

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

# El trabajo humano como realización y como enajenación.

Diego Bruno.

Cita:

Diego Bruno (2007). *El trabajo humano como realización y como enajenación. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/225>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/exXC/VFT>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## El trabajo humano como realización y como enajenación

Diego Bruno

Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

brudieg@yahoo.com.ar

### Introducción

El siguiente trabajo se propone abordar la problemática de la praxis humana partiendo del análisis de la filosofía hegeliana para luego desarrollar la crítica, que tanto Ludwing Feuerbach como Karl Marx realizan de esta filosofía. Esta crítica, a la concepción idealista del mundo, los va a llevar a ambos a buscar lo universal de dicha actividad en la naturaleza humana misma, es decir, en los hombres de carne y hueso, y no ya, como lo postulaba toda la metafísica anterior, en conceptos universales, imaginados en nuestras cabezas, válidos para todo tiempo y lugar, por fuera de la historia y toda materialidad. Nuestros autores van a coincidir en que para saber que es el hombre hay que buscar en el hombre mismo, no ya como individuo sino como ser genérico, sin embargo, es evidente, que con esta afirmación a lo único que se llega es a negar toda fundamentación de la naturaleza humana y su actividad a partir de algo exterior a la naturaleza misma (Dios; la Idea; etc;), pero nada se dice acerca de la particularidad del ser del hombre. Es a partir de aquí que Marx comienza a diferenciarse de Feuerbach y va a plantear que, si bien éste acierta en poner en lugar del Espíritu hegeliano al hombre sensible, real, menesteroso, se equivoca al no percibir el carácter histórico de la esencia humana cuando encomienda la realización de su plenitud a la fuerza aglutinante del amor. Pese a su crítica a Hegel, dirá Marx en la *Ideología alemana*, Feuerbach ha sido demasiado fiel al modelo hegeliano de la generalidad ética al construir su noción del género, y la sociedad que propone fundada en la desmitificación y el amor, esto es aún una solución idealista. Para Marx, en cambio, la esencia humana no es un dato inmutable, presente siempre en el individuo humano, aunque oculto, sino un proceso en el tiempo. El análisis del mundo del hombre no puede partir sino del análisis histórico de la reproducción material de la vida de los hombres. Dice Marx: “El total de lo que se llama la historia del mundo no es mas que la creación del hombre por el trabajo humano”<sup>1</sup>

Nos proponemos entonces mostrar como a través del desarrollo de esta polémica, Marx, en los *Manuscritos parisinos* y otros escritos, encuentra en el trabajo la actividad vital, esencial del hombre como ser genérico, pero que sin embargo en la moderna sociedad capitalista esta relación se torna inversa, es decir, “hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana”<sup>2</sup>.

### La dialéctica y Hegel

Si hay algo que tanto Feuerbach como Marx van a destacar de Hegel, su gran merito, fue el hecho de haber concebido, por primera vez, todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso dialéctico, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo, intentando además poner de relieve la conexión interna de este cambio y desarrollo. En este sentido la lógica formal, como método de razonamiento, se muestra impotente a la hora de dar una explicación de conjunto del funcionamiento real del mundo, ya que ésta concibe de manera estática las propiedades y características de las cosas. Es decir, la lógica aristotélica del silogismo, parte de principios como el de *no contradicción* ( $A$  no puede ser  $A$  y  $\neg A$ ) o de identidad ( $A$  es igual a  $A$ ), cuando en la realidad “ $A$ ” no es igual a “ $A$ ”. La sola enunciación de este axioma muestra que  $A$  no es una, sino, que es ella y otra, o si observamos estas dos letras bajo una lente, observamos que son completamente diferentes. Mientras que todo el pensamiento metafísico anterior partía de principios inmutables y verdades eternas, válidas para todo tiempo y lugar, a los cuales la naturaleza toda, y el mundo humano debían adecuarse, la lógica dialéctica parte del movimiento real del mundo, de su proceso y transformación constante. En el mundo real (material) nada es inmutable, todo cambia, se niega,  $A$  se transforma en  $\neg A$  por las leyes de su propio desarrollo. En relación al ejemplo de la identidad de “ $A$ ”, Trotsky va a señalar:

“Pero, se podrá objetar, no se trata del tamaño o de la forma de las letras, dado que ellas son solamente símbolos de cantidades iguales, por ejemplo de una libra de azúcar. La objeción no es valedera; en realidad, una libra de azúcar nunca es igual a una libra de azúcar: una balanza delicada descubriría siempre la diferencia. Nuevamente se podría objetar: sin embargo una libra de azúcar es igual a sí misma. Tampoco esto es verdad: todos los cuerpos cambian constantemente de peso, color, etc. Nunca son iguales a sí mismos. Un sofista contestará que una libra de azúcar es igual a sí misma en “un momento dado”. Fuera del valor práctico extremadamente dudoso de este “axioma” tampoco soporta una crítica teórica. ¿Cómo concebimos realmente la palabra “momento”? Si se trata de un intervalo infinitesimal de tiempo, entonces una libra de azúcar está sometida durante el transcurso de ese “momento” a cambios inevitables. ¿O este “momento” es una abstracción puramente matemática, es decir, cero tiempo? Pero todo existe en el tiempo y la existencia misma es un proceso ininterrumpido de transformación; el tiempo es en consecuencia, un elemento fundamental de la existencia. De este modo el axioma “ $A$  es igual a “ $A$ ”, significa que una cosa es igual a sí misma si no cambia, es decir, si no existe.”<sup>3</sup>

Vemos aquí toda la realidad del pensamiento dialéctico, lo cual sin embargo, no invalida el rol de la lógica formal como punto de partida de nuestro conocimiento, sino que la contiene y la somete a leyes más generales; de la misma manera que la teoría física de la relatividad de Einstein, por su mayor grado de generalidades y potencialidad explicativa, no rechaza el sistema newtoniano sino que lo toma como válido dentro de determinados límites específicos. Es decir, para la dialéctica “ $A$ ” es igual a “ $A$ ” (la lógica formal es válida como método de análisis) dentro de ciertos límites, y acá entran en juego las leyes hegelianas del cambio de cantidad en calidad.

Solo cuando los cambios cuantitativos que se producen en “ $A$ ” carecen de importancia para la cuestión que nos ocupa, podemos decir que “ $A$ ” es igual a

“A”. Por ejemplo: que la temperatura del agua sea de 5°C y luego de 15°C, no nos impide decir que el agua es agua. Pero cuando los cambios cuantitativos sobrepasan ciertos límites se convierten en cambios cualitativos. Hay un salto de cantidad en calidad. Lo que era una cosa deja de serlo, se niega, es decir pasa a ser otra. Esto se ve reflejado, volviendo al clásico ejemplo del agua, cuando la temperatura, en una sucesión de cambios cuantitativos, sobrepasa los 100°C o es inferior a 0°C. En el primer caso el agua pasa a ser gas o vapor mientras que en el segundo se transforma en hielo. El agua (A) es no agua (-A), o sea vapor o hielo. Lo que estaba en estado líquido pasó a estar en estado gaseoso o sólido, según el caso, debido a un proceso de cambios cuantitativos en la temperatura, que llevan finalmente a un cambio cualitativo. Es por esto, que el poder determinar en el momento preciso el punto crítico en que la cantidad se transforma en calidad, es una de las tareas más importantes de la ciencia.

Mientras que el pensamiento vulgar toma como punto de partida a los objetos y fenómenos como inmutables, considerándolos siempre iguales a sí mismos, la lógica dialéctica, en cambio, los entiende en su origen, cambio y desintegración, a la vez que determina en las condiciones materiales de aquellos cambios el momento crítico en que “A” deja de ser “A”.<sup>4</sup> Entender el mundo como proceso y no como categoría inmóvil es entender que “A” es “A” y –“A”. Que la negación de “A” no significa la eliminación de lo negado sino su cambio constante y esta contradicción, que reside objetivamente en las cosas y en los fenómenos no es más que la forma de existencia de la materia, ya que el movimiento y la transformación es su forma esencial, mientras que toda quietud, como vimos anteriormente, es solo relativa. Dice Engels:

“Ya el movimiento es de por sí una contradicción; el simple desplazamiento mecánico de lugar sólo puede realizarse gracias al hecho de que un cuerpo esté al mismo tiempo, en el mismo instante, en un lugar y en otro, gracias al hecho de estar y no estar al mismo tiempo en el mismo sitio. Y el surgimiento continuo y la simultánea solución de esta contradicción es precisamente lo que constituye el movimiento (...) Ya hemos visto que la vida consiste precisamente, ante todo, en que un ser sea al mismo tiempo, en el mismo instante, el que es y otro. La vida no es, pues, a su vez, más que una contradicción albergada en las cosas y en los fenómenos y que se origina y soluciona incesantemente; al cesar la contradicción, cesa la vida y sobrevive la muerte.”<sup>5</sup>

Vemos aquí entonces el gran descubrimiento de Hegel, a través del cual demostró la superioridad explicativa de la dialéctica frente a toda la metafísica anterior. Sin embargo Hegel era idealista, para él la dialéctica de los objetos, de la naturaleza toda (inclusive el hombre) no es más que el objetivarse de la Idea, del Saber Absoluto. La filosofía hegeliana es una filosofía del devenir que hace de la contradicción la fuente de todo movimiento y de toda vida. Pero el devenir para Hegel no va a ser sólo una evolución en el tiempo, sino también y principalmente un desenvolvimiento intemporal.<sup>6</sup>

En la *Fenomenología del espíritu* como “ciencia de la experiencia de la conciencia”,<sup>7</sup> Hegel desarrolla la historia del espíritu humano como un proceso en el cual la conciencia se eleva de las formas más rudimentarias del conocimiento sensible hasta el conocimiento de lo Absoluto. Este es el momento en que la conciencia es consciente de su saber, de una representación, no de un objeto sino sólo de su saber de aquel. El objeto “deja

de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es *en sí* solamente *para ella*, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es *el ser para ella de este en sí* y, por tanto, que esto es la esencia o su objeto”. De esta manera el mundo no es más que conciencia de ese mundo, la conciencia se pone como objeto y de esta manera sujeto y objeto de identificar, “el Espíritu cobra plena conciencia de que todo es Espíritu, de que la historia real no es sino una historia espiritual, o de que todo objeto es sujeto”.<sup>8</sup> La totalidad y el sujeto que conoce esa totalidad es el Espíritu, ese saber Absoluto, que si bien en la *Fenomenología* es el resultado al que se llega luego de un largo recorrido histórico a través de las distintas figuras de la conciencia, el cual no es más que el proceso de autoconocimiento del Espíritu, en la *Lógica* lo Absoluto es el comienzo, la Razón pura, sin ninguna determinación, abstracta e intemporal, que ya opera de manera dialéctica antes que cualquier particular.<sup>9</sup>

Como no podía ser de otra manera para Hegel comprender al hombre es comprender el movimiento del Espíritu. El mundo del hombre, la historia de la conciencia humana y de sus relaciones con el mundo real, se convierte en la historia del Espíritu. Por ello, las actividades humana, incluyendo su actividad práctica material, no serán sino actividades espirituales y, como tales se integran a la historia espiritual de lo Absoluto.

### **La alienación y el trabajo en Hegel**

La alienación en Hegel no es otra cosa que alienación del Espíritu, el cual sale de sí, deviene naturaleza para luego reconciliarse en la autoconciencia —el Saber Absoluto—, es decir, en la conciencia de que el mundo todo no es más que este ponerse del Espíritu como naturaleza. Hegel va a destacar este momento de la autoconciencia, del saber de sí mismo y de que lo Absoluto solo cobra conciencia plena de sí mismo en y por medio de la conciencia humana, pero va a señalar que “la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia”.<sup>10</sup> La singularidad no puede rebasarse mientras el deseo (la apetencia) sea exclusivamente de una cosa; es preciso que la conciencia sea reconocida por otras conciencias, es decir, que ella misma se convierta en objeto de otro deseo. La autoconciencia sólo es en cuanto se la reconoce. Un hombre, sólo satisface su deseo humano cuando otro hombre le reconoce un valor humano.<sup>11</sup>

Vemos entonces como Hegel retoma la idea aristotélica de que el hombre es un ser social por naturaleza, de que el individuo no se basta a sí mismo y de que sólo es individuo humano socialmente. A partir de aquí comienza la lucha entre los distintos individuos (autoconciencias) por ser reconocidos y este deseo de reconocimiento lleva a una lucha a muerte. Es en este estadio del movimiento del espíritu que se ubica la famosa *dialéctica del amo y del esclavo*, en donde, para afirmarse, las conciencias de sí se oponen en esta lucha a muerte, que solo se interrumpe cuando uno de los adversarios consiente en reconocer al otro sin ser reconocido por él. Se somete, se convierte en esclavo porque prefiere la vida a la libertad, mientras que el que deviene su amo no teme a la muerte<sup>12</sup> y arriesgando su vida alcanza algo verdaderamente humano: su reconocimiento. Pero en tanto que el amo olvida su papel de hombre y se envilece en el goce, el esclavo se va liberar por medio del trabajo. Si bien el trabajo es servidumbre, dependencia respecto del señor, esta dependencia entraña —como actividad práctica real— la transformación de la naturaleza y la creación de un producto. Con el trabajo lo subjetivo se hace objetivo creando así un mundo propio. El producto del trabajo ya no es un *en sí*

sino un *para sí*. El esclavo, el trabajador, puede reconocerse en el producto que ha creado y de esta manera, transformando la naturaleza reconoce su propia naturaleza. Este reconocimiento de sí en sus productos, es conciencia de sí como ser humano. El esclavo se libera de su propia naturaleza al liberarse, mediante el trabajo, de la naturaleza exterior, mientras que el señor, por no crear, por no transformar las cosas, no se transforma a sí mismo y no se eleva, por tanto, como ser humano. El esclavo se eleva como tal y cobra conciencia de su libertad en el proceso de trabajo.<sup>13</sup>

De esta manera, con el trabajo, se espiritualiza la naturaleza y se supera la alienación porque aquello que negaba y enfrentaba al espíritu, la naturaleza, es negado mediante la espiritualización de ésta que produce el trabajo, es la negación de la negación; al reconocerse en su trabajo el hombre no hace más que asegurar el desarrollo del Espíritu, como señalaba Marx, para Hegel, el trabajo es, en definitiva, trabajo espiritual, actividad por la cual el Espíritu mediante el hombre, se reconoce en las cosas mismas.

### **Crítica a la metafísica hegeliana: Feuerbach y Marx y lo propiamente humano**

En la crítica, tanto Feuerbach como Marx van a señalar que el problema y la contradicción en Hegel fue haber concebido todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu del hombre como un proceso en desarrollo (dialéctico) pero que, sin embargo no es más que la suma que compone el desarrollo del Espíritu, es decir, del Saber Absoluto. De esta manera Hegel, con lo Absoluto e intemporal se queda a mitad de camino, no logra superar la crítica que él mismo había llevado adelante de toda la metafísica anterior porque hay algo que permanece inmutable, que está siempre. Con la "Idea" hay un restablecimiento de la religión y de la teología, nos va decir Marx, en los *Manuscritos*<sup>14</sup>, tomando la crítica de Feuerbach. De lo que se trata ahora es de "ir de la tierra al cielo y no del cielo a la tierra", ya que las leyes fundamentales del pensamiento dialéctico son incompatibles con la idea de un sistema universal y definitivo. La dialéctica al partir del movimiento tiene que partir, necesariamente del mundo material. Hegel sólo pensó a los objetos como predicados del pensamiento que se piensa a sí mismo. La verdadera relación del pensar con el ser, con los objetos realmente existentes, es únicamente ésta: el ser es sujeto y el pensar predicado. El pensar proviene del ser pero no el ser del pensar. No tenemos más que convertir al predicado en sujeto y a este sujeto en objeto y predicado –por tanto, con sólo invertir la filosofía especulativa tenemos la verdad sin velos, pura y desnuda. Es decir, para conocer al hombre hay que partir del hombre mismo, no de un Espíritu Absoluto eternamente existente quien sabe donde. Dice Feuerbach:

"La nueva Filosofía se basa no en la divinidad de la razón, es decir, en la verdad de la razón sola para sí, sino en la divinidad del hombre, es decir, en la verdad del hombre total. Por eso, si la antigua filosofía decía: sólo lo racional es lo verdadero y real, la nueva filosofía dice en cambio: sólo lo humano es lo verdadero y real, pues sólo lo humano es lo racional: *el hombre es la medida de la razón* (...) verdad, realidad y sensibilidad son términos idénticos. Solo un ser sensible es un ser verdadero, un ser real."<sup>15</sup>

Para Feuerbach la naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también,

de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser.<sup>16</sup> De esta manera queda clara la idea de que sólo si se arranca del hombre, que es a la vez naturaleza y pensamiento, naturaleza que piensa, sensibilidad y razón, cabe hablar con sentido de la unidad del pensar y el ser, es decir, comprender al hombre como tal.

Como venimos señalando, ambos autores llevan adelante una ruptura con el idealismo hegeliano, ahora bien, es Marx quien va a tomar con mayor entusiasmo la crítica materialista de Feuerbach para luego desarrollarla y llevarla hasta el final, ya que, como veremos, si bien ambos coinciden en desterrar toda posibilidad de concebir a la naturaleza como una mera enajenación del Espíritu, Feuerbach se aleja de su postura materialista cuando se trata de ir desentrañando la esencia humana misma.

Para Feuerbach la naturaleza humana, implicada en la expresión de ser genérico, se encuentra a partir de una tarea espiritual, una empresa de pensamiento y amor. Una vez que se haya desenmascarado la Religión y evidenciado que Dios no es otra cosa que la hipóstasis del género humano, el amor de Dios debe transformarse en amor del hombre y los individuos, fundidos en el amor, realizarán inmediatamente aquí en la tierra, a través del espacio y del tiempo, los predicados infinitos de la esencia humana. La nueva Filosofía es la disolución completa absoluta, no contradictoria, de la teología en la antropología, porque ella es no como la vieja filosofía la disolución de ella en la razón sino también en el corazón, en una palabra, es la esencia total y real del hombre.<sup>17</sup> Por lo tanto la infinitud del hombre es nota de una esencia inmutable que sólo imaginariamente ha tenido conciencia de sí y que solo de esta conciencia necesita para manifestarse sin velos.<sup>18</sup> Para él, lo primordial no es que las relaciones puramente humanas existan, sino que se las considere como la nueva, la verdadera religión. Solo cobran plena legitimidad cuando ostentan el sello religioso. De esta manera Feuerbach no pretende, en modo alguno, acabar con la religión; lo que él quiere es perfeccionarla. En relación a los períodos de la humanidad va a decir que “sólo se distinguen unos de otros por los cambios religiosos. Un movimiento histórico únicamente adquiere profundidad cuando va dirigido al corazón del hombre. El corazón no es una forma de la religión, como si ésta se albergase también en él; es la esencia de la religión”<sup>19</sup>.

Es entonces, a partir de aquí, que Marx comienza a tomar distancia del pensamiento feuerbachiano, planteando que éste recae en el misticismo al tratar la problemática de la naturaleza humana. “En la medida en que Feuerbach es materialista no aparece en él la Historia y en la medida en que toma en consideración la Historia no es materialista”. Es decir, cuando se refiere a la naturaleza humana, al hombre como parte de la naturaleza, opera con una idea de hombre que se mantiene idéntica a sí misma a través de los tiempos y los lugares; cuando, por el contrario, toma en cuenta la diversidad, la explica en función de variaciones en las ideas religiosas, haciendo caso omiso de las transformaciones materiales que el mundo ha sufrido por obra del hombre y que, a la vez, han transformado al hombre mismo. Su materialismo es plenamente pasivo; la esencia humana aparece como una abstracción inmanente en cada individuo y olvida que el hombre, como parte de la naturaleza, crea continuamente a la naturaleza y se crea a sí mismo.<sup>20</sup>

Para Feuerbach el verdadero ser es el ser que piensa, ama, quiere.<sup>21</sup> Sin embargo, dice Engels, para realizar esto, el hombre tiene que ponerse en

relación con el mundo exterior, encontrar los medios para satisfacer sus anhelos: alimento, un individuo del otro sexo, libros, conversación, debates, una actividad, objetos que consumir y que elaborar. La moral feuerbachiana da por supuesto que todo hombre dispone de estos medios y objetos de satisfacción, o bien le da consejos excelentes, pero inaplicables para quienes carezcan de aquellos recursos.<sup>22</sup> Porque no se trata de que el hombre sea “en sí” un ser genérico no llegado aún al “para sí”, de que padezca simplemente una inconciencia de la universalidad esencial que le caracteriza y que desde siempre ha sido suya, de manera que le baste una toma de conciencia para gozarla en su plenitud. El hombre es potencialmente un ser genérico, universal, pero, forzado a vivir en el mundo y no puede llegar al ser “para sí” sino a través de un largo proceso que los buenos deseos y las claras ideas no pueden por sí mismos suprimir.

De esta manera, para Marx, una investigación científica de la naturaleza humana y de su actividad no puede sino partir del análisis de la reproducción material de esa naturaleza,. Para investigar cómo es el hombre, hay que ver cómo se produce a sí mismo en un sentido biológico y material. Se produce a sí mismo mediante la unión carnal. Y se produce como especie, más allá del ámbito puramente biológico, reproduciendo y acumulando los elementos de una vida material determinada. Marx dice en *La ideología alemana*:

“Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica.”<sup>23</sup>

El hombre es lo que el mundo de los hombres construye y exterioriza. En la exteriorización de su ser el hombre produce un mundo determinado. Y comprender como produce socialmente ese mundo es comprender al hombre. No hay nada fuera de eso. Es decir, no hay nada que no pueda ser explicado a partir de la materialidad. No se trata de un enfoque “económico” de lo humano, parcial y fragmentario. Al contrario, es un abordaje en plenitud, abarcativo y total del hombre como tal.<sup>24</sup> El hombre real, como ser genérico, es lo que la sociedad concreta hace de él, por lo tanto para conocer al hombre de nuestro tiempo es necesario conocer el funcionamiento y el modo de producción y reproducción de la sociedad presente. Es esto mismo lo que Marx va a analizar en los *Manuscritos* y es en la Economía Política, la ciencia de la producción y de la distribución (de la riqueza y de la miseria), donde encontrará, por un lado, la clave de la enajenación, física y espiritual del hombre contemporáneo, y por otro, la de su realización plena como ser genérico.

### **El trabajo como actividad vital**

Si hay algo, nos va a decir Marx, que hay que reconocerle a la Economía Política, es el hecho de haber descubierto el enorme papel que cumple el trabajo en la producción de las riquezas humanas. De ahí justamente el nombre del libro de Adam Smith, *De la riqueza de la naciones*, de 1776. El pensamiento humano tuvo que evolucionar para concebir la riqueza como el resultado de la actividad del propio hombre, y no como algo externo a él. Por eso, dándole la razón a Engels, en los *Manuscritos económico-filosóficos* Marx



dice que es acertado plantear que Adam Smith es el Lutero de la economía. Porque Martín Lutero y la Reforma transformaron la religión en algo más terrenal, en algo más vinculado a la subjetividad del hombre, así como Adam Smith transformó la propiedad en una construcción subjetiva, en el resultado del trabajo del propio hombre.

El carácter sustantivo, antropológico, natural, del trabajo queda muy claro para Marx, en la relación del hombre con la naturaleza mediante la actividad del trabajo; concibiéndolo, entonces, como un rasgo específico de la especie humana. Dice:

“Pues, en primer término, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio par la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. La vida productiva es, sin embargo, la vida genérica. Es la vida que crea vida. En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. La vida misma aparece sólo como medio de vida.

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello, es él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser consciente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque es un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre (...) Por eso precisamente es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa. Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues éste se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él”<sup>25</sup>

De la misma manera que en Hegel, aquí el aspecto positivo del trabajo es evidente, porque al formar cosas, forma y forja al hombre mismo. Pero a diferencia de Hegel esta dimensión natural y antropológica del trabajo en Marx, no implica una visión ahistórica o esencialista-metafísica, y no sólo porque el trabajo no sea una mera actividad del Espíritu, sino porque Marx parte de la evidencia natural de *que todo ser vivo para sobrevivir depende de un intercambio determinado con la naturaleza de la cual él mismo proviene*. Y el trabajo fue la forma que adoptó ese intercambio en el hombre y en ese sentido es un rasgo esencial, específico de la actividad humana y que lo diferencia del resto de la naturaleza.

El trabajo (dejando de lado todo sello particular que haya podido imprimirle tal o cual fase del progreso económico de la sociedad) es, ante todo, un acto que tiene lugar entre el hombre y la naturaleza. Al trabajar, el hombre desempeña frente a la naturaleza el papel de un poder natural, pone en acción las fuerzas de que está dotado su cuerpo, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de asimilar las materias dándoles una forma útil para su vida. Al mismo tiempo que, mediante este proceso, actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma también su propia naturaleza desarrollando las propias facultades que en ella dormitan. En definitiva, cuando el hombre trabaja para reducir la naturaleza a alimento, vestimenta, etc, está humanizando la naturaleza, no sólo

porque la adecúa para la satisfacción de necesidades propias, sino porque esas necesidades, además de ser concretamente individuales, son específicamente humanas, y porque la acción que lleva a cabo se efectúa o puede ser efectuada mediante el concurso de una pluralidad de individuos. La colaboración libre conforme a un propósito de acción es un rasgo distintivo del hombre, pues las formas puramente animales de actividad colectiva (hormigas, abejas, etc.) son resultado de la necesidad instintiva.<sup>26</sup> De este modo vemos que para Marx es el trabajo como *actividad vital conciente* lo que hace del hombre un ser genérico. El trabajo del hombre reposa en su carácter único a partir de la posibilidad de pensamiento conceptual, de la capacidad de abstracción y de representación simbólica. Su origen es la naturaleza única del cerebro humano. De este modo el trabajo como acción a propósito, guiada por la inteligencia, es el producto especial de la humanidad. Trabajo que trasciende la mera actividad instintiva. Como señala Harry Braverman (*Trabajo y capital monopolista*, México, 1987)<sup>27</sup>, a partir de esta característica de la biología humana el trabajo del hombre puede emanciparse de la exigencia instintiva de las acciones dirigidas a la supervivencia propia de cualquier otro animal. No se trata de que a partir de sus aptitudes cerebrales el hombre aprenda a resolver ciertos problemas que presenta la inadaptación de ciertos recursos de la naturaleza para su utilización o consumo; esto también lo pueden concretar otras especies. El quid de la cuestión es que con el desarrollo de la capacidad de representación, del lenguaje y de la comunicación por medio de los signos que le corresponden, el hombre puede transmitir y delegar la ejecución de un trabajo: La unidad de concepción y ejecución puede ser disuelta. La concepción precede y rige la ejecución, pero la idea concebida por alguien puede ser ejecutada por otra persona. La fuerza rectora del trabajo sigue siendo la conciencia humana pero la unidad entre dos puede ser rota en el individuo y restablecida en el grupo, el taller, la comunidad, la sociedad como un todo.<sup>28</sup>

#### .... y el trabajo como negación de la naturaleza humana

Ahora bien, de esta definición general de trabajo que vimos anteriormente, se va a desprender una primera gran contradicción. Si el trabajo es esta potencia, ¿por qué trabajar es tan penoso y miserable en la sociedad moderna?. De este punto es de donde parte Marx en los *Manuscritos* para desentrañar el problema de la alineación humana. En decir, no parte de la filosofía, en un sentido especulativo, sino de un hecho económico contemporáneo. Dice:

“Nosotros partimos del hecho económico actual. El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancía produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajador pone su vida en el objeto y su vida no le pertenece ya a él mismo sino al objeto. Pero la vida que le ha dado al objeto se le opone como un fuerza ajena y hostil (...) La enajenación del trabajo consiste en que el trabajador no se realiza en su trabajo sino que se niega, experimenta una sensación de malestar más que de bienestar, no desarrolla libremente sus energías mentales y físicas sino que se encuentra físicamente exhausto y mentalmente abatido. Su trabajo no es voluntario sino impuesto. Es un trabajo forzado. Su carácter enajenado se muestra en el hecho de que tan pronto como no hay una obligación física o de

otra especie, es evitado como la plaga. El trabajo en que el hombre se enajena es un trabajo que implica sacrificio y mortificación”<sup>29</sup>

Podemos ver que la alineación del trabajador consiste en que aquello que produce con su trabajo, con su actividad vital, no le pertenece, se produce algo que no es propio, que es de otro. Es decir, cuando el trabajo debiera ser una actividad vital, conciente, que nos realiza con los otros, en la economía moderna (capitalista) termina siendo lo opuesto. A diferencia del planteamiento hegeliano el trabajador ni siquiera se reconoce en el producto de su trabajo, nunca llega a ser un *para sí*, porque lo producido le es ajeno. Cómo señalamos anteriormente para Hegel el trabajador se reconoce en los productos que ha creado y en este proceso cobra conciencia de su libertad, pero aquí está el problema porque, al ser la libertad sólo un acto de conciencia, y no realización concreta de ésta, la toma de conciencia sólo puede ser, en el mejor de los casos, la de su enajenación y no la de su realización. En este sentido Sánchez Vázquez va a señalar que Hegel –en su concepción del trabajo en la *Fenomenología*- presenta las cosas como si el trabajador en las condiciones propias de un régimen de explotación pudiera elevarse a la conciencia de su libertad, sin cobrar conciencia de su enajenación. En la elevación del trabajador a la conciencia de su libertad, Hegel subraya el papel del trabajo, de la actividad práctica, pero ignora el de la praxis social, el de la lucha contra la opresión misma. La liberación para él es sólo asunto de conciencia; no viene impuesta por la lucha real, efectiva. La lucha cuenta sólo para el dominio del señor y la sumisión del esclavo. La lucha no libera; sólo libera el trabajo, pero, además sólo espiritualmente,<sup>30</sup> aunque en realidad, cómo señala Marx, esto tampoco es así si tenemos en cuenta que lo producido no le pertenece al trabajador. Vemos aquí toda la realidad de la concepción materialista de la historia de que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general; que no es la conciencia la que determina el ser del hombre sino su ser social el que determina su conciencia”<sup>31</sup>

Por lo tanto, si el producto del trabajo le es ajeno al productor mismo, la pregunta que enseguida surge es ¿a quien pertenece entonces?:

“Si el producto del trabajo no pertenece, al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto solo es posible porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro. Ni los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres. Si el trabajador se relaciona con el producto de su trabajo, como un objeto poderoso, hostil, extraño, se está relacionando con él de forma que otro hombre independientemente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto (...) Así, pues, la relación del trabajador con el trabajo engendra la relación de éste con el capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo. La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”<sup>32</sup>

Esta no es más que la clave del funcionamiento de la sociedad capitalista contemporánea, donde las relaciones de producción van a estar compuestas, por un lado, por un sector mayoritario de la sociedad que no posee ningún otro elemento para producir que su propia capacidad de trabajar, y por el otro, por un sector minoritario que monopoliza la propiedad privada de los medios de

producción. El individuo que pertenece a la clase de los que no tienen otra cosa que su capacidad para trabajar es el obrero moderno, quién vende en el mercado su fuerza de trabajo al propietario de los medios de producción o capitalista. Es en esta relación social donde surge el capital va a decir Marx en *Trabajo asalariado y capital*.<sup>33</sup>

En la sociedad moderna la mano de obra también se convierte en mercancía y lo que vende el trabajador es su capacidad de trabajar, no vende el resultado final de su trabajo, sino su fuerza de trabajo. Esto es un salto en la comprensión de la sociedad capitalista y tiene que ver con la distinción entre *trabajo y fuerza de trabajo*. Marx, a diferencia de los clásicos que entendían que lo que se vendía era el trabajo, es quién va a hacer esta distinción. Es decir, lo que venden los obreros no es trabajo sino su fuerza de trabajo en un tiempo determinado. Esta mercancía, la fuerza de trabajo, es la única que posee el obrero y es una mercancía muy peculiar porque es indisociable de sí mismo, de su cuerpo.

Entonces, el capitalista lo que paga al obrero no es el producto finalmente elaborado por el obrero, sino, que le paga por su capacidad de trabajar. Es decir, el tiempo *socialmente necesario* para poder reproducir esa fuerza de trabajo, para que el obrero esté en condiciones de volver al otro día a producir. Y el tiempo necesario son los alimentos, la vestimenta, el alquiler, el viático. Los medios necesarios para poder producir y reproducir constantemente esa fuerza de trabajo.

Este es el planteo novedoso de Marx, y que va a revelar el origen de la ganancia de los capitalistas y de la explotación del trabajo, y es que esta mercancía tiene la peculiaridad de poner en marcha una mayor cantidad de valores, que son los resultados del trabajo, que los necesarios para su propia reproducción.. Por ejemplo:

	<b>Inversión</b>	<b>Final</b>
<b>Materia prima</b>	<b>2hs</b>	<b>2hs</b>
<b>Maquinaria</b>	<b>1hs</b>	<b>1hs</b>
<b>Mano de obra</b>	<b>2hs</b>	<b>4hs</b>
<b>Total</b>	<b>5hs</b>	<b>7hs</b>

Acá vemos que el capitalista invierte dos horas en materias primas, una en maquinaria y dos en mano de obra, es decir paga lo que cuesta reproducir estas mercancías, y al final del proceso de producción tenemos que tanto la materia prima como la maquinaria han trasladado su valor al producto final, pero la mano de obra ha trasladado un mayor valor en cantidad de horas de trabajo, es decir, un mayor valor de lo que cuesta su propia reproducción. El capitalista tiene un valor final de siete horas cuando al inicio tenía cinco, y entonces aquí se descubre el enigma: el obrero trabaja más tiempo del necesario para su propia reproducción. De esta manera el enigma está, no en el proceso de circulación sino en el proceso de producción. No está en el proceso de intercambio sino que está anteriormente, en la propia relación social peculiar que se establece en la sociedad actual. Esta diferencia, entre el valor final del producto del trabajo y el costo de reproducción de la fuerza de

trabajo, es lo que Marx va a llamar *plusvalía*, y no es otra cosa que la ganancia del capitalista.

Es entonces el trabajo alienado, la explotación del obrero, la confiscación de su trabajo, el motor de la sociedad capitalista. Y el obrero tiene que vender su capacidad de trabajar sino se muere de hambre. Más aún, el trabajador moderno es formalmente libre, no es un esclavo, sin embargo en algún aspecto su situación es peor. Porque antes el esclavo por lo menos tenía garantizado su sustento, en cambio, el obrero ni siquiera tiene garantizado esto porque sino consigue trabajo no come. El obrero moderno es descartable y si bien no es esclavo de ningún capitalista particular es esclavo de la clase capitalista en su conjunto. Podrá elegir para que capitalista trabajar pero tiene que elegir entre uno u otro, es dependiente de la clase capitalista.

Y por supuesto, aunque la enajenación arranque del comportamiento económico del hombre, no es tampoco un fenómeno exclusivamente económico en el sentido estrecho de la palabra que atañe sólo a la producción. Todas las relaciones que mantiene el hombre enajenado de sí mismo son forzosamente relaciones enajenadas. Pero la consecuencia fundamental es que el hecho económico contemporáneo implica que, trabajando de una manera alienada, el hombre termina negando el carácter específico del trabajo humano como especie. El hombre se aliena de los otros hombres y termina siendo un animal y no un sujeto colectivo que crea el mundo material de su propia vida. Cuando Marx afirma esto, su afirmación filosófica, no es la mera especulación del pensamiento, es la realidad concreta y material del mundo contemporáneo. Hoy conviven el hambre y la abundancia de alimentos que lo satisfacen, pero los productos que satisfacen el hambre aparecen como extraños, y por lo tanto hostiles a la masa de hambrientos.

### **La emancipación de los trabajadores como negación de la negación**

Como venimos señalando, el análisis de la producción y reproducción concreta de la vida de los hombres lleva a Marx a afirmar que el modo de producción de la vida material y la forma en que los hombres se relacionan para ello es lo que va a condicionar el proceso de la vida social, política e intelectual en general. El modo de producción va a estar condicionado por determinadas relaciones de producción (en el caso de la sociedad moderna vimos que son las relaciones capitalistas) las cuales, a la vez, corresponden a una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Esta relación entre las fuerzas productivas materiales y las relaciones de producción imperantes es lo que va a condicionar todo el desenvolvimiento del modo de producción. Ahora bien, en este análisis Marx va a llegar a la conclusión de que:

“Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social.”<sup>34</sup>

Esta contradicción se va a reflejar en la creciente miseria de las masas de trabajadores y en las cada vez más graves crisis cíclicas en que cae el capital, y que hacen que las clases gobernantes ya no puedan seguir gobernando como lo venían haciendo hasta el momento y que, por otro lado, las masas

tampoco quieran seguir viviendo como lo están haciendo. Ya a mediados del siglo XIX Marx ve que la opulencia de unos pocos se convertía en la miseria de muchos y que esto, a diferencia de lo que pensaban los llamado “socialistas utópicos”, no tenía que ver con una cuestión moral, sino, que es el resultado del desenvolvimiento de las propias leyes de del modo de producción capitalista, que llevan a su agotamiento y a desatar un enfrentamiento cada vez más intenso entre las fuerzas productivas crecientes y las relaciones de producción en descomposición. Este enfrentamiento es el que conduce a la revolución social, la “partera de la historia”, va a decir Marx., la fuerza que anuncia el comienzo de una nueva sociedad, de nuevas relaciones sociales de producción, y el ocaso de las existentes hasta el momento.

La opresión y la miseria cada vez más insoportable impulsa a los trabajadores a luchar contra los capitalistas; es el propio movimiento del capital el que lleva al proletariado, sino quiere perecer, a cuestionar el imperio de la propiedad privada. Pero para los trabajadores no sólo es imprescindible esta lucha, que en definitiva es la lucha por la subsistencia diaria, sino, la toma de conciencia de que toda superación de esta alineación, toda reconciliación del hombre con su actividad vital, no puede sino implicar otra forma de organización social del trabajo. La posibilidad del hombre de poder desplegar todas sus potencialidades y realizarse como ser genérico está vinculada a las posibilidades de emanciparse del trabajo alienado. Tiene que negar el trabajo alienado para recomponerse como ser humano. Para esto, la tarea práctica-revolucionaria que se le plantea a los trabajadores, como solución a su extrañamiento, es apropiarse de las condiciones que hacen a su propio trabajo, es decir: *expropiar a los expropiadores*. En términos hegeliano esto sería la negación de la negación, donde el trabajador se recompone en su actividad vital porque el producto de su trabajo, su subjetividad objetivada, ahora le pertenece.

La revolución obrera consiste en apropiarse de los grandes medios de producción que ha desarrollado el capitalismo, colectivizando así la propiedad de éstos y eliminando en consecuencia, la apropiación de la riqueza por parte de una minoría. Este salto cualitativo en el modo de producción y apropiación de las riquezas materiales es lo que va a permitir el nuevo desenvolvimiento socialista de la sociedad, que solo va a poder ser llevado a cabo con la toma del poder político por parte de los trabajadores (la dictadura del proletariado).

Pero en esta acción revolucionaria, y aquí está la clave de toda la cuestión, no sólo se plantea la emancipación de los trabajadores como clase, dice Marx:

“De la relación del trabajo enajenado con la propiedad privada se sigue, además, que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada, etc., de la servidumbre, se expresa en la forma política de la emancipación de los trabajadores, no como si se tratase sólo de la emancipación de éstos, sino porque su emancipación entraña la emancipación humana en general; y esto es así porque toda la servidumbre humana está encerrada en la relación del trabajador con la producción.”<sup>35</sup>

Es así que la revolución proletaria. se manifiesta como un acto de humanidad. No se trata de una revolución más, porque lo que está en juego no es la obtención de un beneficio particular sobre la base de la explotación del otro, sino la emancipación del hombre en general. La emancipación de los trabajadores es la reconciliación del hombre con su actividad creadora y su afirmación como ser genérico.

**BIBLIOGRAFIA**

- Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI editores.
- Athanase Joja, *La lógica dialéctica y las ciencias*, edit. Juárez Editor S. A., Bs. As., 1969
- Federico Engels, *Anti-Dühring*, edit. Cartago, Bs. As., 1973.
- G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, ed. Solar.
- G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México-Bs.As., 1966.
- Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Prologo, edit. Anteo, Bs. As.
- Karl Marx, *El capital (1864-1877)*, México, Siglo Veintiuno, 1977.
- Karl Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.
- Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, edit. Altaya, Barcelona, 1993.
- Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, edit. Trotta, Madrid, 1998.
- Ludwig Feuerbach, *Principios de la Filosofía del futuro*, Escritos escogidos, U.C.V., Caracas, 1964.
- Marx y Engels, *Obras escogidas*, edit. Progreso, Moscú, 1955.
- Marx y Engels, *La ideología alemana*, edit. Nuestra América, Bs. As., 2004.
- Pablo Rieznik, *Las formas del trabajo y la historia. Una introducción al estudio de la economía política*, edit. Biblos, 2º ed, Bs. As., 2004.
- René Serreau, *Hegel y el Hegelianismo*, edit. Eudeba, Bs. As., 1964.

<sup>1</sup> Karl Marx, *El capital (1864-1877)*, México, Siglo Veintiuno, 1977, cap. VII.

<sup>2</sup> Karl Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Primer manuscrito, pp. 117, edit. Altaya, Barcelona, 1993.

<sup>3</sup> León Trotsky, *En defensa del marxismo*, pp 25-29, edit El Yunque, 2º ed, Bs. As., 1975.

<sup>4</sup> Ibidem, , pp 25-29

<sup>5</sup> F. Engels, *Anti-Dühring*, Filosofía, pp. 100-101, edit. Cartago, Bs. As., 1973.

<sup>6</sup> René Serreau, *Hegel y el Hegelianismo*, Introducción, pp. 19, edit. Eudeba, Bs. As., 1964.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 58, FCE, México-Bs.As., 1966.

<sup>8</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Cap. 1, pp.86, Siglo XXI editores.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Libro I, cap. I.

<sup>10</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit, pp. 112.

<sup>11</sup> Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, op. cit, cap. 1, pp.86-87.

<sup>12</sup> Véase René Serreau, *Hegel y el Hegelianismo*, op. cit., cap. VI, pp. 93.

<sup>13</sup> Véase Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, op. cit, cap. 1, pp. 88.

<sup>14</sup> Véase K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Tercer manuscrito, pp. 188-189, edit. Altaya, Barcelona, 1993.

<sup>15</sup> Ludwig Feuerbach, *Principios de la Filosofía del futuro*, párrafos 50 y 51, en Escritos escogidos, U.C.V., Caracas, 1964.

<sup>16</sup> F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Marx y Engels, *Obras escogidas*, Tomo II, pp. 363-364, edit. Progreso, Moscú, 1955

<sup>17</sup> Ludwig Feuerbach, *Principios de la Filosofía del futuro*, párrafo 52.

<sup>18</sup> Véase K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Introducción de F. Rubio Llorente, pp. 35.

<sup>19</sup> Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pp. 376.

- 
- <sup>20</sup> Véase K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, Introducción de F. Rubio Llorente, pp. 35-36.
- <sup>21</sup> Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, cap. 1, pp 55, edit. Trotta, Madrid, 1998
- <sup>22</sup> Véase F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, pp. 381.
- <sup>23</sup> Marx y Engels, *La ideología alemana*, cap. I, pp. 11, edit. Nuestra América, Bs. As., 2004.
- <sup>24</sup> Véase Pablo Rieznic, *Las formas del trabajo y la historia. Una introducción al estudio de la economía política*, cap. I, pp43, edit. Biblos, 2º ed, Bs. As., 2004.
- <sup>25</sup> Véase K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, pp. 115-116
- <sup>26</sup> Ibidem, Introducción de F. Rubio Llorente, pp. 37.
- <sup>27</sup> Véase Pablo Rieznic, *Las formas del trabajo y la historia. Una introducción al estudio de la economía política*, Introducción, pp 21-22.
- <sup>28</sup> Ibidem.
- <sup>29</sup> Véase K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, pp 109-113.
- <sup>30</sup> Véase Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, op. cit, cap. 1, pp. 90-91.
- <sup>31</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Prologo, edit. Anteo, BS. As.
- <sup>32</sup> Véase K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, pp. 119-120.
- <sup>33</sup> Véase Pablo Rieznic, *Las formas del trabajo y la historia. Una introducción al estudio de la economía política*, cap. 4, pp. 72
- <sup>34</sup> Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Prologo, pp 5-11, edit. Anteo, BS. As.
- <sup>35</sup> Véase K. Marx, *Manuscritos: economía y filosofía*, pp. 121.