

Alex Fernández Barcina¹

Alienación y Revolución: Un recorrido por la categoría de trabajo en el joven Marx

Fecha de recepción: 10 de enero de 2021

Fecha de aceptación: 12 de abril de 2021

158

Resumen

Afirmar que la categoría de “trabajo” es central en la obra de Karl Marx es algo que no exige justificaciones que vayan más lejos de un mero vistazo a cualquiera de sus textos. Este escrito pretende reconstruir la evolución de dicha categoría a lo largo de una producción intelectual que abarca varias décadas. El carácter de esta reconstrucción es doble. Por un lado, se buscará rastrear y fijar la dimensión teórica de dicha categoría desde el punto de vista de su posición en el sistema conceptual marxiano. Por otro, se tratará de demostrar la relación interna existente entre esta categoría y la acción política hacia la que se proyecta. Así, este escrito presenta desde el punto de vista de la categoría de trabajo en Marx la problemática universal de la relación entre teoría y praxis, que viene ocupando al pensamiento político desde Platón y Aristóteles.

Palabras clave: trabajo, alienación, *kalokagathia*, materialismo, ideología.

Abstract

Claiming that the category of "work" is central to the work of Karl Marx is something that does not require justifications that go further than a mere glance at any of his texts. This writing aims to reconstruct the evolution of this category throughout an intellectual production that spans several decades. The character of this reconstruction is twofold. On the one hand, it will seek to trace and fix the theoretical dimension of this category from the point of view of its position in the Marxian conceptual system. On the other, an attempt will be made to demonstrate

¹ Alejandro Fernández Barcina, graduado en “Ciencias políticas y gestión pública” por la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea y estudiante del máster “Filosofía de la historia: democracia y orden mundial” en la Universidad Autónoma de Madrid.

the internal relationship between this category and the political action towards which it is projected. Thus, this writing presents from the point of view of the category of work in Marx the universal problematic of the relationship between theory and praxis, which has occupied political thought since Plato and Aristotle.

Keywords: work, alienation, *kalokagathia*, materialism, ideology.

Introducción: la filosofía por otros medios

«La suprema dignidad de la filosofía consiste justamente en esperar
todo de la libertad humana»

Schelling

La categoría de “trabajo”, protagonista en los textos teóricos de Marx, ocupa el centro de numerosos debates sobre su figura y su obra². Su análisis disuelve cualquier apariencia de simplicidad y demuestra que esta categoría encierra, incluso, *sutilezas metafísicas*. Tanto las determinaciones de su contenido como la relación específica que establece con otras categorías de su programa teórico hacen de este un concepto *complejo*, instalado a su vez en un marco histórico e intelectual más amplio que resulta decisivo. La concreción y verdad del concepto de trabajo se desvanecería tan pronto como la particular relación con el todo en el que se inserta dejase de ser tenida en cuenta. Fuera de tal relación la categoría deviene *abstracta* y, por tanto, impotente en su función cognoscitiva y crítica. Este escrito pretende *reconstruir* dicha categoría integrando el contenido que *asume* para sí en el vasto recorrido de la obra de Marx en la primera de sus dos etapas principales –la que transcurre entre 1843 y 1850–³.

El primer problema que enfrenta la reconstrucción conceptual de la categoría de trabajo en Marx es al mismo tiempo aquello que la hace necesaria.

² Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Editorial Planeta, 2016; Lukács, György, *Marx, ontología del ser social*, Madrid: Ediciones Akal, 2007.

³ La división en dos etapas principales no busca reducir la evolución del pensamiento de Marx a dos bloques homogéneos y contrapuestos entre sí, sino, más bien, dar cuenta del cambio de paradigma que supone la *crítica de la economía política* como nuevo programa teórico a partir de la década de 1850, que coincide, y no por casualidad, con la alteración del concepto de “trabajo”.

Esta categoría no es unívoca y sufre alteraciones a lo largo de su obra, hasta el punto de poder advertirse caracterizaciones manifiestamente contrapuestas entre sí. Si tenemos en cuenta que, como veremos, se trata de una categoría central en su exposición, los rasgos que definen en cada momento la posición de Marx al respecto condicionan tanto su sistema conceptual como el programa político que de él se infiere. Reproducir esta evolución en la primera de sus dos etapas principales (1843-1850) exige trazar una mirada comprensiva que integre una variable que en el caso de Marx es fundamental: él fue, en palabras de su amigo Engels, “ante todo un revolucionario”⁴. Esta dimensión *metateórica* que impregna todas y cada una de sus obras ha de ser tenida en consideración para comprender adecuadamente el ámbito estrictamente teórico.

Ya Kant⁵ demostró que la insuficiencia de la razón teórica empuja irremediabilmente hacia su consumación en los dominios de la razón práctica. Ética, Política e Historia dibujan ya el terreno en el que se dirimen los problemas cardinales de la razón humana. En una Europa estremecida por el impacto de la Revolución francesa, las fuerzas de la Ilustración iban a encontrar en la densidad de esta agitada experiencia histórica un último recodo sobre el que dar salida a un programa de emancipación que comenzaba mostrar los primeros síntomas de agotamiento. Hemos de situar a Marx bajo el influjo de este torrente de potencia histórica. Su compromiso con un ideal de libertad que las generaciones previas habían puesto en circulación sería el *leitmotiv* que lo acompañaría el resto de su vida y en virtud del cual haría bascular sus intereses intelectuales. Esta circunstancia sienta un precedente a la hora de comprender la articulación de los contenidos de su teoría, considerando que el horizonte práctico de transformación social subsume un esfuerzo intelectual que de otra forma quedaría reducido a fútil escolástica.

En una de sus primeras obras, de la que tan solo llegó a publicar su introducción, Marx evoca el motivo que caracterizará toda una fase de su producción teórica. La *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

⁴ Marx, Karl, *Llamando a las puertas de la revolución (antología)*, Barcelona: Penguin. 2017. p. 838.

⁵ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid: Editorial Gredos, 2014.

(1843-1844)⁶ tematiza el agotamiento de la filosofía *qua* filosofía. Esta, comprometida por principio con la libertad⁷, habría consumado con Hegel sus posibilidades internas de desarrollo⁸. Llegado cierto grado de desarrollo de unas relaciones económicas y políticas que Hegel tan sólo pudo llegar a intuir, el joven Marx se convence de que el mundo aún no acoge en su seno aquella libertad que la gran Revolución hizo irrumpir sobre el tapete de la historia y que la filosofía alemana había expresado en el *concepto*. Según Marx, aquel *contenido* de libertad solo podría realizarse si la filosofía se desembarazaba de su *forma* especulativa y se traducía en revolución social, pues el programa de la modernidad permanecía todavía inconcluso: el proletariado era la prueba empírica de su perentorio fracaso. Este será el sustrato material que, al vivificarse con el espíritu de la filosofía, podrá a su vez *realizarla*, constituyéndose de esta manera en sujeto de la revolución: “Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*”⁹.

El interés de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* radica en que presenta los tres elementos a partir de los que el presente texto se va a articular, que son al mismo tiempo los que articulan la evolución del pensamiento de Marx. Estos son, en primer lugar, la forma de sociedad existente o *Reino de la necesidad*; en segundo lugar, la forma de sociedad deseada o *Reino de la libertad*; por último, el sujeto que produce mediante su acción la transición de la primera forma de sociedad a la segunda: el *proletariado*. Lo decisivo de esta clasificación tripartita es que la relación de sus componentes variará a lo largo de su obra, haciendo variar asimismo la categoría de trabajo —*personificada* en el proletariado— y su entidad epistémica, ontológica y política. A lo largo del escrito se expondrá la particular proporción en la que Marx articulará, según el caso, estos tres elementos. Es por ello que se hace ineludible respetar el orden cronológico en

⁶ Marx, Karl, *Los anales franco-alemanes*, Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1970.

⁷ “Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad” Hegel, GWF, *Introducción general y especial a las “Lecciones sobre filosofía de la historia universal”*, Madrid: Alianza Editorial, 2013. p. 76.

⁸ “La crítica de la filosofía alemana del derecho y del estado [...] ha encontrado en Hegel su expresión última, la más consecuente y la más rica [...]” Marx, Karl, 1970. *Los anales franco-alemanes*, cit., p. 108.

⁹ *Ibid.*



el que sus principales obras fueron redactadas. Empecemos, por consiguiente, con los *Manuscritos de 1844*.

Manuscritos de París (1844): trabajo y kalokagathia

«Las circunstancias exteriores son las que únicamente te llevan hacia la industria, el lucro y la propiedad, pero tus necesidades íntimas hacen surgir y alimentan el deseo de desarrollar y formar aquellas disposiciones espirituales y corporales que hay en ti para lograr lo bueno y lo bello»

Goethe

Los llamados *Manuscritos de París* son el resultado de la primera incursión sistemática en el estudio de la Economía política que Marx iba a realizar, siendo por lo tanto la primera de sus obras en ofrecer una caracterización teórica del trabajo. Aquella alianza entre filosofía y proletariado que Marx quiso sellar en la *Introducción*, continuaría en los *Manuscritos* como protesta ante lo que iba a considerar la *desrealización* y pérdida de la “esencia humana”, bajo un claro influjo del clima idealista y post-romántico que impregnaba las esferas intelectuales de la Alemania del momento. Es una obra de juventud en la que se deja notar la impronta de uno de sus principales maestros, de quien tomará, *mutatis mutandis*, el concepto central que articula sus *Manuscritos*. Así, dirá de él: “[...] Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como supresión de esta enajenación; [...] capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*.”¹⁰.

En uno de los capítulos centrales de su *Fenomenología del espíritu*¹¹, el famoso pasaje sobre el amo y el esclavo, Hegel expone cómo de la relación de dos autoconciencias brota la forma de actividad específica a partir de la cual nacerán los productos más elevados del espíritu humano. Esta actividad es el trabajo. Si bien no se puede decir que Hegel esté exponiendo en este pasaje la génesis

¹⁰ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid: Alianza Editorial, 2013. p. 232.

¹¹ Hegel, GWF, *Fenomenología del espíritu*, Madrid: Editorial Gredos, 2010.

histórica de la cultura, sí que ofrece, sin embargo, el movimiento conceptual mediante el que es posible captar el despliegue histórico de la misma.

El trabajo es el deseo inhibido que, recogién dose sobre sí mismo, renuncia a derramarse sobre los objetos del medio circundante como venía haciéndolo en el estado de naturaleza. Renunciando a la satisfacción inmediata de sus apetitos el hombre se detiene a elaborar los objetos de la naturaleza en vez de consumirlos. En este proceso de trabajo exterioriza sus fuerzas vitales sobre la materia bruta, fijando en ella su propia *forma* humana y conquistando así la permanencia de un rastro ya *social* —espiritual— en el mundo sobre el que será posible construir de manera *progresiva* el edificio de la cultura. Es el trabajo el que habilita un espacio inédito para eso que Hegel denomina “espíritu”, la fuerza intersubjetiva que se define por su capacidad para reproducir de manera *mediada* las necesidades sociales; una fuerza que, habiéndose dotado de una configuración *objetiva*, excede ya a la suma de los individuos que la integran. Al multiplicar sus mediaciones el espíritu se eleva a potencia infinita, pues permite que el nexo social se expanda culturizando y moralizando el mundo en la misma proporción en que este nexo sea capaz de expandirse. En este proceso de enajenación y reconciliación progresivas con el medio, que encuentra su escenario más adecuado en la Historia Universal, podrá el ser humano ir reconociéndose en su propio elemento y producir a escala ampliada la armonización del individuo y su mundo.

Hegel, muy lúcidamente, sabe ver en el trabajo esta forma primaria de apropiación del mundo sobre la que descansan las demás, visiblemente más refinadas —ciencia, política, arte, religión o filosofía—. Sin embargo, Marx señala la unilateralidad, agudizada en el contexto del incipiente capitalismo industrial, de esta perspectiva que se fija exclusivamente en el aspecto *positivo* del trabajo, en aquello que la humanidad efectivamente produce, pero no en el *negativo*, aquello que la humanidad pierde con él.

El trabajo es propiamente la técnica mediante la que se somete la naturaleza elaborándola de tal forma que quede dispuesta para su consumo y apropiación humanas, pero no es *aún* esta apropiación misma. En la medida en que la elaboración de la naturaleza no es *al mismo tiempo* su apropiación o disfrute, esa



exteriorización de fuerzas vitales resulta ser un medio que desplaza sus fines más allá de sí. En este “desplazar” característico del trabajo el hombre produce el estrechamiento de su radio de acción a una tarea unilateral que, en vez de disfrute, se presenta como renuncia y contención¹²: la concentración en una tarea exclusiva exige la *abstracción* de las demás; la concentración en el trabajo exige la abstracción del disfrute. El hombre pasa a producir riqueza y cultura mientras él, dedicado a trabajar, “queda reducido a una actividad abstracta y un vientre”¹³, de tal forma que al producir *propiedad*¹⁴ como un objeto que se le enfrenta, el hombre que trabaja vive los resultados de su actividad con extrañamiento y no como el resultado inmanente de la misma. Es por eso que, necesariamente, “el extrañamiento no se muestra sólo en el resultado, sino en el *acto de la producción*, dentro de la *actividad productiva* misma”¹⁵.

A pesar de que la inmensa mayoría de los autores que han abordado el concepto de trabajo alienado de los *Manuscritos* han sostenido que Marx estaría apostando por la supresión del trabajo alienado en virtud de un trabajo *verdaderamente* humano o reconciliado con su esencia¹⁶, la exposición del argumento en la propia obra deja poco margen para la duda. Para Marx “el trabajo es *externo* al trabajador, es decir, no pertenece a su ser”¹⁷ porque en él no produce su humanidad, sino su deshumanización. Como podremos comprobar, “humanidad” significa para Marx desarrollo *universal* de las posibilidades del individuo, siendo así el trabajo su desarrollo *particular*, limitado a una sola de las actividades posibles. Es por eso que el término “trabajo alienado” es en realidad un pleonasma. Para el Marx de los *Manuscritos* el trabajo es en sí mismo fuente de

¹² Esta concepción del trabajo como renuncia es también la de Adam Smith, “quien vuelve a concebir ese gasto simplemente como sacrificio de descanso, libertad y felicidad”. Marx, Karl, *El Capital*, Madrid: Akal, 2018. p. 70

¹³ Marx, *Manuscritos*, cit., p. 69.

¹⁴ Hay que hacer notar la diferencia entre *posesión* y *propiedad*. La primera es la apropiación material de la naturaleza, su consumo o uso, mientras que la segunda es el reconocimiento universal, social, de que la posesión de un objeto le corresponde a una persona. Sólo con la escisión entre medios y fines que desencadena el trabajo puede entenderse la existencia de propiedad.

¹⁵ Marx, *Manuscritos*, cit., p. 138.

¹⁶ “Marx no identifica por principio la *enajenación* con la *exteriorización*. Dicha identificación se produce en unas condiciones sociales en las que el trabajo provoca la deshumanización del trabajador. Pero en una forma de organización social en la que el trabajo deje de ser trabajo enajenado, la exteriorización de las fuerzas esenciales del hombre que tiene lugar en el proceso de trabajo no tendrá como resultado la enajenación de su esencia genérica, sino la reapropiación de la misma y la realización del hombre a través del trabajo”. Sanjuán, César, *Historia y sistema en Marx*, Madrid: Siglo XXI, 2019. p. 66.

¹⁷ Marx, *Manuscritos*, cit., p. 138.

enajenación porque es por su propia determinación enajenación activa o *en acto*, “no la satisfacción de una necesidad”, no la apropiación universal de la naturaleza y la expansión de la vida humana, “sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo”¹⁸. En la medida en que el trabajo satisficiera *en sí mismo* las necesidades multilaterales del individuo dejaría, en esa misma medida, de ser efectivamente trabajo –pues no sería ya sacrificio y renuncia sino disfrute–. Las siguientes palabras serán difíciles de encajar para quienes proyecten sobre el joven Marx cierta versión de su posición de madurez frente al trabajo, del cual dirá en los *Manuscritos* que “no sólo en las condiciones actuales, sino en general, en cuanto su finalidad, es simplemente el incremento de la riqueza; que el trabajo mismo, digo, es nocivo y funesto, es cosa que se deduce, sin que el economista lo sepa, de sus propias exposiciones”¹⁹. El trabajo es, en sí mismo, despreciable e inhumano.

Entretanto, podemos comprobar que Marx concibe trabajo y propiedad como dos extremos que se presuponen y complementan en una unidad compacta y acabada, sin resquicios desde los que prefigurar e impulsar el Reino de la libertad. Su crítica no va dirigida en primera instancia contra la propiedad o el capital, sino contra la forma de *actividad* sobre la que se sostienen y de la cual constituyen una *objetivación*. Es el trabajo alienado el que está a la base de la propiedad y las subsecuentes formas de alienación social y no al revés. De cierta versión balbuceante de comunismo que él mismo rechaza dirá que “busca en las figuras históricas opuestas a la propiedad privada, en lo existente, una prueba en su favor, arrancando momentos particulares del movimiento”²⁰, mientras que, por su parte, Marx no encuentra elementos ni fuerzas activas de la sociedad burguesa que puedan proyectar *a partir de sí mismas*²¹ una sociedad libre: plantea un rechazo total de la sociedad tal y como está constituida.

Si no es en las condiciones efectivas de existencia de la sociedad burguesa, veamos dónde sitúa Marx el principio dinámico del futuro de libertad. Es necesario traer a la memoria que toda la exposición de los *Manuscritos* arrastra un resabio

¹⁸ *Ibíd.*, p. 139.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 74.

²⁰ *Ibíd.*, p. 174.

²¹ El proletariado puede proyectar esta sociedad libre, pero no por los rasgos que constituyen su ser social, sino, como veremos a continuación, en virtud del *ideal* que está en disposición de *realizar*.

idealista para el que la esencia genérica del hombre sobrevive intacta a la alienación a la que se ve sometida bajo la sociedad del trabajo. Marx entiende que, al ser el trabajo una actividad alienante en la que el hombre *objetiva* y pierde su humanidad, dicha humanidad subyace como tal, *subjetiva e interiormente*, en los hombres que trabajan, como si se tratara de un *subjectum* individual invertido en las determinaciones abstractas de sus predicados. Es así que la emancipación humana pasaría por desprenderse del autoextrañamiento del hombre —el trabajo— y realizar aquella esencia humana que, de alguna forma, *ya estaba ahí*.

Marx ha expuesto cómo la primera sociedad que se sostiene sobre el principio del trabajo coarta el despliegue de la verdadera esencia del hombre. Pero, ¿en qué está pensando cuando habla de una “esencia genérica del hombre” que habría que reapropiarse? Si bien las innovaciones de Marx vendrán sobre todo en lo que se refiere al análisis de las fuerzas económicas que rigen el devenir del Reino de la necesidad, en lo que respecta a su ideal de libertad es considerablemente tradicional. Marx va a heredar de la *Weltanschauung* romántica un ideal de vida plena que hunde sus raíces en la Grecia antigua, fuente inagotable de inspiración para los poetas alemanes de la época. Fueron los fecundos estudios estéticos de Winckelmann los que hicieron florecer a partir de la segunda mitad del siglo XVIII este nostálgico apego por los viejos ideales griegos, impulsando en las nuevas generaciones de artistas el colérico anhelo, por usar la expresión de Hölderlin, de una nueva Grecia sobre la Tierra. Este ideal de individuo plenamente desarrollado y reconciliado con la naturaleza que los románticos recogen de los griegos queda contenido en el concepto de *kalokagathia*. Este concepto encierra una disposición hacia la vida que reúne lo bello y lo bueno —*kalos* y *agathos*—, dos nociones indisolublemente ligadas como los polos que comprenden las más elevadas actitudes frente al mundo, la contemplación y la acción —*theoria* y *praxis*—.

Exploremos brevemente su recorrido. La incipiente civilización griega produjo un especial sentido del prestigio aristócrata asociado al ocio y a la omisión del trabajo corporal. Liberadas de este, las clases poseedoras reconocieron la plenitud vital como despliegue multilateral de las facultades humanas, tanto físicas como espirituales, forjando la imagen del hombre ideal como un ser *completo*. Con

la decadencia de las monarquías de la Grecia arcaica y la proliferación de las *polis*, en las que la soberanía quedaría diluida en el cuerpo social conformado por los ciudadanos, el ideal de vida plena se sacudió su origen estamental, aunque irremediablemente quedaría asociado al tiempo libre. Así lo registrarán Platón y Aristóteles: “El disponer de ocio parece ser la base misma del placer, de la felicidad y la vida dichosa”²². Es durante el tiempo libre cuando los animales cívicos no actúan en función de un fin exterior. El ocio es el tiempo *libre* porque encuentra su fin en sí mismo; en él tienen cabida las prácticas propiamente humanas —libres— y hacia él han de orientarse las actividades *útiles* como su fin más propio. De ahí que Aristóteles afirme que “conviene participar de todos los [trabajos] útiles que no embrutezcan al que los practica. Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, oficio y aprendizaje que deje incapacitado el cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para dedicarse a las prácticas y ejercicio de la virtud.”²³ Y es que la virtud implica el despliegue de las facultades físicas e intelectuales sobre las dos áreas fundamentales que vertebran el tiempo de ocio del hombre virtuoso: la *praxis* y la *theoria*. Pero, como acabamos de comprobar, el trabajo es un estorbo para el ejercicio de la virtud en un doble sentido, pues limita el tiempo libre y, eventualmente, atrofia las facultades humanas que posibilitan su ejercicio mismo.

Frente a la concepción antigua de vida plena se erige la moderna, disolviendo la ingenua unidad del mundo griego en la que cada individuo libre se veía comprendido y reflejado. Frente al sentido antiguo y aristocrático de virtud, la vida buena comienza a disociarse del tiempo libre y pasa a enraizarse en las actividades de la vida cotidiana²⁴. La proliferación de la técnica fragmentará en instancias separadas lo que en algún momento constituyó una totalidad viva, produciendo inadvertidamente una transformación profunda de la subjetividad humana. La subjetividad libre —interior y reflexiva— tal y como emerge en la modernidad es algo totalmente ajeno al mundo griego, en el que una noción como esta carecería absolutamente de sentido. Los románticos —tomando este término

²² Aristóteles, *Política*, Madrid: Alianza Editorial, 1999. p. 309.

²³ *Ibíd.*, p. 308.

²⁴ “La Reforma introduce un sentido moderno, inspirado en el cristianismo, según el cual, por el contrario, la vida corriente se convierte en el centro mismo de la vida buena” Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Espasa Libros, 1996. p. 33.



en un sentido laxo— buscarán la conciliación del producto más elevado de la modernidad, aquella subjetividad libre, con un mundo inspirado en el modelo de la idílica *polis* griega en la que, como se ha hecho notar, el entretejimiento de las dimensiones Ética y Estética de la experiencia nos informa de su armónica unidad.

Asimismo, desde Rousseau hasta Marx, pasando por Herder o Schiller, serán los primeros en protestar ante la decadencia vinculada al progresar abstracto de una cultura que se sostiene sobre la conciencia mecanicista del racionalismo. Probablemente Schiller encarne mejor que nadie esta protesta, quien iba a ensayar una alternativa de emancipación a la fracasada Revolución francesa en sus *Cartas para la educación estética de la humanidad*²⁵. El diagnóstico schilleriano del momento histórico, incluso su receta de corte esteticista, son sorprendentemente cercanos a lo que presenta Marx en sus *Manuscritos de París*. A pesar de que desentrañar la multitud de paralelismos entre ambas obras podría en sí mismo ocupar un trabajo, es preciso exponer al menos los rasgos que aquí nos interesan.

Para Schiller el mundo moderno es el resultado de un proceso de cosificación tutelado por la *técnica*, que todo lo somete. El entendimiento, facultad que reduce la sensibilidad viva a fríos conceptos, se eleva a *órganon* predilecto de una sociedad en la que la *utilidad* es “el gran ídolo” al que “deben complacer todos los poderes y rendir homenaje todos los talentos”²⁶. En esta “nueva totalidad mecánica” el hombre pierde su esencia genérica, su universalidad y su unidad con el mundo para hundirse en la enajenación material y espiritual, tan elocuentemente criticada por Marx, en la que el placer se desvincula del trabajo, el medio del fin y el esfuerzo de la recompensa²⁷. “El gran ídolo” ha terminado por eclipsar aquel espacio de tiempo libre cuya dignidad se medía por ser el *fin* en el que las actividades útiles encontraban reposo.²⁸

La vida social de los modernos contrasta con el modelo inalcanzable de los griegos que, por qué no reconocerlo, multiplica su atractivo una vez se muestra

²⁵ Schiller, Friedrich, *Cartas para la educación estética de la humanidad*, Barcelona: Acantilado, 2018.

²⁶ *Ibid.*, p. 9.

²⁷ *Ibid.*, p. 28.

²⁸ Autores como Lukács, tan influyentes en la tradición del marxismo occidental, señalarán que “los escritos estéticos de Schiller contienen muchas cosas valiosas sobre el problema de la cosificación”. Lukács, Gyorgy, *Historia y consciencia de clase II*, Barcelona: Ediciones Orbis, 1985. p. 75.

irrecuperable. Ellos supieron integrar en un todo armónico los sentidos y el espíritu, articulando la proporción justa entre los distintos órganos de la naturaleza humana. Precisamente por emular con su modelo social la unidad viva de la naturaleza, el individuo de la sociedad griega encarnaba sin violencia la universalidad del nexo social, que por su incipiente estado de formación no había sido escindido todavía en esferas abstractas y permitía el cultivo proporcionado de las facultades del cuerpo y del alma. Con la moderna división del trabajo, dirá Schiller, “no sólo vemos a sujetos aislados, sino clases enteras de hombres que no despliegan más que una parte de sus capacidades, mientras que las demás quedan, como en las plantas atrofiadas, reducidas apenas a imperceptibles brotes”²⁹. Hemos alcanzado ya el mismo terreno que Marx está pisando en sus *Manuscritos*. De la mano de este mismo diagnóstico identificará en el trabajo enajenado la fuente real de esta fragmentación de la experiencia. Consecuentemente, la superación del trabajo como actividad que sostiene este mundo reducido a momentos abstractos, habilitará el despliegue de ese ideal de humanidad con tan vasto recorrido, con el que la atrofia de las facultades humanas habrá de tornarse en su florecimiento multidireccional. Merecerá la pena reproducir este pasaje para ilustrarlo:

El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad [...] son [...] en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de este. La apropiación de la *realidad* humana [...] es, por esto, tan polifacética como múltiples son las determinaciones esenciales y las actividades del hombre.³⁰

Este ideal de vida plena que hemos presentado como *kalokagathia* adquiere una centralidad habitualmente desatendida, teniendo en consideración que *permanecerá inalterado en toda la obra de Marx*. Bajo fórmulas variadas Marx continuará siendo fiel a un ideal de pleno y libre desarrollo de la individualidad en sus funciones físicas y espirituales, ideal sobre el que pivota ese soñado Reino de la libertad –el de la verdadera humanidad–. Esto nos ofrece la clave para interpretar qué papel jugará para Marx el trabajo como actividad sobre la que se sostiene la

²⁹ Schiller, Friedrich, *op.cit.*, p. 26.

³⁰ Marx, *Manuscritos*, cit., p. 179.



sociedad burguesa. En este primer acercamiento nos encontramos con un Marx detractor del trabajo para el que la *kalokagathia* no sólo será deseable, sino el principio dinámico que producirá la supresión del trabajo en cuanto tal.

La ideología alemana (1845-46): materialismo y revolución

170

«Cuando estalló la revolución de Febrero [de 1848], todos nosotros nos hallábamos, en lo tocante a nuestra manera de representarnos las condiciones y el curso de los movimientos revolucionarios, bajo la fascinación de la experiencia histórica anterior, particularmente la de Francia»

F. Engels

La ideología alemana supone una ruptura con Hegel más profunda de la que representaba la posición de los *Manuscritos*, así como con su maestro Ludwig Feuerbach. En esta obra, redactada junto a Engels, encontramos la primera formulación de la concepción materialista de la historia, que encarna un primer corte en la trayectoria intelectual de Marx desde que asumiera el comunismo como opción política. El resabio idealista que Marx dejaba notar en forma de una humanidad trascendente a las condiciones efectivas de existencia será desechado de una vez por todas, pasando a comprender que el ser humano no es más que “el conjunto de las relaciones sociales”³¹.

Esta obra fue redactada con una intención claramente polémica que ya advirtió Marx años más tarde³², una obra con la que la configuración de la teoría marxiana iba a verse estructuralmente alterada. En primer lugar, el contexto de su redacción era el de un ambiente intelectual embebido por el hegelianismo que por entonces dominaba la escena culta de Alemania. La principal querrela que Marx dispuso con esta obra tiene una raíz clara. Responde a la esperanza que los intelectuales de la izquierda hegeliana albergaban en una transformación desatada

³¹ Marx, Karl, *Escritos sobre materialismo histórico*, Madrid: Alianza Editorial, 2012. p. 37.

³² “Y cuando, en la primavera de 1845, [Engels] se estableció también en Bruselas, acordamos desarrollar conjuntamente nuestro punto de vista en oposición al punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, ajustar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior”. *Ibid.*, p. 178.

a partir de un cambio de la conciencia social. Marx entendía que la traducción política de esta postura era insostenible. Al calificarla de *ideológica* iba a señalar no sólo su incapacidad para transformar de manera efectiva las relaciones sociales, sino el apuntalamiento de la autonomía de abstracciones fantasmagóricas que, desde aquella perspectiva ideológica, parecían subsistir al margen de las condiciones materiales que de hecho las producen.

A la ideología se opondrá un materialismo colindante con el empirismo, que dará una primacía absoluta a la inmediatez sensible hasta el punto de elevarla a única expresión de lo real³³. El recurso a este materialismo de corte empirista se explica por la necesidad que Marx tuvo de enfrentar aquellas vagas abstracciones que los idealistas querían imponer sobre la “realidad”. En consecuencia, la única concepción científica de las relaciones sociales sería aquella que las considerase a partir de la producción y reproducción de las condiciones materiales de existencia de los individuos. En un intento por capturar la realidad desde este prisma la obra recorre la historia humana, que será expuesta como el constante proceso de producción de los medios de vida que están a la base del desarrollo social y no como el despliegue del espíritu universal o cualquier otra quimera pseudo-hegeliana.

El nuevo centro gravitacional de la teoría no será ya la esencia humana, sustituida aquí por la producción de las condiciones materiales de vida. Sin embargo, Marx no identifica llanamente esta producción con “trabajo”. Entenderá la producción en un sentido más amplio, a saber, como *despliegue* en el tiempo de las facultades humanas, como *historia*, nuevo fundamento de su concepción teórica: “Esta suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real de lo que los filósofos se representan como la sustancia”³⁴. El núcleo *temporal* ínsito a las formas sociales le proporcionará uno de sus argumentos centrales a la hora de criticar la reificación capitalista como un fenómeno absolutamente histórico, es decir, transitorio: no existe una *sustancia* universal y estática, sino formas históricamente producidas de existencia social.

³³ Sanjuán, César, 2019, *op.cit.*

³⁴ Marx, Karl, *La ideología alemana*, Madrid: Akal, 2017. p. 32.



El despliegue acumulativo de la historia se comprende entonces como desarrollo de las fuerzas productivas y de la división del trabajo, es decir, como la multiplicación de las producciones humanas resultante de su especialización en áreas cada vez más delimitadas y, por eso mismo, cada vez más eficientes. Mediante este proceso van surgiendo el lenguaje, la familia, la religión, el Estado y otras tantas instituciones que responden al grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, la división del trabajo se despliega espontánea y ciegamente, haciendo del Todo social un poder concentrado en el que el individuo no se reconoce, dada la perspectiva unilateral que ostenta desde su esfera de actividad particular y limitada. Este enfrentamiento del individuo con el Todo viene a ser lo mismo que la estratificación social en clases y su consolidación en el Estado, por cuanto “con la *división del trabajo*, se da [...] la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes individuos”³⁵. La dirección social es asumida por quienes emplean su tiempo en el trabajo espiritual o mental, aquellos trabajos de administración —escribas y sacerdotes, en un primer momento— que se ven emancipados del trabajo corporal y se elevan a la perspectiva del Todo que ellos pasan a encarnar.

Será la sociedad burguesa la que eleve a la enésima potencia la división del trabajo y, con ello, el poder *impersonal* de la sociedad sobre los individuos, sociedad que se autonomiza como una abstracción objetiva y autosuficiente. Con la extensión de la división social del trabajo que alcanza la sociedad burguesa se “funden y unifican todas las condiciones de existencia, condicionalidades y unilateralidades de los individuos bajo las dos formas más simples: la propiedad privada y el trabajo”³⁶. La complejidad de la vida social se resume en estos dos polos que concentran el conglomerado de relaciones sociales. Por un lado, unilateralidad de la actividad productiva —trabajo—; por otro, poder sobre esta actividad —propiedad privada—.

Marx será rotundo al afirmar que sólo la supresión de la división social del trabajo hará desaparecer ese poder autónomo en el que ven reflejada su actividad

³⁵ *Ibid.* p. 26 .

³⁶ *Ibid.* p. 58.

los seres humanos y, con él, la división en clases de la sociedad. Lo que hasta ahora ha sido poder impersonal sobre los individuos deberá someterse al poder de los individuos asociados. Igualmente, una vez los individuos asociados someten la producción a su poder, *el trabajo deja propiamente de existir*, siendo este la forma unilateral de actividad sobre la que se sostenía la sociedad burguesa. *La ideología alemana* es, sin lugar a dudas, la obra de Marx en la que de manera más clara y evidente se muestra este detractor del trabajo y más abundantes son, por lo tanto, los fragmentos que lo reflejan. Valga la siguiente muestra para ilustrar su posición: “Todas las anteriores revoluciones dejaron intacto el modo de actividad y solo trataban de lograr otra distribución de esta actividad, una nueva distribución del trabajo entre otras personas, al paso que la revolución comunista va dirigida contra el *modo* anterior de actividad, elimina el *trabajo* y suprime la dominación de las clases al acabar con las clases mismas.”³⁷

Este rechazo del trabajo afianza la tesis expuesta en el anterior capítulo, a saber, que el Marx de los *Manuscritos* ve en el trabajo la abstracción de las facultades humanas, siendo por tanto partidario de su *abolición*. A las evidencias de cada uno de estos escritos se añadiría una cierta coherencia cronológica según la cual nos encontramos un joven Marx detractor del trabajo que irá matizando hasta desterrarla esta posición en su programa teórico de madurez, la crítica de la economía política³⁸.

No obstante, como ya hemos señalado, Marx ha desechado a estas alturas la noción de una esencia humana, lo que altera notoriamente el enfoque de la transformación de las relaciones sociales en virtud del ideal de *kalokagathia* que, por supuesto, sigue respetando. *La ideología alemana* presenta el despliegue de las capacidades productivas del ser humano y la forma social de relación que en cada caso las acompañan, siendo su culminación la toma de control de este proceso por parte de individuos conscientemente organizados. Esta culminación no será ya la

³⁷ *Ibíd.* p. 61.

³⁸ Resulta razonable, en este sentido, plantear que Marx se mostró reacio al trabajo en cuanto tal – como división y abstracción de la actividad humana– al menos hasta 1848 –manteniendo intacta su postura en el breve lapso de tiempo que va de la redacción de los *Manuscritos* al de *La ideología alemana*–, y sustituyendo más adelante esta posición por una en la que la división del trabajo, es decir, el trabajo mismo, perduraría como una cuestión meramente *técnica*, perdiendo con ello el atributo de clase que le ha acompañado hasta nuestros días.



realización de la esencia humana, sino el despliegue de las *potencias* y contenidos materiales que encierra la historia dado cierto grado de su desarrollo, despliegue que se corresponde con la instauración del Reino de la libertad. La sustancia trascendente que Marx venía arrastrando desde su *Introducción*, pasando por los *Manuscritos*, en forma de *ideal a realizar* quedará definitivamente despachada en virtud de una concepción de desarrollo inmanente de la historia plasmada en el siguiente fragmento: “Para nosotros, el comunismo no es un *estado* que debe implantarse, un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente.”³⁹

Por vez primera, Marx encuentra en lo existente una prueba a su favor. Como adelantábamos, el centro de gravedad del que pende la transformación del mundo se desprende al fin de cualquier instancia ideal o trascendente: no hay ya ningún sujeto por encima de las relaciones sociales. Así, los individuos habrán de someter sus relaciones mutuas al poder de su asociación, en vez de sucumbir ante el espontáneo devenir de la sociedad de clases en el que sus relaciones adquieren un poder autónomo. Estas relaciones sociales son relaciones confeccionadas históricamente y su apropiación por parte de los individuos asociados pasa, por lo tanto, por una consciencia del devenir histórico que lo capte como resultado del hacer propio y no como un poder impersonal. Se trata, en definitiva, de apropiarse el producto de milenios de historia, sometiendo la actividad humana a una regulación consciente que suprima el poder que las relaciones sociales han adquirido sobre los individuos.

Suprimida la división social del trabajo, suprimido el trabajo mismo, emerge la sociedad comunista, aquella en la que es posible desplegar la *kalokagathia*. Hay que decir que no se trata ya de un ideal propiamente dicho, sino más bien de una *posibilidad* contenida en la propia historia. La apropiación de las fuerzas

³⁹ *Ibíd.* p. 29.

productivas implica el “desarrollo de los individuos como individuos totales”⁴⁰. Así lo plantea en *La ideología alemana*:

En la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de *ser* exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico según los casos.⁴¹

A estas alturas de su desarrollo intelectual Marx ha afinado el sentido político-práctico del modelo comunista que plantea. De la vaga consigna que llamaba a la “crítica de las armas”⁴², habiendo rastreado en la producción material el fundamento de la escisión en clases de la sociedad, está en condiciones de pasar a la elaboración algo más matizada de su concepción de la acción política. Y es que, si el Estado es la esfera en la que los intereses de la clase emancipada del trabajo son presentados como interés general, la lucha de clases reviste siempre una forma *política*. De esta forma, toda clase que pretenda asumir la dirección y el dominio social, *incluido* el proletariado, debe hacer pasar su interés *particular* de clase como el interés de toda la sociedad bajo el Estado. En realidad, Marx está reconociendo que la acción política, en la medida que implica contienda entre agentes con intereses enfrentados, ha de revestir siempre una forma *ideológica*. Ideología es, a pesar de que curiosamente no se defina en ningún lugar del libro que lleva su nombre, el mecanismo mediante el que una representación abstracta y subjetiva se presenta como realidad objetiva y natural. Por lo que a la lucha de clases respecta, la ideología sirve para hacer pasar por “mundo objetivo” las representaciones mediante las que una clase se representa dicho mundo⁴³, asumiendo así una función estrictamente *política*.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 60.

⁴¹ *Ibíd.* p. 27.

⁴² Marx, *Anales*, cit., p. 109.

⁴³ “Un cuerpo de ideas que aspiran a la universalidad y a la verdad más extensa y abstracta, pero que representan tan solo –aunque inconsciente y dogmáticamente– intereses históricos parciales o de



Esto nos permite abordar el evento que iba a sacudir, junto a toda una generación de revolucionarios, el imaginario y el mapa teórico de Marx. Se trata de la revolución europea del año 1848. Con ella se pudieron refinar lo que hasta entonces no eran más que vagas intuiciones teóricas y se desecharon forzosamente lo que resultaron ser caprichos intelectuales a los ojos de la historia. La sacudida revolucionaria del 48 permitía medir el grado de madurez de la revolución proletaria que, al menos hasta aquel entonces, no había encontrado un programa propio. Desde el jacobinismo de 1793 y 1794 las clases populares —y con ellas los socialistas de toda laya— habían comprendido su participación política como una suerte de continuación de aquella experiencia inconclusa. La revolución del 48 llevó este esquema histórico hasta sus límites históricos, haciendo del proletariado algo más que la “extrema izquierda” de la sociedad burguesa. Esta experiencia le hizo irrumpir en la escena política como portador de un interés de clase específico e independiente de los demás, lo que le exigía formular un nuevo programa que estuviese a la altura de las recién inauguradas circunstancias históricas.

Este evento es crucial para comprender la evolución posterior de la obra de Marx. Sobre la base de esta experiencia iba a formular por primera vez de manera precisa lo que en *La ideología alemana* se planteaba como dominación política del proletariado en el camino hacia el comunismo. La concreción de esta consigna fue lo que en *Las luchas de clases en Francia* bautizó con el concepto de dictadura del proletariado⁴⁴. El esclarecimiento político e intelectual que esta revolución trajo consigo es de suma importancia por la concreción de algo que Marx ya barruntaba desde hacía años pero, prioritariamente, porque *va a alterar el papel del concepto de trabajo de manera irreversible*. Como ya quedaba expresado en *La ideología alemana*, la acción política reviste necesariamente una forma ideológica más o

una clase social determinada: ideas que son por lo general hipóstasis idealistas”. Volpe, Galvano, *Crítica dell'ideología contemporanea. Saggi di teoria dialettica*. Roma: Editori Riuniti, 1967. p. 9.

⁴⁴ “Este socialismo es la declaración de la revolución permanente, de la dictadura de clase del proletariado como punto necesario de transición para la supresión de las diferencias de clase en general, para la supresión de todas las relaciones de producción en que estas descansan, para la supresión de todas las relaciones sociales que corresponden a esas relaciones de producción, para la subversión de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales” Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1852*, Madrid: Fundación Federico Engels, 2015. p. 140.

menos evidente. Marx iba a necesitar el concepto de trabajo para confeccionar la *ideología* de la revolución; esta será la *ideología del trabajo*⁴⁵.

Mientras su obra de juventud apuntaba hacia la impugnación de la totalidad capitalista, la experiencia histórica del 48 vino a contradecir a un Marx que, al menos en este punto, había hecho volar su intelecto más allá de las posibilidades inmediatas de la acción política. Esta permanecía necesariamente arraigada en la conciencia social de las masas trabajadoras, para las que el trabajo probablemente fuese algo detestable, pero que igualmente suponía el principal vector de integración social y acceso a una mínima estabilidad vital: era su forma positiva de existencia. Esta contraposición entre la sociedad deseada y la conciencia efectiva de las masas a las que se ha de arrastrar a la acción es la que *obliga* a buscar un punto de encuentro entre los fines últimos y las condiciones de partida en las que están instalados los intereses de la mayoría a la que Marx apela. Así registrará esta paradoja que pasará a estar en la base de su obra posterior: “El derecho al trabajo es, en el sentido burgués, un contrasentido, un mezquino deseo piadoso, pero detrás del derecho al trabajo está el poder sobre el capital, y detrás del poder sobre el capital la apropiación de los medios de producción, su sumisión a la clase obrera asociada, y, por consiguiente, la abolición tanto del trabajo asalariado como del capital y de sus relaciones mutuas.”⁴⁶

Conclusiones

Tras el fracaso de la revolución, Marx se retiraría a estudiar, ya para el resto de su vida, la Economía política. Pero la perspectiva de su estudio asumía una nueva configuración, una vez la experiencia revolucionaria del 48 había confirmado dos cosas. Por un lado, la dictadura del proletariado como *forma* política de la revolución; por otro, el trabajo como *sustancia* sobre la que articular la primera. De esta manera, la crítica de la economía política será un examen de ese *poder* frente al que el proletariado había fracasado en su primera embestida histórica. Pero también será, aunque en un sentido particular que sería preciso definir, un examen

⁴⁵ “Marx did not criticize the ideology of labour, because he needed the concept of labour in order to be able to settle accounts with the bourgeoisie” Adorno, Theodor & Horkheimer, Max, *Towards a New Manifesto*, London: Verso, 2019. p. 16.

⁴⁶ Marx, Karl, 2015, *op.cit.*, p. 81.



de dicho poder desde el punto de vista del trabajo⁴⁷. En este sentido, debemos recordar que para Marx el trabajo no pasará a ser simplemente una entidad metafísica –un nuevo Dios sobre el que hacer pivotar la vida civil–⁴⁸, sino, precisamente, la *negatividad* ínsita al modo de producción capitalista y, por extensión, a la propia *modernidad* –de la que el comunismo forma parte– con la que muere toda posible teología, incluso aquella que su noción de “ser genérico” arrastraba en su formulación primigenia.

Marx ha encontrado así en el trabajo ese enclave de lo existente a partir del cual es posible propulsar una transformación social radical, dejando atrás la “esencia genérica del hombre” de los *Manuscritos* y el pseudo historicismo de *La ideología alemana*. Aquel descenso del centro gravitacional que venimos observando en su teoría se consume en este momento, pasando a identificar la *sustancia* social con el *sujeto* de transformación, reconociendo así una totalidad que no se sostiene sobre ningún fundamento –pues su centro ha quedado ontológicamente *vacío*–. Será el trabajo, como encarnación de esta negatividad, el que encierre el nexo entre la sociedad existente y la sociedad emancipada. Con este cambio de perspectiva se cancela definitivamente toda *trascendencia* tomada en el sentido metafísico tradicional; el Reino de la libertad será simplemente la actualización de las potencias que encierra el propio trabajo, es decir, el desarrollo consecuente de la *sustancia* social, que pasará a ser comprendida desde el marco de *inmanencia* de la sociedad capitalista.

Debemos situar aquí un corte fundamental en la evolución de su obra. La crítica de la economía política que comenzará a desarrollar a partir de este momento dando nacimiento a la que será su obra de madurez se fundamentará sobre una nueva concepción del trabajo definida por primera vez en la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859: “el trabajo es condición natural de la existencia humana”⁴⁹, alterando de manera importante la posición delineada en sus escritos previos. Aquí termina, sin embargo, nuestra

⁴⁷ Postone, Moishe, *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons, 2006.

⁴⁸ “Incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez –precisamente debida a su naturaleza abstracta– para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas” Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Madrid: Siglo XXI, 1971.

⁴⁹ Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Siglo XXI, 2008. p. 19.

investigación. En ella se ha querido examinar toda una etapa en la evolución del pensamiento de Marx, que culmina con la revolución de 1848 y delinea el que será el *punto de partida* de sus investigaciones más fecundas y originales, aquellas que se corresponden con su crítica de la economía política. Por lo que respecta a este escrito, parece claro que entre sus conclusiones principales encontramos, por un lado, que no fue hasta la década de 1850 cuando Marx matizó notoriamente su posición de rechazo frente al trabajo y, por otro, que la alteración de su perspectiva hunde sus raíces, al menos parcialmente, en las necesidades políticas del movimiento obrero a cuyo servicio se desarrollaron siempre sus investigaciones teóricas.

Bibliografía

Adorno, T., & Horkheimer, M. (2019). *Towards a New Manifesto*. London: Verso.

Arendt, H. (2016). *La condición humana*. Barcelona: Editorial Planeta.

Aristóteles. (1999). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.

Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Editorial Gredos.

Hegel, G. W. (2013). *Introducción general y especial a las "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal"*. Madrid: Alianza Editorial.

Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Editorial Gredos.

Lukács, G. (1985). *Historia y consciencia de clase II*. Barcelona: Ediciones Orbis.

Lukács, G. (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Ediciones Akal.

Marx, K. (1970). *LOS ANALES FRANCO-ALEMANES*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI.

Marx, K. (2012). *Escritos sobre materialismo histórico*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K. (2013). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Marx, K. (2015). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Fundación Federico Engels.

Marx, K. (2017). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.

Marx, K. (2017). *Llamando a las puertas de la revolución (antología)*. Barcelona: Penguin.

Marx, K. (2018). *El Capital*. Madrid: Akal.

Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons.

Sanjuán, C. R. (2019). *Historia y sistema en Marx*. Madrid: Siglo XXI.

Schiller, F. (2018). *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*. Barcelona: Acantilado.

Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Espasa Libros.

Volpe, G. D. (1967). *Critica dell'ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica*. Roma: Editori Riuniti.