conocimiento. Sin embargo, para lograr un

cometido así sería necesario, a su vez, tomar en cuenta la teoría de la *enajenación*, pues esta teoría, en su conjunto, permite comprender los distintos momentos y los distintos aspectos de la relación entre el Hombre y su medio.

#### **4.3 La noción de creatividad en los *Manuscritos de París***

De acuerdo con lo revisado en la *crítica de la Filosofía del Derecho* (Marx, 1844/1970), la cualidad creadora que Marx supone en los Hombres se puede considerar equivalente al actual concepto de creatividad. Y esta misma idea se confirma en los *Manuscritos de París* (1844/2012b).

A saber: en primer lugar, el proceso se considera una cualidad emergente del orden material humano, es decir, de las disposiciones del Hombre en cuanto *ser viviente* y, al mismo tiempo, de sus condiciones como *ser social*. De manera que dicha cualidad, aunque emerge de Hombre, está necesariamente en relación con el medio. Aquí está el primer punto de coincidencia.

Ahora bien, el segundo punto de coincidencia se puede resumir así: toda actividad creadora parte de las representaciones de la experiencia, de manera que, incluso aquellas representaciones falsas están compuestas por elementos pertenecientes a ésta. A saber: dado que, para Marx, la cualidad creadora no tiene su origen fuera de la materia, sino que emerge de ella, de aquí se sigue que no puede existir dentro de la cognición ningún elemento ajeno al mundo material. Por lo que toda representación nueva surge a partir de la reconfiguración de las experiencias humanas. Por ello las ideas en la religión reflejan, en última instancia, la vida de los Hombres (Marx, 1844/1970). Por ello, cuando el producto del trabajo se *enajena*, éste sólo cambia de propietario (1844/2012b). Por eso la *enajenación cognoscitiva* siempre implica que el Hombre coloque una cualidad, por él conocida, en una representación que, en su referente real, no tiene dicha cualidad. Por lo que, se puede considerar que, la *enajenación cognoscitiva* es una reconfiguración de las representaciones del Hombre que, específicamente, implica la atribución de una característica que la escinde del Hombre en cuanto a representación. Se puede agregar, que, en última instancia, este tipo de *enajenación* es un recurso psíquico que lleva al Hombre a completar sus

representaciones a partir de lo que conoce. De manera que, entre menos evidente es un fenómeno, más posibilidades hay de que una persona reduzca las causas efectivas a las aparentes y, a su vez, las relaciones efectivas, a las aparentes.

Ahora bien, de acuerdo con la definición actual de creatividad, un producto creativo no precisa realizarse para seguir siendo un producto creativo. De manera que la realización de la idea no es una característica definitoria de la creatividad. Sin embargo, esto no quita que la realización sea una posibilidad para algunos productos creativos y la importancia de que un producto creativo pueda ser realizado reviste, por lo menos, dos aspectos. El primero, que mediante la práctica, en la búsqueda por realizar una idea, se demuestra hasta qué punto una representación creada corresponde con el estado real de las cosas existentes. Dicho en otras palabras, mediante la práctica se demuestra la verdad de una representación (Marx, 1845/2012c). Es así, por ejemplo, que el Hombre puede realizar un trasplante de corazón exitoso, pero esto sólo puede ocurrir si antes ha construido una representación verdadera sobre los procedimientos que debe seguir para lograrlo. De lo contrario, cualquier representación que no corresponda con las posibilidades reales será, *in fact*, un intento fallido. Es aquí donde se evidencia la segunda característica: mediante la práctica el Hombre se ve obligado a reconstruir sus representaciones. De manera que la búsqueda por realizar los productos creativos es uno de los motores que lleva a la creatividad por el camino del conocimiento. Este se puede considerar el tercer punto de acuerdo con Marx. A saber: para Marx (1844/2012b) toda representación falsa, como es el caso de las *enajenaciones*, comienza por la experiencia, pero, a su vez, mediante la práctica el propio Hombre genera la *crítica* de dichas ideas.

En síntesis, Marx coincide con la actual concepción de creatividad en los siguientes aspectos. Primero, porque supone que existe una cualidad humana, con base material, cuya característica esencial es la creación y reconfiguración de representaciones. En segundo lugar, porque dicha cualidad no se desempeña con independencia del medio, sino en relación necesaria con él y, en definitiva, de él obtiene todos los materiales para su creación. Tercero, porque supone que mediante la práctica el Hombre puede regular la veracidad y factibilidad de sus ideas.

## **Capítulo 5.**

### **El proceso creativo como un proceso *histórico*: *Ideología Alemana. Contraposición entre la concepción materialista e idealista***

Marx interrumpió la elaboración de sus *Manuscritos de París* en otoño de 1844. Sin embargo, con el trabajo realizado, logró dar los primeros pasos en la resolución de sus dudas teóricas y, a su vez, en la investigación que, años más tarde, derivaría en *El Capital*. Ahora bien, durante esas mismas fechas, en septiembre de 1844, fue cuando conoció a Friedrich Engels, quien desde entonces sería su amigo y compañero más cercano. Unos meses después, en “la primavera de 1845” (Marx, 1859/2008b, p. 6), ambos decidieron “elaborar conjuntamente la oposición de nuestros puntos de vista contra [...] la filosofía alemana” (p. 6). Dicho en otras palabras, decidieron escindirse de la filosofía alemana manifestando su propia postura. Este esfuerzo trajo como consecuencia la redacción de la *Ideología Alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*. A partir de estos escritos, especialmente a partir de la *Ideología Alemana*, Marx y Engels lograron exponer, por primera vez y de manera más o menos sistemática, su postura *materialista dialéctica*. Específicamente, expusieron su postura filosófica aplicada al estudio de la historia y la economía política. Aquí continúa la investigación.

#### **5.1 El Hombre como un *ser histórico***

De acuerdo con lo expuesto por Marx en los textos anteriores (Marx, 1970, 2012b), el Hombre es, en primer lugar, un ser *objetivo*, es decir, un ser que está en relación necesaria con los *objetos* de la realidad. De manera que se encuentra situado en lo que se puede denominar una red de múltiples determinaciones. En segundo lugar, para Marx el Hombre es un *ser viviente*, es decir, un ser cuyas características intrínsecas precisan ciertas condiciones para mantenerse con vida. De manera que, en cuanto *ser viviente*, el Hombre no sólo está determinado por las relaciones de su entorno, sino también por las disposiciones de su propia condición. Pero además, para Marx el Hombre es un *ser social*, es decir, un ser que puede crear nuevas prácticas y relaciones entre sus congéneres, de manera que las determinaciones de su ambiente social resultan, eventualmente, distintas de las dadas naturalmente. Dicho en otras

palabras, para Marx el Hombre es un *ser social* en cuanto puede determinar el conjunto de las condiciones sociales que lo determinan. Y, dicho sea de paso, para Marx, la posibilidad de que el Hombre sea un *ser social* está pautada por las disposiciones psicológicas de éste, es decir, por la capacidad creadora de su cognición en relación necesaria con las condiciones externas e internas del Hombre. De manera que, se puede afirmar sin mucho riesgo de equivocación, que Marx es el primero que se sitúa en una concepción del Hombre como ser *biopsicosocial*, donde, tanto las disposiciones biológicas, psicológicas y sociales están determinadas por condiciones materiales y, a su vez, son determinantes en el propio desarrollo del Hombre, en la autoproducción humana. Ahora bien, en la *Ideología Alemana*, Marx y Engels (1846/2014a) continúan, fundamentalmente, dentro de esta misma postura.

De acuerdo con Marx y Engels (1846/2014a), “la primer premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes” (p. 16) y que, por lo tanto, las formas más básicas del comportamiento humano son las que derivan de “la organización corpórea de estos individuos” en relación con “el resto de la naturaleza” (p. 16). Dicho en otros términos, la relación más básica del Hombre con el mundo es la relación que establece para satisfacer sus necesidades como *ser viviente*. Y dado que, en principio, todos los Hombres están determinados por su condición como *seres vivientes*, de aquí se sigue que “la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los Hombres se hallen [...] en condiciones de poder vivir” (p. 22) y, por supuesto, “para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más” (p. 22). Por lo que, concluyen Marx y Engels (1846/2014a), el primer hecho histórico es “la producción de la vida material misma”, es decir, “la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades” (p. 22).

Sin embargo, el Hombre nunca produce en solitario. Por el contrario, siempre lo hace de forma comunitaria. De manera que la producción de la vida material es, también e indisolublemente, una labor comunitaria. Es aquí donde comienza la vida social del Hombre: en el trabajo colectivo. Pero el trabajo, como bien señalan Marx y Engels (1846/2014a), “no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción



de la existencia física de los individuos” (p. 16), sino como “un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida*” (p. 16). Por lo que, conforme los Hombres producen su vida material, al mismo tiempo constituyen toda una manera de vivir. En cuanto los Hombres producen su vida material en sociedad, al mismo tiempo e indisolublemente, están constituyendo una manera social de vivir.

Como segunda premisa, es preciso subrayar que el Hombre no sólo se dedica a satisfacer sus necesidades materiales, es decir, sus necesidades en cuanto *ser viviente*. Por el contrario, mientras satisface este tipo de necesidades, al mismo tiempo, es capaz de crear nuevas. Aquí vuelve a entrar en escena la capacidad creadora de la cognición humana. Y es que, dado que Marx y Engels (1846/2014a) suponen que “los Hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas” (p. 21) y puesto que las representaciones son capaces de influir en el comportamiento humano, de aquí se sigue que el Hombre es capaz de crear representaciones que impliquen en él el impulso de realizar cierta actividad o de consumir ciertos productos. Dicho en otras palabras, dado que el Hombre crea representaciones que son capaces de determinarlo, así mismo, algunas de estas representaciones pueden llegar a presentársele como necesidades. Y es que, cabe subrayar, toda necesidad que no esté en relación directa con la producción de la vida material del Hombre en cuanto *ser viviente*, es decir, toda necesidad que no sea natural, es, *in fact*, una necesidad creada por él en relación con su medio.

Para Marx y Engels (1846/2014a), la capacidad de crear necesidades resulta tan importante que, incluso, la colocan como la segunda premisa de toda existencia humana. Y es que, la creación de necesidades implica, como ya se mencionó, la creación de nuevas ideas que pueden llegar a determinar al Hombre. De manera que, en la cognición creadora o, lo que es lo mismo, en la creatividad yace la posibilidad de crear prácticas y relaciones sociales nuevas, es decir, distintas de las dadas naturalmente. Es así que surge, entonces, la posibilidad de hacer historia. ¿Qué es la historia humana, sino el proceso mediante el cual la humanidad se crea y se recrea a sí misma?, y para que esto sea posible es preciso que el comportamiento y las relaciones sociales no sean solamente una extensión de la genética humana. De lo contrario, la

historia sería sólo una repetición de conductas instintivas y, por tanto, no habría ningún tipo de innovación y, en consecuencia, ningún tipo de historia. Por lo antes dicho es que Marx y Engels (1846/2014a) consideran que la “creación de necesidades nuevas constituye [junto con la producción de la vida material] el primer hecho histórico” (p. 23).

De acuerdo con lo antes dicho, el Hombre es un *ser viviente* con las disposiciones para convertirse en *ser social*. Sin embargo, esto último sólo ocurre en cuanto el Hombre comienza a generar sus propias condiciones de existencia mediante la creación de sus representaciones, de sus necesidades y de sus prácticas. Dicho en otras palabras, el Hombre se torna *ser social* sólo en cuanto comienza a producir su propia vida material. Sin embargo, sería un error creer que la sola cognición creadora es el origen del *ser social* y, por tanto, de la historia. Por el contrario, existen otro tipo de condiciones sociales *objetivas* que sustentan este cambio. Tal es el caso, de acuerdo con Marx y Engels (1846/2014a), del crecimiento demográfico. Los Hombres no sólo están impulsados a producir su vida material para mantenerse con vida, sino que también poseen un impulso básico de reproducir su vida mediante la procreación. Este hecho resulta de suma importancia en cuanto las variaciones demográficas alteran las formas de organización y la distribución del trabajo. Por consiguiente, la demografía es un factor que altera la forma en que los Hombres actúan y se relacionan. Y, por lo tanto, es también un factor que afecta el proceso de producción de la vida material de los Hombres y, por ende, el *modo de vida* de éstos. Al incrementar el número de integrantes en una población surge, a su vez, la primera condición necesaria para desarrollar la división social del trabajo. Y en cuanto esta posibilidad se realiza, es decir, en cuanto la división del trabajo aumenta, entonces, cada Hombre comienza a desenvolverse “en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto” por las generaciones previas “y del que no puede salirse” (p. 27) (puesto que de dicha actividad depende la producción de su vida material). De manera que un Hombre “es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo si no quiere verse privado de los medios de vida” (p. 27). Sin embargo, para que se desarrolle la división del trabajo no basta con las variaciones demográficas. También es preciso imaginar que puede existir una mejor manera de dividir el trabajo y que esta nueva representación se presente ante los Hombres como una necesidad. De

manera que, para que cambien las formas de producción y, en consecuencia, el *modo de vida* de una sociedad, es preciso que, al mismo tiempo, cambie su composición demográfica y se creen nuevas necesidades.

Visto en su conjunto, la concepción de Hombre que sostienen Marx y Engels (1846/2014a), se puede sintetizar de la siguiente manera. En principio, el Hombre es un *ser viviente* que precisa de su relación con el medio para mantener su existencia. Pero, al mismo tiempo, es un ser cognoscente que crea representaciones y necesidades. Un ser capaz de innovar. Y, junto con estas dos características, es, a su vez, un *ser social*. Un ser que está en relación necesaria con otros Hombres y que se determina, en cuanto sociedad, conforme al tránsito generacional, mediante la procreación de nuevos individuos y mediante la creación de nuevas formas de producción que, dicho sea de paso, cada generación traspasa a la generación siguiente.

Ahora bien, de todo lo antes dicho se sigue que el Hombre no es, en su conjunto, el mismo en cada generación. De manera que, aunque todas las generaciones humanas han sido *seres vivientes* con las mismas necesidades correspondientes, por otro lado, en cuanto *seres sociales*, no siempre han contado con las mismas características. No es lo mismo, el Hombre de la antigua Roma que el de la antigua China, ni el Hombre del México pre-colonial que el del siglo XX. Y, aún en la actualidad, no es lo mismo el Hombre de primer mundo que el Hombre que vive en pobreza extrema. De la misma forma, en cuanto ser cognoscente, el Hombre también cambia según el momento histórico y según su *modo de vida*. Por lo tanto, no se puede asegurar que, en su conjunto, el Hombre sea siempre uno y el mismo, es decir, que posea siempre las mismas características y esté constituido por las mismas determinaciones. Es por esto que, para Marx y Engels (1846/2014a), el Hombre es, esencialmente, un *ser histórico* o, lo que es lo mismo, un ser cuya condición como *ser social*, como ser cognoscente e, incluso, como *ser viviente*, depende de las condiciones de cada momento histórico.

## 5.2 Noción de actividad humana

Una vez establecido que el Hombre es un *ser histórico*, entonces, el *concepto de Hombre* y la noción de *actividad humana*, en Marx, se funden. Desde este momento ya no es posible suponer que las cualidades humanas permanecen estáticas al tiempo. Ya no es posible hablar de la *actividad humana* como si ésta fuera el resultado de disposiciones humanas invariables. Por el contrario, ahora es preciso comprender el proceso mediante el cual las disposiciones humanas determinan la actividad humana, pero al mismo tiempo, el proceso mediante el cual la actividad humana determina las disposiciones del Hombre. Y todo esto, además, en su necesaria relación con el medio que, indisociablemente, habita la humanidad. Es así que, desde la concepción de Marx y Engels (1846/2014a), ya no es posible establecer una interpretación general y acabada sobre la naturaleza humana. Ellos lo entendían muy bien. “Esta filosofía dialéctica [inspirada en Hegel] acaba con todas las ideas de una verdad absoluta y definitiva y de estados absolutos de la humanidad, congruentes con aquélla” (Engels, 1888/1974, p. 618). Es por lo antes dicho que, incluso en *El Capital*, Marx se dedicó, únicamente, a estudiar la dinámica y el desarrollo de la economía en una formación social específica: el capitalismo.

Ahora bien, la *Ideología Alemana* no pretendió ser, como *El Capital*, un estudio exhaustivo de un campo específico en un momento histórico determinado. No obstante, sí pretendió esbozar el desarrollo histórico de las formaciones ideológicas o, lo que es lo mismo, estudiar las determinaciones generales de los distintos tipos de representaciones que caracterizan a las diferentes formaciones sociales humanas. Mediante este trabajo, a su vez, Marx y Engels quisieron demostrar que la filosofía idealista alemana (es decir, la *Ideología Alemana*) estaba determinada por las condiciones sociales de la Alemania del siglo XIX. Exactamente de la misma manera en que están determinadas, por su contexto, las creencias de cualquier pueblo y que, por consiguiente, la esencia de sus filosofías no estaba en algún postulado especulativo, sino en sus condiciones *objetivas* de vida. Dicho de forma breve, la *Ideología Alemana* buscó explicar el proceso general mediante el cual se constituyen históricamente las distintas formas de conciencia social.

### **5.2.1 La producción de la vida material como determinación de la conciencia social.**

En primera instancia, para Marx y Engels (1846/2014a), las formas de conciencia social o, lo que es lo mismo, las representaciones del Hombre sobre la realidad, “aparece[n] directamente entrelazada[s] con la vida material” (p. 21). Dicho en otras palabras, las formas de conciencia están determinadas por el *modo de vida* de las personas. Dado que el Hombre se representa los *objetos* del mundo mediante su experiencia, de aquí se sigue que éste sólo se puede representar los *objetos* que ha experimentado mediante su actividad. Es por esto que Marx y Engels sostienen que, en principio, “la conciencia es, ante todo [la] conciencia del mundo *inmediato* y sensible que nos rodea y conciencia de los nexos limitados con otras personas y cosas” (p. 25). Dicho en otras palabras, la conciencia es, en primer término, la conciencia de los objetos inmediatos de la actividad humana. Y dado que la actividad humana más fundamental es la producción de la vida material, entonces se puede inferir que las condiciones de esta producción determinan, también en lo fundamental, las posibilidades de la conciencia Humana. Por lo que, la producción de la vida material, es decir, el conjunto de actividades y relaciones mediante las cuales los Hombres satisfacen sus necesidades, son la primera determinación de la conciencia. Y dado que la producción material implica, en su conjunto, todo uno *modo de vida*, de aquí se concluye que la conciencia está determinada, en principio, por el *modo de vida* de los Hombres.

Así se puede observar, por ejemplo, en las sociedades primitivas, donde los Hombres representaban principalmente elementos de la naturaleza en sus mitos y religiones (Marx & Engels, 1846/2014a). Y es que este hecho no es producto del azar. Al contrario, aquí las ideas de las sociedades primitivas estaban determinadas por sus condiciones de vida material. A saber: el tipo de producción de estas sociedades se caracterizó, fundamentalmente, por la cooperación y, a su vez, por una muy limitada división del trabajo. De manera que, dada la pobre división del trabajo, todos los miembros realizaban, en lo general, las mismas actividades y, aun cuando llegaban a presentarse actividades distintas, éstas se encontraban orientadas hacia un mismo fin y

se relacionaban de manera inmediata, puesto que se basaban en la cooperación. Es por esto que, en dichas sociedades, existían pocas contradicciones sociales o, lo que es lo mismo, existían pocos antagonismos entre los individuos que la integraban. Pero, al mismo tiempo, dado que esta forma de producción no le permitía a la sociedad manipular la naturaleza más allá de sus rudimentarias actividades, entonces, la naturaleza se les presentaba como una serie de condiciones inexpugnables y, esencialmente, incomprensibles. De manera que, en su conjunto, estas sociedades tenían menos problemas sociales que problemas con la naturaleza (Engels, 1884/2013). Por consiguiente, dado que el *modo de vida* determina la consciencia, es posible inferir que los Hombres se preocupaban más por la naturaleza que por sus problemas sociales y, en consecuencia, estos son los temas que se representa.

Sin embargo, las sociedades no permanecen estáticas. Como ya mencionaron Marx y Engels (1846/2014a), una sociedad cambia conforme se modifica la forma en que sus integrantes producen su vida material y este cambio ocurre en la medida que se modifica su composición demográfica y conforme las personas crean nuevas necesidades. Y es que, las variaciones demográficas implican la variación en el número de personas que, por una parte, demandan satisfacer sus necesidades y, por otra, se encuentran disponibles para trabajar. Por lo que, a la par que se crean nuevas necesidades, al mismo tiempo, se crean nuevos demandantes y, también, nuevos sujetos de trabajo. De manera que, conforme ocurren ambas cosas, comienza a construirse a la necesidad social de modificar la forma en que se produce la vida material. Se crean nuevos fines y nuevas forma de distribuir el trabajo.

Ahora bien, estas dos condiciones: la creación de fines y de nuevas formas de distribución, ambas, implican el uso de la cognición creadora. De lo contrario, no habría más necesidades que las biológicas y no habría más organización que aquella que deriva espontáneamente de la convivencia más primitiva. No sería posible crear nuevas necesidades ni nuevas formas de organización en respuesta a éstas. De manera que la cognición creadora es una condición necesaria para el desarrollo de nuevas formas de producción y, por consiguiente, para el desarrollo de las sociedades. Sin embargo, es preciso advertir nuevamente que la creatividad no puede considerarse el único motor de

la historia. El Hombre crea a partir de lo que se representa y sus representaciones dependen, en principio, de un *modo de vida*. Por consiguiente, aunque la creatividad es determinante en el desarrollo de las sociedades, ésta, al mismo tiempo se encuentra constreñida por el contexto social de los sujetos cognoscentes.

Dicho brevemente: para Marx y Engels (1846/2014a), la consciencia social se encuentra determinada, en primera instancia, por la forma en que sus integrantes producen su vida material. De manera que, dicha sociedad se representa, principalmente, aquello que está implicado en sus actividades productivas. Sin embargo, al mismo tiempo, las cualidades cognoscitivas del Hombre le permiten, a éste, incidir en la forma de producir su vida material y, por ende, incidir en su propia consciencia social. Por lo que, conforme el transcurrir generacional, los Hombres no sólo transforman su forma de producir, sino que con ello también transforman su propia consciencia social. Así, por ejemplo, conforme se desarrolló la división del trabajo en aquellas sociedades primitivas, a un tiempo, surgió en ellas “la posibilidad [...] de que las actividades espirituales y materiales”, es decir, de que el trabajo físico y el trabajo intelectual, fueran asignados “a diferentes individuos” (Marx & Engels, 1846/2014a, p. 26). Una vez establecidas estas condiciones, es que “puede ya la consciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la consciencia de la práctica existente” (p. 26). Dicho en otras palabras, sólo en cuanto existen Hombres que no están directamente relacionados con la práctica productiva, sólo entonces, la consciencia de estos Hombres puede construir representaciones que no estén relacionadas directamente con este tipo de prácticas. Sólo entonces el Hombre puede imaginarse “que representa realmente algo sin representar algo real” (p. 26). Sólo entonces “la consciencia está en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura»” (p. 26). De manera que, incluso aquellas formas de consciencia que, aparentemente, se encuentran despegadas de cualquier tipo de práctica social, en realidad, sólo son posibles porque la misma *división del trabajo* así lo permite.

Ahora bien, a partir de lo ya explicado se puede establecer lo siguiente. De acuerdo con Marx y Engels (1846/2014a), la consciencia social es un producto del

*modo de vida* de las personas. Sin embargo, la cognición humana posee una cualidad característica que le permite crear representaciones nuevas, es decir, la cognición del Hombre es particularmente creativa. De manera que, mediante esta condición y, en relación necesaria con factores materiales, el Hombre modifica sus formas de producción y, como consecuencia de ello, modifica sus *modos de vida*. Y dado que sin la cognición creadora no habría innovaciones, entonces, ésta se puede considerar una condición necesaria para el desarrollo de las sociedades. Sin embargo, conforme se desarrollan las sociedades, también cambia la influencia que éstas tienen sobre la cognición humana. En este sentido, la cognición creadora o, lo que es lo mismo, la creatividad es, también, un proceso histórico.

### **5.2.2 La enajenación social como determinación de la consciencia social.**

De acuerdo con Marx y Engels (Engels, 1884/2013; Marx & Engels, 1846/2014a), conforme se desarrollan las formas de producción social, al mismo tiempo, la sociedad se va tornando cada vez más compleja. De manera que, lo que en un principio fue un vínculo evidente entre los Hombres, eventualmente, se transformó en un vínculo difícil de observar. Y es que, el progresivo desarrollo social implica la diversificación de las ramas en la producción y, al mismo tiempo, la complejización de los procedimientos productivos en cada rama. Y dado que toda forma de producción implica, a su vez, relaciones correspondientes, de aquí se sigue que al complejizarse la producción, también lo hacen sus relaciones. Ahora bien, a partir de estas condiciones es que, eventualmente, surgen las *enajenaciones sociales*. Es así, por ejemplo, que aparecen los distintos tipos de Estado y demás instituciones autónomas (Engels, 1884/2013), esto, dado que una *enajenación social*, como se mencionó en el apartado anterior, se puede considerar, en lo fundamental, el desconocimiento de una formación social por parte de sus creadores (Marx, 1844/2012b).

Siguiendo las ideas de Marx y Engels (Marx & Engels, 1846/2014a; Marx, 1844/2012b), esto se puede explicar a partir las limitaciones *objetivas* de la cognición humana. Dado que los Hombres sólo pueden ser conscientes de su contexto inmediato, de aquí se sigue que todo aquello que escapa a dicho contexto, queda, entonces, fuera de las posibilidades de su consciencia. Por lo que, en cuanto los procesos sociales



alcanzan un mayor grado de complejidad, sus distintos aspectos comienzan a quedar fuera del contexto inmediato de los Hombres que integran dicha sociedad. En consecuencia, los procesos sociales dejan de ser comprendidos y, por ende, se vuelven incontrolables. Es por esto que Marx y Engels afirman que, el momento en que una formación social se *enajena*, resulta determinante para el Hombre:

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído de nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior (Marx & Engels, 1846/2014a, p. 27).

Ahora bien, aunque es cierto que toda formación social, *enajenada* o no, es determinante para el Hombre, una formación social *enajenada* es determinante de manera particular. En primer lugar, porque a partir de las condiciones de vida en una formación social *enajenada*, la consciencia de los Hombres sólo alcanza a ver una parte del conjunto social. De manera que, así como en tiempos primitivos la naturaleza aparecía como inexpugnable ante los ojos del Hombre, en una sociedad *enajenada* la sociedad misma se presenta como inexpugnable. Esta situación se vuelve tanto más problemática porque, dado que los Hombres se determinan a sí mismos en cuanto *seres sociales*, el hecho de que su misma formación social les sea ajena, inentendible e incontrolable, deriva en la imposibilidad del Hombre para determinarse a sí mismo. De manera que una *enajenación social* representa una limitación para el ejercicio de la libertad humana.

En segundo lugar y aunado a lo anterior, una formación social *enajenada* determina al Hombre puesto que, por vez primera, las relaciones sociales presentan antagonismos entre sus integrantes (Marx & Engels, 1846/2014a). Y es que, “la división del trabajo” (p. 26), implicada en una formación social *enajenada*, “lleva implícitas todas estas contradicciones” (p. 26). Los Hombres comienzan a trabajar en competencia y no, como antes, bajo términos cooperativos. De manera que “la competencia aísla a los individuos” (p. 53), los enfrenta, unos contra otros. Dejan entonces de reconocerse

como compañeros de un mismo proceso productivo y comienzan a verse como seres ajenos. Cada Hombre ya no comprende directamente a los demás porque estos no están en su contexto inmediato. Por lo que, la *enajenación social* no sólo implica el desconocimiento de una formación social sino también el desconocimiento entre los Hombres.

Estas no son, sin embargo, las únicas consecuencias de una formación social *enajenada*. Conforme aumenta la complejidad de una sociedad, al mismo tiempo, aumentan los medios de información y comunicación, puesto que el desarrollo de la producción precisa de este tipo de servicios (Marx & Engels, 1846/2014a). Y la importancia de estos medios radica en que, mediante ellos, las personas pueden estrechar sus vínculos comunicativos y, en consecuencia, abolir ciertos efectos cognoscitivos de la *enajenación*. Esto se debe a que, mediante la comunicación, el Hombre puede llegar a inteligir la experiencia de otros Hombres. Como bien afirman Marx y Engels (1846/2014a), mediante la comunicación y, específicamente, mediante el lenguaje, “la conciencia [se vuelve] real” (p. 25), de manera que “existe también para los otros Hombres” (p. 25) y, por lo tanto, pasa a formar parte del contexto de experiencias de estos. Se puede decir, entonces, que la comunicación es un tipo de experiencia que le permite a los Hombres inteligir las representaciones que otros Hombres han generado a partir de su propia experiencia. Por lo que, mediante la comunicación, los Hombres construyen, lo que se puede denominar, una representación colectiva de la experiencia colectiva y, por consiguiente, mediante la comunicación, la consciencia de cada Hombre puede llegar a superar los límites de su experiencia inmediata. Es por esto que, conforme se desarrollan los medios de comunicación, al mismo tiempo, aumentan las posibilidades de cada individuo para extender su contexto de conocimiento y, por ende, sus posibilidades de superar algunas de las consecuencias de la *enajenación social*.

Sin embargo, una posibilidad no es necesariamente un hecho. Y es que esta posibilidad sólo puede realizarse en cuanto dichos medios se encuentran presentes en el contexto de vida de cada persona. Es aquí donde la cuestión se vuelve más compleja todavía. Porque estos medios de información y de comunicación, dado el tipo de

producción vigente, son privativos de algunas personas. De manera que su existencia no implica necesariamente que su fin sea el conocimiento y menos aún el conocimiento para el conjunto general de la población. Mas al existir los medios necesarios, la posibilidad de superar la *enajenación social* existe, y aumenta conforme se desarrollan más estos medios.

Ahora bien, dicho de manera resumida, una formación social enajenada determina al Hombre en por lo menos dos sentidos. Primero, porque el conjunto social se torna progresivamente más complejo, de manera que éste es cada vez más inaprehensible a la consciencia de sus integrantes y, por lo tanto, estos tienen una injerencia cada vez más limitada sobre la misma. Segundo, porque dentro de dichas formaciones los Hombres se vuelven ajenos entre sí. Se aíslan y desconocen como colectivo, por lo que, entre ellos, surgen antagonismos. Es así como, eventualmente, cada persona se encuentra a merced de condiciones que no entiende y en relación con personas que desconoce y que, además, en muchos casos le resultan hostiles. Mas con el desarrollo de los medios para la comunicación surge, al mismo tiempo, una posibilidad para superar la enajenación social. Surgen los instrumentos para potenciar la comunicación humana y, mediante ésta, facilitar la aprehensión de la complejidad de los procesos sociales. Esta posibilidad, no obstante, presupone el uso planificado de dichos medios con este fin concreto y tal condición sólo puede realizarse en cuanto los mismos dejen de ser privativos de ciertos sectores de la sociedad.

### **5.3 Noción de creatividad en la *Ideología Alemana***

De acuerdo con Marx y Engels (1846/2014a), la cognición creadora es uno de elementos necesarios para el desarrollo de las sociedades. Mediante ésta, el Hombre es capaz de crear representaciones, necesidades y nuevas formas de organización productiva. Sin embargo, conforme las innovaciones complejizan la sociedad, a un punto y mediante la división del trabajo, aparecen formaciones sociales *enajenadas*. Y una vez dadas estas condiciones, la cognición creadora o, lo que es lo mismo, la creatividad, cambia de cualidad. Una vez dentro de un contexto complejo, es decir, dentro de un contexto social con división especializada del trabajo, la creatividad puede llegar a escindirse de la práctica y trabajar con puras abstracciones.

Sin embargo, esta no es la única implicación de la *enajenación social* sobre la creatividad. Dado que el contexto social determina la consciencia social, es decir, puesto que el contexto determina el conjunto de representaciones que una sociedad tiene de su medio, y puesto que la creatividad trabaja a partir de las representaciones, de aquí se infiere que la creatividad trabaja a partir de la consciencia social. Y dado que la consciencia social responde ante la división social del trabajo, de aquí se sigue que la creatividad puede, y de hecho es, aplicada a cada uno de estos contextos de trabajo. De manera que, al igual que se ha diversificado la división del trabajo, al mismo tiempo, se han diversificado las posibilidades creativas del Hombre.

Por otro lado, es preciso subrayar que una formación social *enajenada* está sustentada en la incomprensión del conjunto social, pero, a su vez, es una condición que reproduce esta misma incomprensión. De manera que la consciencia social que corresponde a este tipo de formaciones es una consciencia cuyas representaciones son necesariamente parciales. Por lo que se puede afirmar que la creatividad también responde ante esta misma condición, es decir, que los desarrollos creativos de cada sector social responden ante las necesidades particulares de su contexto, pero no necesariamente ante las condiciones generales de la sociedad.

Finalmente, la noción de creatividad que Marx y Engels manejan en la *Ideología Alemana* no es fundamentalmente distinta de las expresadas por Marx en los textos anteriores. Sin embargo, aquí yace un elemento nuevo: del mismo modo en que la consciencia social varía en función del desarrollo histórico, así, también cambian algunas de las atribuciones de la creatividad. De manera que, aunque actualmente es posible asegurar que un producto creativo no precisa ser realizado para conservar su condición como producto creativo, esta condición no puede suponerse que haya sido así en la prehistoria humana. Se puede suponer, por el contrario, que en la prehistoria humana, es decir, en las formaciones sociales anteriores al surgimiento de los primeros Estados (Engels, 1884/2013), el Hombre no contaba con la posibilidad de escindirse del trabajo práctico y, por consiguiente, tampoco contaba con la posibilidad de escindir su creatividad de sus necesidades materiales. Es posible suponer, por consiguiente, que la factibilidad fue también una característica esencial de la creatividad. De manera que la

creatividad, en cuanto proceso psicológico, no sólo es un producto ontogenético y filogenético, sino también, un producto histórico.

## **6. Conclusiones: Noción general de creatividad en Marx**

1. *La filosofía de Marx supone que la cognición humana cuenta con una cualidad creadora. Junto con la cognición en general, ésta es el resultado emergente del orden material humano. Por lo que, tanto su constitución, en cuanto proceso cognoscitivo, así como los elementos con que ejerce su actividad, son, también, el resultado de dichas condiciones materiales, es decir, de aquellas condiciones que constituyen al Hombre y de aquellas con que éste se encuentra en relación necesaria. De manera que no existe nada supranatural en la consciencia humana. Por el contrario, todo cuanto el Hombre piensa es producto de su actividad en relación con la realidad objetiva.*

De acuerdo con lo expuesto en el primér capítulo, la creatividad es, en esencia, la cualidad con que el Hombre reconfigura sus representaciones perceptuales del mundo bajo un orden nuevo. Dicho en otras palabras, es la capacidad para construir ideas nuevas a partir de la información obtenida del medio ambiente. Aunque todos los materiales perceptuales usados provienen de la experiencia *objetiva*, la configuración que éstas adquieren bajo la cognición es nueva, es decir, que la manera específica en que dichas representaciones se encuentran ordenadas por el pensamiento no existe, como tal, en la experiencia.

Por otro lado, de acuerdo con lo expuesto por Marx en todos los textos que aquí se revisaron (Marx & Engels, 1846/2014a; Marx, 1844/1970, 1844/2012b), es posible afirmar que éste supone que el Hombre posee una cualidad cognoscitiva con estas mismas características, es decir, la capacidad de crear ideas nuevas. Para Marx, además, todo proceso cognoscitivo es un producto de las disposiciones biológicas y psíquicas del Hombre en relación con su medio. De manera que, la cognición creadora no produce a partir de la *nada*. Por el contrario, todo producto representativo es una reconstrucción de las experiencias del Hombre en su medio. Es por esto que todas las ideas que, aparentemente, no se pueden encontrar en la realidad, en última instancia, están compuestas de distintos aspectos que sí pueden ser identificados en la experiencia. Es por esto que la esencia de la religió es el Hombre mismo. Es por esto que la enajenación cognoscitiva es sólo una forma de transponer cualidades entre

representaciones que, en última instancia, no pueden dejar de ser sólo los productos del pensamiento humano. Es por esto que las formas ideológicas responden a los modos de vida material característicos de cada momento histórico, etcetera.

Ahora bien, como se puede observar, existe un punto de coincidencia fundamental entre las ideas de Marx y la concepción actual de creatividad, es posible afirmar, por consiguiente, que ambas son equivalentes. De manera que Marx, con estas ideas, se posiciona en una concepción actual y vigente de la creatividad.

*2. Marx, en su noción de creatividad, no profundiza propositivamente sobre la esencia del proceso cognoscitivo, es decir, sobre las características y relaciones intrínsecas del proceso psíquico. Sin embargo, sí explica distintos aspectos de la relación entre creatividad y contexto. Más aún, estudia esta relación en su proceso de desarrollo. No se limita a describir las relaciones entre creatividad y contexto en un solo momento. Por el contrario, alcanza una comprensión dialéctica de esta relación y, al mismo tiempo, una comprensión histórica. Dicho en otras palabras, alcanza una comprensión de las múltiples relaciones entre creatividad y contexto y, a su vez, una comprensión de los cambios que se suscitan en estas relaciones conforme van aconteciendo.*

De acuerdo con las investigaciones científicas sobre creatividad, referidas en el primer apartado de esta investigación, la creatividad es un proceso en relación necesaria con el contexto en que habita el Hombre. Esto es así, fundamentalmente, en dos sentidos. Primero, por la relación en que el contexto influye al proceso creativo y, segundo, por la relación contraria: donde el Hombre, mediante su creatividad, influye en el contexto. De manera que, por un lado, la creatividad toma todos sus elementos de la experiencia humana, específicamente, de las representaciones que el Hombre construye a partir de ésta. Y, por otro lado, la creatividad puede influir en distintos aspectos de la vida de los Hombres. Así, por ejemplo, se reconoce que mediante la realización de una idea creativa es posible mejorar la productividad.

Ahora bien, de acuerdo con las ideas de Marx (1844/2012b), el Hombre es un ser que está en relación necesaria con su medio. De manera que, en cuanto a la

creatividad también establece estos dos tipos de relaciones: contexto-creatividad y creatividad-contexto. En lo fundamental, sus ideas coinciden con las nociones actuales.

A saber: con respecto a la relación contexto-creatividad, para Marx el *modo de vida* de los Hombres determina su consciencia y, junto con ésta, también todos los materiales con que trabaja la creatividad (Marx & Engels, 1846/2014a). Sin embargo, en contraste con las nociones actuales, Marx señala que ésta no es la única forma en que el contexto determina a la creatividad. Para Marx, la relación es más compleja. Y es que el contexto en que habita el Hombre determina sus prácticas mediante la división del trabajo y dado que las prácticas determinan, a su vez, las experiencias del Hombre, de aquí se sigue que cada persona sólo obtiene las representaciones correspondientes con su contexto específico. De manera que, la creatividad no elige las experiencias con absoluta libertad, sino que lo hace sobre la base de las necesidades de cada sujeto cognoscente en relación con su medio. Es así que, incluso, el desarrollo económico de las sociedades determina las posibilidades de la creatividad. Es así, por ejemplo, que la creatividad sólo puede escindirse del trabajo práctico en la medida que existen sujetos realmente escindidos del trabajo práctico. Por lo antes dicho se puede afirmar que la creatividad también es un producto de las condiciones históricas de la sociedad.

Por otro lado, con respecto la relación creatividad-contexto, Marx (Marx & Engels, 1846/2014a) sostiene que la creatividad no sólo puede influir en las actividades con que el Hombre incide sobre el medio, sino que, de hecho, es una de las condiciones necesarias para que esto suceda. En la medida que el Hombre es capaz de crear, al mismo tiempo, puede generar condiciones nuevas mediante sus prácticas. En caso contrario, todo cuanto el Hombre podría hacer sería reproducir conductas instintivas y responder ante los estímulos inmediatos. Sin embargo, en cuanto comienza a crear sus propias representaciones, el Hombre se encuentra en condiciones de poder hacer historia, es decir, se encuentra en la posibilidad de recrear sus prácticas y, mediante éstas, el medio que lo determina. De manera que, toda innovación realizada por los Hombres, es decir, todo producto de la actividad humana que se distingue del estado natura, ya sea en términos intelectuales, productivos, políticos, artísticos e, incluso, científicos, presupone el ejercicio de la creatividad. Es así como la creatividad no sólo



es una posible ayuda en el desarrollo social, sino que es una de sus condiciones necesarias.

Por lo antes dicho se puede afirmar que la noción de creatividad en Marx no sólo coincide con la concepción actual, sino que, yendo un poco más lejos, Marx profundiza en el estudio de las relaciones entre creatividad y contexto social, y lo hace de tal manera que expone toda una visión de conjunto sobre el desarrollo histórico de estas relaciones y de sus distintos momentos. Para Marx, la creatividad es una condición necesaria para el desarrollo de las sociedades en general y la economía en particular. La creatividad es una condición necesaria, por consiguiente, para el desarrollo de la historia. Éste se puede considerar su principal aporte al actual estudio psicológico de la creatividad: un estudio sobre el conjunto de las relaciones implicadas entre la actividad creadora del Hombre y el desarrollo histórico de las sociedades.

*3. De acuerdo con Marx, la cognición creadora está implicada en el proceso de construcción del conocimiento. La creatividad permite integrar las representaciones que los Hombres comparten entre sí mediante la comunicación y dado que la experiencia individual está limitada a un contexto específico, de aquí se sigue que para tener una perspectiva de conjunto es preciso realizar esta integración. Pero, al mismo tiempo, para asegurar la verosimilitud de las representaciones, es necesario que éstas se mantengan sujetas a la práctica. Por lo que, desde las ideas de Marx se puede afirmar que, el conocimiento del conjunto sólo puede ser el resultado de la integración crítica de diversas representaciones (Marx, 1857/2008a), donde la creatividad es el motor integrador y la práctica constante, el criterio de verdad (Marx, 1845/2012c).*

De acuerdo con Marx, el conocimiento no se restringe al reconocimiento de la experiencia inmediata. Por el conocimiento de los fenómenos en la realidad objetiva sólo puede ser el resultado de la integración racional de diferentes experiencias en una representación más general que contemple las múltiples determinaciones. Sólo así se puede llegar a un conocimiento más *concreto*<sup>64</sup>, es decir, un conocimiento que sea “la

---

<sup>64</sup> Por concreto se entiende, como menciona Marx (1857/2008a, p. 301), “la síntesis de múltiples determinaciones”. Aquí habría que distinguir entre dos usos del término concreto. El primero, aplicado a la idea de realidad objetiva. Se refiere a la realidad tal cual existe, con independencia de la consciencia humana. De manera que concreto se refiere a las condiciones, las características que, de por sí,

síntesis de múltiples determinaciones” (Marx, 1857/2008a, p. 301). De manera que lo *concreto* sólo “aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida”, esto, aunque la realidad *concreta* sea, “el efectivo punto de partida” (p. 301). Puesto en otros términos, la experiencia sobre la realidad *concreta* es el punto de partida de todo conocimiento. Sin embargo, el conocimiento *concreto*, es decir, el conocimiento que refleja las “múltiples determinaciones” de la realidad, no es el resultado de la experiencia inmediata, sino el producto de la integración creativa de distintas experiencias, tanto personales como colectivas. De manera que la creatividad es una condición necesaria para el desarrollo de los conceptos científicos.

## **6.1 Balance de la investigación**

Las conclusiones de este estudio fueron, básicamente, tres. Primero, existe un paralelismo entre la noción de creatividad en Marx y la concepción psicológica contemporánea. Segundo, Marx ofrece toda una visión del conjunto de las relaciones entre creatividad y desarrollo social. Lo cual constituye el principal aporte de Marx a los estudios actuales sobre creatividad. Tercero, la creatividad es un proceso necesario para la estructuración del conocimiento humano.

Ahora bien, la primera de estas conclusiones es relevante pues sirve como base para sostener otro tipo de investigaciones. A saber: en la medida que es posible afirmar que Marx comprende y aborda la creatividad de manera equivalente, por lo menos en lo fundamental, a los estudios actuales sobre creatividad, entonces, es posible establecer otro tipo de paralelismos entre la teoría de Marx y la creatividad. Por ejemplo, las implicaciones de la educación para la creatividad en el desarrollo productivo o en la formación de científicos y tecnólogos.

Con esta última afirmación se vincula la primera conclusión con la segunda. Desde la teoría de Marx, por un lado, es posible establecer un puente entre los estudios sobre economía y creatividad y, por otro lado, es posible brindar a los estudios sobre

---

constituyen la realidad. Por otro lado, concreto aplicado a la idea de conocimiento. El conocimiento concreto es aquel que considera la realidad objetiva en su complejidad. Dicho en otras palabras, lo concreto es “la síntesis [en el pensamiento] de las múltiples determinaciones [que existen en la realidad concreta]” (p. 301).

creatividad una visión de conjunto sobre las relaciones entre creatividad y sociedad. Por lo que, tanto la psicología como la economía pueden resultar beneficiadas. Desde Marx es posible fundamentar futuros estudios psicológicos orientados al desarrollo económico y social y, a su vez, es posible obtener elementos para obtener una visión más concreta sobre la creatividad en cuanto proceso humano.

Finalmente, la tercera conclusión denota la importancia de la creatividad para el desarrollo del conocimiento. En Marx, la creatividad es una de las condiciones de posibilidad para el conocimiento o, dicho en otras palabras, Marx sustenta una parte de su teoría del conocimiento en su noción de creatividad. De manera que, a partir de Marx se abre una puerta para la fundamentación psicológica de problemas epistemológicos.

Dados los resultados obtenidos, se considera que es importante continuar con esta investigación. Profundizar, por un lado, en los actuales estudios sobre creatividad y sus distintas aplicaciones en los campos de la ciencia, la industria, la tecnología y la educación y, por otro lado, indagar en el trabajo económico y político de Marx. En breve, vincular los actuales conocimientos sobre creatividad con la obra de Marx para crear propuestas prácticas que contribuyan al desarrollo social mediante la economía y la educación científico-tecnológica.

## 7. Referencias

- Aróstegui, J. (2012). El desarrollo creativo en Educación Musical: del genio artístico al trabajo colaborativo. *Educação. Revista do Centro de Educação*, 37(1), 31–44. Recuperado a partir de <http://www.redalyc.org/pdf/1171/117123668003.pdf>
- Berlín, I. (2007). *Karl Marx: su vida y su entorno*. Madrid: Alianza.
- Castro, J. A. (2014). Eugenesia, Genética y Bioética. Conexiones históricas y vínculos actuales. *Revista de Bioética y Derecho*, (30), 66–76. Recuperado de <http://scielo.isciii.es/pdf/bioetica/n30/original4.pdf>
- Chacón, Y. (2005). Una revisión crítica del concepto de creatividad. *Actualidades Investigativas en Educación*, 5(1), 1–30. Recuperado de [http://revista.inie.ucr.ac.cr/uploads/tx\\_magazine/creatividad.pdf](http://revista.inie.ucr.ac.cr/uploads/tx_magazine/creatividad.pdf)
- Claro, F. (2000). Reflexiones sobre creatividad científica. *Elementos*, 39, 17–21. Recuperado de <http://www.elementos.buap.mx/num39/pdf/17.pdf>
- Copleston, F. (1993a). Hume I. En M. Sacristán (Ed.), A. Doménech (Trad.), *Historia de la filosofía* (2a ed., Vol. V, pp. 245–275). Barcelona: Ariel.
- Copleston, F. (1993b). Newton. En M. Sacristán (Ed.), A. Doménech (Trad.), *Historia de la filosofía* (2a ed., Vol. V, pp. 140–152). Barcelona: Ariel.
- Copleston, F. (1996). Kant I: vida y escritos. En M. Sacristán (Ed. y Trad.), *Historia de la filosofía* (3a ed., Vol. VI, pp. 179–205). Barcelona: Ariel.
- Cuevas, S. (2013). La creatividad en educación, su desarrollo desde una perspectiva pedagógica. *Journal of Sport and Health Research*, 5(2), 221–228. Recuperado de <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?sid=a8943c45-1aa3-48f6-9dbe-97ed2f1094c6@sessionmgr4002&vid=0&hid=4210>

Da Costa, S., Páez, D., Sánchez, F., Gondim, S., & Rodriguez, M. (2014). Factores favorables a la innovación en las organizaciones: una integración de meta-análisis. *Journal of Work and Organizational Psychology*, 30, 67–74. Recuperado de <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?sid=c85a976e-7ebe-4805-8c24-c2856914e6c0@sessionmgr4001&vid=0&hid=4210>

Dietrich, A. (2004). The cognitive neuroscience of creativity. *Psychonomic Bulletin & Review*, 11(6), 1011–1026. Recuperado de <http://www.harford.de/arne/articles/Reprint CNC PB&R.pdf>

Drubach, D., Benarroch, E., & Mateen, F. (2007). Imaginación: definición, utilidad y neurobiología. *Revista de Neurología*, 45(6), 353–358. Recuperado a partir de <http://www.neurologia.com/pdf/Web/4506/y060353.pdf>

Engels, F. (1888/1974). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En C. Marx y F. Engels: *Obras Escogidas* (pp. 614–653). Moscú: Progreso.

Engels, F. (1884/2013). El origen de la familia, la propiedad privada y el estado. (Instituto de Lenguas Extranjeras de Moscú, Trad.) (1a ed.). Madrid: Alianza.

Esquivias, M. (2004). Creatividad: definiciones, antecedentes y aportaciones. *Revista Digital Universitaria*, 5(1), 1–17. Recuperado de [http://www.revista.unam.mx/vol.5/num1/art4/ene\\_art4.pdf](http://www.revista.unam.mx/vol.5/num1/art4/ene_art4.pdf)

Estañol, B. (2010). El misterio de la creatividad en la ciencia y en el arte. *Bol Mex His Fil Med*, 13(2), 72–74. Recuperado de <http://www.medigraphic.com/pdfs/bmhfm/hf-2010/hf102l.pdf>

Fernández, M. (2014). Creatividad, innovación y trabajo en las agencias publicitarias en la era digital. *Razón y Palabra*, 18(87). Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=199531505009>

Fromm, E. (1962). El Concepto del Hombre en Marx. En J. Campos (Trad.), *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Fuentes, C.-R., & Torbay, Á. (2004). Desarrollar la creatividad desde los contextos educativos: un marco de reflexión sobre la mejora socio-personal. *Revista Electrónica Iberoamericana sobre Calidad, Eficacia y Cambio en Educación*, 2(1), 1–14. Recuperado de <http://www.ice.deusto.es/RINACE/reice/vol2n1/Fuentes.pdf>
- García, M., & Matkovic, L. (2012). El poder de la imaginación y de la creatividad para hacer ciencia. *Química Viva*, 11(1), 54–68. Recuperado de <http://www.quimicaviva.qb.fcen.uba.ar/v11n1/matkovic.pdf>
- González, C. (2014). Estrategias para trabajar la creatividad en la Educación Superior: pensamiento de diseño, aprendizaje basado en juegos y en proyectos. *Revista de Educación a Distancia*, (40), 7–22.
- González, N. (2012). Karl Marx, Lector Anómalo de Spinoza. En *Cuaderno Spinoza*. España: Montesinos.
- Guilera, L. (2011). Visión general de la creatividad. En *Anatomía de la creatividad* (1a ed., pp. 29–54). Barcelona: FUNDIT - Escola Superior de Disseny ESDi. Recuperado de <http://www.esdi.es/content/pdf/anatomia-de-la-creatividad.pdf>
- Haarmann, H. (2001a). Hombres, imágenes y símbolos. En *Historia universal de la escritura* (1a ed., pp. 21–72). Madrid: Gredos.
- Haarmann, H. (2001b). Panorama final. En *Historia universal de la escritura* (1a ed., pp. 595–597). Madrid: Gredos.
- Hobsbawm, E. (2009). *La era de la revolución: 1789-1848*. (F. Ximénez, Trad.) (6a ed.). Buenos Aires: Crítica.
- Hobsbawm, E. (2011). Marx Hoy. En *cómo cambiar el mundo: Marx y el Marxismo 1840-2011*. Barcelona: Crítica.

- Huarte, R. (2012). El concepto de “tradición” en la filosofía de las ciencias sociales y humanas. *Nósis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 21(42), 19–39. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/859/85924629002.pdf>
- Huidobro, T. (2004). *Una definición de la creatividad a través del estudio de 24 autores seleccionados*. Universidad Complutense de Madrid. Recuperado de <http://eprints.ucm.es/4571/1/T25705.pdf>
- Hume, D. (1740/1984). De la probabilidad; y de la idea de causa y efecto. En F. Duque (Ed. Y Trad.), *Tratado de la naturaleza humana* (1a ed., Vol. I, pp. 175–182). Barcelona: Orbis.
- Ignatiev, E. (1978). La imaginación. En A. Smirnov, A. Leontiev, S. Rubinshtein, & B. Tieplov (Eds.), F. Villa Landa (Trad.), *Psicología* (4a ed., pp. 308–338). México: Grijalbo.
- Kant, I. (1787/2007). Introducción. En M. Caimi (Trad.), *Crítica de la razón pura* (1a ed., pp. 59–83). Buenos Aires: Colihue.
- Ko, J., & Lau, D. (2014). From creativity to creative industries: a curly read that education can contribute. *Journal of Youth Studies*, 17(2), 35–49. Recuperado de <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?sid=d1478cac-e6b0-4b27-9848-d486d795c871@sessionmgr4005&vid=0&hid=4210>
- Latour, B. (1992). *La ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*. (M. Medina, Ed., E. Aibar, R. Méndez, & E. Ponisio, Trans.) (1a ed.). Barcelona: Labor.
- Lemons, G. (2011). Diverse Perspectives of Creativity Testing: Controversial Issues When Used for Inclusion Into Gifted Programs. *Journal for the Education of the Gifted*, 34(5), 742–772. Recuperado de <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=ea045a8a-6069-4232-8cb5-1b041b8d28a2@sessionmgr4004&hid=4210>

- Lenin, V. I. (1913/1977). The three sources and three component parts of marxism. En R. Daghish (Ed.), G. Hanna (Trad.), *Collected Works (March– December 1913)* (Vol. 19, pp. 23–28). Moscú: Progreso.
- López, R. (2010). Odiseo Creativo: un capítulo de la historia remota de la creatividad. *Revista Chilena de Literatura*, (76), 151–176. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/3602/360233413001.pdf>
- Lukacs, G. (1978). ¿Qué es marxismo ortodoxo? En *El Marxismo Ortodoxo y el Materialismo Histórico*. México: Grijalbo.
- Marx, K. (1844/1970). Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. En J. Bravo (Ed. Y Trad.), *Los Anales Franco-Alemanes* (pp. 101–116). Barcelona: Martínez Roca.
- Marx, K. (1873/1975). Epílogo a la segunda edición. En P. Scaron (Ed. y Trad.), *El Capital: Crítica de la Economía Política. Libro Primero: el Proceso de Producción del Capital* (pp. 11–20). México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1844/1981). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. En *Marx-Engels Werke: Band 1*. Berlín: Institut Für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED.
- Marx, K. (1858/1983). Marx to Engels in Manchester. [London,] 16 January 1858. En *Marx-Engels Collected Works (Marx and Engels: 1856-1859)* (Vol. 40, pp. 248–250). Moscow: Progress.
- Marx, K. (1851/1984). J. H. M. Poppe, Historia de la tecnología. En E. Dussel (Trad.), *Cuaderno tecnológico-histórico (extractos de la lectura B 56, Londres 1851)* (pp. 83–168). Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.
- Marx, K. (1857/2008a). Introducción general a la crítica de la economía política (1857). En J. Tula (Ed.), J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis, & J. Aricó (Trads.),



*Contribución a la crítica de la economía política* (9a ed., pp. 281–313). México: Siglo XXI.

Marx, K. (1859/2008b). Prólogo. En J. Tula (Ed.), J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis, & J. Aricó (Trads.), *Contribución a la crítica de la economía política* (9a ed., pp. 3–7). México: Siglo XXI.

Marx, K. (1875/2012a). Crítica del Programa de Gotha. En G. Muñoz (Trad.), *Textos Selectos y Manuscritos de París; Manifiesto del Partido Comunista con Friedrich Engels; Crítica del Programa de Gotha* (pp. 651–675). Madrid: Gredos.

Marx, K. (1844/2012b). Manuscritos de París. En J. Ripalda (Trad.), *Textos Selectos y Manuscritos de París; Manifiesto del Partido Comunista con Friedrich Engels; Crítica del Programa de Gotha*. Madrid: Gredos.

Marx, K. (1845/2012c). Tesis Sobre Feuerbach. En J. Muñoz (Trad.), *Textos Selectos y Manuscritos de París; Manifiesto del Partido Comunista con Friedrich Engels; Crítica del Programa de Gotha*. Madrid: Gredos.

Marx, K., & Engels, F. (1848/2012). Manifiesto del Partido Comunista. En J. Muñoz (Trad.), *Textos Selectos y Manuscritos de París; Manifiesto del Partido Comunista con Friedrich Engels; Crítica del Programa de Gotha*. Madrid: Gredos.

Marx, K., & Engels, F. (1846/2014a). Feuerbach: Contraposición entre la concepción materialista y la concepción idealista. En W. Roces (Trad.), *La Ideología Alemana* (pp. 12–71). Madrid: Akal.

Marx, K., & Engels, F. (1846/2014b). *La Ideología Alemana*. (W. Roces, Trad.). Madrid: Akal.

Mrnarević, P. (2011). Creativity - Vice or Virtue?: A Study of Different Visions of creativity. *Politička misao*, 48(4), 7–25. Recuperado de <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?sid=6207dc7c-bb2a-49ff-a1f5-48b0d11acfd1@sessionmgr4001&vid=0&hid=4210>

Musto, M. (2011a). La MARX-ENGELS-GESAMTAUSGABE (MEGA2) y el Redescubrimiento de Marx. En *Tras las huellas de un fantasma: la actualidad de Karl Marx*. México: Siglo XXI.

Musto, M. (2011b). *Tras las huellas de un fantasma: la actualidad de Karl Marx*. México: Siglo XXI.

Nadal, M., & Flexas, A. (2012). Bases biológicas de la creatividad. El enfoque desde la neuroestética. En A. Perote & M. Martín-Loeches (Eds.), *Creatividad y neurociencia cognitiva* (1a ed., pp. 83–102). Madrid: Instituto Tomás Pascual Sanz. Recuperado de [http://www.institutotomas Pascualsanz.com/descargas/formacion/publi/Libro\\_Creatividad\\_y\\_Neurociencia.pdf](http://www.institutotomas Pascualsanz.com/descargas/formacion/publi/Libro_Creatividad_y_Neurociencia.pdf)

Piaget, J., & Inhelder, B. (2007). *Psicología del Niño* (17a ed.). Madrid: Morata.

Retegui, L. (2014). Trabajo creativo, TIC y mecanismos de control en los procesos laborales en las industrias culturales. Un estudio de caso en Argentina. *Global Media Journal*, 11(22), 20–42. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/687/68732788003.pdf>

Reyes-Sánchez, L., & Gómez M., M. (2009). Creatividad: factor indispensable en la educación y recurso para la enseñanza interdisciplinaria de la ciencia del suelo. *Terra Latinoamericana*, 27(3), 265–272. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=57313037011>

Romo, M. (2007). Psicología de la Ciencia y la Creatividad. *Creatividad y Sociedad*, (10), 7–31. Recuperado de [http://www.creatividadysociedad.com/articulos/14/Creatividad\\_y\\_Sociedad.Psicología\\_de\\_la\\_ciencia\\_y\\_la\\_creatividad.pdf](http://www.creatividadysociedad.com/articulos/14/Creatividad_y_Sociedad.Psicología_de_la_ciencia_y_la_creatividad.pdf)

Romo, M. (2012). Creatividad: un desafío para la sociedad en el umbral del milenio. En A. Perote & M. Martín-Loeches (Eds.), *Creatividad y neurociencia cognitiva* (1a ed., pp. 123–133). Madrid: Instituto Tomás Pascual Sanz. Recuperado a partir de

[http://www.institutotomaspascualsanz.com/descargas/formacion/publi/Libro\\_Creatividad\\_y\\_Neurociencia.pdf](http://www.institutotomaspascualsanz.com/descargas/formacion/publi/Libro_Creatividad_y_Neurociencia.pdf)

Sanandrés, E. (2013). Work stressors and creativity. *M@n@gement*, 16(4), 479–504. Recuperado de <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?sid=cf38d350-601f-4cee-9e3e-9eba43e1202e@sessionmgr4005&vid=0&hid=4210>

Sánchez, A. (2003). De la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis. En R. Valdéz (Ed.), *Filosofía de la praxis* (3a ed., pp. 27–67). México: Siglo XXI.

Seidel, S. (2011). Toward a theory of managing creativity-intensive processes: a creative industries study. *Information Systems and e-Business Management*, 9(4), 407–446. Recuperado de <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?vid=1&sid=b910bf04-4385-449a-96ff-23b00c680975%40sessionmgr4003&hid=4103>

Shäfer, L., & Schnelle, T. (1986). Introducción: los fundamentos de la visión sociológica de Ludwik Fleck de la teoría de la ciencia. En L. Meana & A. González (Eds.), L. Meana (Trad.), *La génesis y el desarrollo de un hecho científico* (pp. 9–42). Madrid: Alianza Editorial.

Simonton, D. K. (1989). Chance-configuration theory of science creativity. En *Psychology of Science: Contributions to Metascience*. New York: Cambridge University Press.

Simonton, D. K. (2004). *Creativity in Science: chance, logic, genius, and zeitgeist*. New York: Cambridge University Press.

Simonton, D. K. (2013). *Creative Genius in Science. En Handbook of the Psychology of Science*. New York: Springer Publishing Company.

Simonton, D. K., Moore, T., & Shaughnessy, M. (2008). A Reflective Conversation with Dean Keith Simonton. *North America Journal of Psychology*, 10(3), 595–602. Recuperado de <https://www.google.com.mx/webhp?sourceid=chrome->

instant&rlz=1C1CHMO\_esMX614MX615&ion=1&espv=2&ie=UTF-8#q=A+Reflective+Conversation+with+Dean+Keith+Simonton+pdf

Valqui, R. (2009). La creatividad: conceptos, método y aplicaciones. *Revista Iberoamericana de Educación*, 49(2), 1–11. Recuperado de <http://www.rieoei.org/expe/2751Vidal.pdf>

Vašašová, Z. (2011). Relations between creativity and the personal characteristics of man. *The New Educational Rievew*, 24(2), 57–69. Recuperado de <http://eds.a.ebscohost.com/eds/pdfviewer/pdfviewer?sid=ae94b395-3f3b-40ce-9145-a6e16780e8f6@sessionmgr4003&vid=0&hid=4210>

Vigotsky, L. (1979a). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. (M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner, & E. Souberman, Eds., S. Furió, Trad.). Barcelona: Grijalbo.

Vigotsky, L. (1979b). El papel del juego en el desarrollo del niño. En M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner, & E. Souberman (Eds.), S. Furió (Trad.), *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* (pp. 141–158). Barcelona: Grijalbo.

Vigotsky, L. (1930/2008a). Arte e imaginación. En A. Rincón (Ed. Y Trad.), *La imaginación y el arte en la infancia: ensayo psicológico* (1a ed., pp. 11–16). México: Coyoacán.

Vigotsky, L. (1930/2008b). Imaginación y realidad. En A. Rincón (Ed. Y Trad.), *La imaginación y el arte en la infancia: ensayo psicológico* (1a ed., pp. 17–30). México: Coyoacán.

Vigotsky, L. (1930/2008c). La creación literaria en la edad escolar. En A. Rincón (Ed. Y Trad.), *La imaginación y el arte en la infancia: ensayo psicológico* (1a ed., pp. 51–78). México: Coyoacán.