

LA DIALÉCTICA MARXISTA Y EL HUMANISMO DE LA PRAXIS

THE MARXIST DIALECTIC AND THE HUMANISM OF PRAXIS

Franz Hinkelammert
fjhinkelammert@gmail.com
Investigador independiente

Recibido: 23 de agosto de 2018 • Aceptado: 30 agosto de 2018 • Publicado: 9 de octubre 2018

Resumen

En el presente artículo, el autor se ocupa de mostrar aspectos del pensamiento de Marx, partiendo de sus propios escritos, para subrayar su racionalidad de la acción económica y política, contraria a la racionalidad del mercado. Con ella, Marx reivindica la humanidad del ser humano como criterio central para el propio ser humano. Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano es, según Marx, un imperativo categórico. Marx busca lo que el autor llama un *humanismo de la praxis*, que parece ser el núcleo de su dialéctica trascendental, y no simplemente dialéctica hegeliana. Esto resulta muy pertinente hoy, considera el autor, ya que el neoliberalismo ha traído una forma extrema de interpretación del capitalismo, nunca dada en la historia, que implica la extrema abolición de lo humano. El objetivo del autor es aportar a pensar una alternativa para el destructivo capitalismo actual.

Palabras clave: Marx, dialéctica, humanismo de la praxis, Feuerbach, Hegel, Althusser.

Abstract

In the present article, the author shows aspects of Marx's thought, starting from his own writings, to underline his rationality of economic and political action, contrary to the rationality of the market. In it, Marx claims the humanity of human beings as the central criterion for the human being himself. That human beings are the supreme beings for human beings is, according to Marx, a categorical imperative. Marx searches for what the author calls a humanism of praxis, which seems to be the core of his transcendental dialectic, and not simply Hegelian dialectic. This is very pertinent today, the author considers, since neoliberalism has brought an extreme form of capitalism interpretation, never before given in history, which implies the extreme abolition of the human. The aim of the author is to contribute to the thoughts about an alternative to the current destructive capitalism.

Keywords: Marx, dialectic, humanism of the praxis, Feuerbach, Hegel, Althusser.

Hoy es necesario hacernos de nuevo la pregunta, ¿cuál es el punto de partida del pensamiento de Marx? Pero tener que contestarla no se trata de nosotros, sino de saber cómo el mismo Marx, en su tiempo, la responde. Por eso, quiero partir de un punto de vista que el mismo Marx expresa y del cual no se puede decir que sea de un Marx “pre marxista”, o que el Marx que se pronuncia sobre esta cuestión sea pretendidamente todavía el “Marx no maduro”, como muchas veces ha sido argumentado por el mismo Althusser.

De cómo el Marx de 1859 ve al de 1844 y su introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

Marx, en el prólogo a su libro *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, habla sobre sus estudios anteriores. Dice entonces:

Mis estudios profesionales eran los de Jurisprudencia, de la que, sin embargo, sólo me preocupé como disciplina secundaria, al lado de la filosofía y de la historia. En 1842-1843, siendo redactor de la *Rheinische Zeitung*, me vi por vez primera en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial mantenida entre el señor Von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Rheinische Zeitung*, sobre la situación de los campesinos del Mosela, fue lo que me movió a ocuparme por vez primera de cuestiones económicas. Por otra parte, en aquellos tiempos en que el buen deseo de “marchar a la vanguardia” superaba con mucho el conocimiento de la materia, la *Rheinische Zeitung* dejaba traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de aquellas chapucerías, pero confesando al mismo tiempo francamente, en una controversia con la *Allgemeine Augsburgische Zeitung*, que mis estudios hasta entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas.¹

Después, afirma Marx que, a partir de este momento, se ha retirado de la escena pública a su cuarto de estudio, así que añade:

1 Ver, de Marx, K. (1859). *Prólogo a Contribución a la crítica de la economía Política*.

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844.

Aquí, Marx presenta un quiebre en cuanto a su pensamiento anterior a este artículo, al cual contesta en 1844 y presenta en 1859 como el paso básico para todo su pensar posterior. Por eso, tenemos que hacernos la pregunta, ¿a qué se refiere Marx cuando centra su atención en este artículo? No tengo ninguna duda de que se trate del siguiente resultado de su análisis de 1844:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.²

Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano significa que sea también el criterio para lo necesario. Y este criterio Marx lo llama aquí su imperativo categórico. De eso sigue, como consecuencia, que hay que “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Se trata de un criterio de la acción. Marx no describe algunos sentimientos, sino una racionalidad de la acción económica y política, que es contraria a la racionalidad del mercado. Se trata para él de lo humano del ser humano. Entonces, se ve que para Marx la meta es transformar la humanidad del ser humano en el criterio central para sí. El imperativo categórico describe el camino necesario, mientras la meta del trayecto sea que el ser humano se convierta en su ser supremo y, por ello, la “emancipación humana”. Se podría ahora añadir que, en las posiciones de la economía política burguesa, analizadas por Marx, no es el ser humano el ser supremo para él mismo, sino el mercado (y el dinero, al igual que el capital). La cuestión para Marx es qué hacer para que el ser humano sea reconocido y tratado como su propio ser supremo. Es a este problema que ahora Marx se va a dedicar. Él mismo muestra lo que es el centro de este

² Ver, de Marx, K. (1964). La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión (p. 230).

artículo de 1844 en el resumen, por el cual, al final de este, vuelve a indicar lo que es el contenido central. Por eso escribe al final:

Resumamos el resultado. La sola emancipación *práctica* posible de Alemania es la emancipación desde el punto de vista de la *teoría*, que declara que el ser humano es el ser supremo para el ser humano.

Aquí contesta a posiciones francesas. La Revolución francesa declaró a la diosa razón como ser supremo para el ser humano. Marx, sin embargo, pone en contraposición al propio ser humano, como ser supremo para el ser humano. Sobre eso habla Marx en el prólogo de 1859 para su libro ya mencionado, *Contribución a la crítica de la economía Política*, e indica los otros pasos que siguieron al artículo de 1844:

Mis investigaciones desembocaban en el resultado que sigue: Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política..³

Decisiva es la constatación, de parte de Marx, de que la “anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”. Según Marx, la tesis de su artículo de 1844, de que el “ser humano es el ser supremo para el ser humano”, lleva al reconocimiento de que la “anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política”, porque da los criterios concretos de juicio. Ambas tesis se implican mutuamente. Posteriormente, cambia la formulación de aquello que él destaca como centro de su pensamiento. En el *Manifiesto comunista*, habla de una futura asociación, en la cual “el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”. Pero eso no cambia el contenido de la tesis. Decir que “el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos” es lo mismo que decir que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. Por eso, en ambos casos está implicado que “la anatomía de la sociedad civil hay que

3 Marx, K., Prólogo de 1859, *óp. cit.*

buscarla en la economía política”. Marx cambió la formulación solamente para evitar ciertos malentendidos.

El humanismo de la praxis

De esta manera, se ve que para Marx el artículo de 1844 es el fundamento a partir del cual tienen que ser entendidos todos sus estudios y teorías posteriores. Lo dice 15 años después de la publicación de este artículo, luego de haber ya escrito los *Grundrisse* (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858) y el libro *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, en cuyo prólogo explica esta importancia fundamental del artículo de 1844. Dicho con palabras de Althusser, eso que ha desarrollado en su artículo de 1844 es, según Marx, precisamente su quiebre epistemológico, que Althusser ni menciona y que posiblemente ni ha notado. Althusser habla después de un quiebre epistemológico en Marx, que pretendidamente ha ocurrido mucho después y lo lleva a él mismo a declarar artículos como el mencionado de 1844 pre marxista o no marxista. De este modo, Althusser declara un pensamiento de Marx como no marxista, que el mismo Marx, en el prólogo para su libro sobre la crítica de la economía política, del año 1859, presenta como el punto de partida de todas sus teorías posteriores. Según Marx, precisamente ese artículo es el “quiebre epistemológico” que hacía falta en este momento. Althusser tendría que haber discutido precisamente eso, porque Marx, de todas formas, tiene que decidir si este artículo de 1844 realmente es “marxista” o no (si se quiere usar la expresión *marxista* o *no marxista*). Marx llamaba al día, en el cual esperaba el resultado de este pensamiento nuevo, *día alemán de la resurrección*, que será anunciado por el grito del gallo francés. Lo dice en la última frase del artículo de 1844: cuando todas las condiciones internas se realicen, el *día de la resurrección alemana* será anunciado por el *canto resonante del gallo francés*.

Lo que en realidad es importante es el hecho de que Marx vuelva a revivir sus pensamientos fundamentales de 1844 en 1859. Marx sostiene esa posición hasta el final de su vida, aunque cambie frecuentemente el tono de su lenguaje. Lo que Marx dice es que lo desarrollado en este artículo, del año 1844, es el pensamiento fundamental de todo lo que va a ser especificado en su pensamiento posterior. De todas maneras, Marx nunca presenta

posiciones que no sean compatibles con lo que dice en este artículo. Lo que sigue apuntando también en 1859 es que el centro de su pensamiento es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano, de lo que sigue lo que llama en 1844 su “imperativo categórico”. Se trata precisamente de palabras de Marx que, desde hace mucho tiempo, apenas se han escuchado, pero que hoy pueden volver después de que el neoliberalismo ha traído una forma tan extrema de interpretación del capitalismo, como no se había dado nunca en la historia. Es la extrema abolición de lo humano, como lo expresa la señora Angela Merkel en Alemania, cuando dice que la democracia tiene ser conforme al mercado. En forma absoluta se dice, de esta manera, que el ser humano no es el ser supremo para el ser humano, sino lo es el mercado. En esta situación histórica de hoy se puede entender, entonces, que la formulación de Marx, de su pensamiento sobre la sociedad moderna, nos torna de nuevo conscientes: el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Se trata del ser humano, no del mercado, pero tampoco del dinero o del capital. Se trata de este ser humano como ser supremo para sí, que en Marx desemboca en su humanismo de la praxis y que solamente acepta al ser humano como ser supremo para el ser humano, en el grado en el cual desemboca en este humanismo de la praxis.

Sobre algunas tesis de Althusser

En relación con eso, Althusser resulta exactamente lo contrario de Marx. Lo que ha hecho Marx en 1859 suena como si Marx, antes de decirlo, hubiera leído a Althusser, para contestarle. De hecho, podemos suponer que Marx, en su prólogo de 1859, ya sospecha la posibilidad de que se pudiera intentar hacer desaparecer lo que había sostenido en 1844, es decir, que el ser humano es el ser supremo para sí mismo. Según Engels, Marx había dicho, posteriormente, en términos irónicos: “Todo lo que yo sé es que yo no soy marxista”.⁴ Posiblemente, quiere adelantarse a este proceso ya en su prólogo de 1859. Althusser hace presente la opinión contraria, mencionada, que hoy es compartida por muchos. Por esta razón, quisiera analizar algunas tesis de Althusser que pueden indicar las posiciones que él asume y a las cuales me gustaría contestar. Para la selección de estas tesis, me gustaría referirme a

4 Ver, de Engels, F. *Carta a Lafargue*.

una que hizo Marta Harnecker. Ella conoce el pensamiento de Althusser excelentemente, el que ella haría presente en América Latina, después de sus estudios en París, con su interesante libro *Los conceptos elementales del materialismo histórico*.⁵ Ella ha promovido mucho el conocimiento sobre Althusser en América Latina, cuyas posiciones representa personalmente.

Marx y Feuerbach

Marta Harnecker hablaba sobre la relación entre Marx y Feuerbach como la veía Althusser:

Marx en un momento asumió la problemática feuerbachiana. Una lectura crítica cuidadosa de Marx como la que hizo Althusser al editar la traducción francesa de Feuerbach, demuestra que muchos de los párrafos que los marxistas humanistas citaban como propios de Marx, no eran sino copia de párrafos textuales de Feuerbach que Marx escribía para su uso personal... El pensamiento original de Marx sólo surge en un momento de su desarrollo intelectual, cuando rompe con las problemáticas hegelianas y feuerbachianas con las que se había identificado previamente y en las cuales están inmersas sus obras de juventud...

Según Althusser:

Una nueva problemática significa siempre nuevos conceptos, en el caso de Marx: modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, plusvalía, etcétera.⁶

Desgraciadamente, Marta Harnecker no da ejemplos correspondientes para esta afirmación. Por eso yo mismo voy a presentar un ejemplo que, a mi entender, demuestra que esta afirmación está equivocada. Primero, quiero partir del análisis de un texto de Feuerbach. Presento uno en el cual Feuerbach usa determinados conceptos, que posteriormente también Marx emplea. Se trata de lo siguiente:

5 Ver, de Harnecker, M. (1969). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*.

6 Citado según Harnecker, M. *El legado de Louis Althusser al marxismo*.

Si la esencia del ser humano es la esencia suprema del ser humano, entonces, prácticamente la suprema y primera ley tiene que ser el amor del ser humano hacia el ser humano.⁷

En seguida, llama la atención la similitud de esta cita de Feuerbach con la de Marx, ya antes presentada, que también habla del ser supremo para el ser humano. Para hacer más fácil la comparación, voy a repetir la correspondiente cita de Marx:

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.⁸

Ambas citas consisten en una sola frase, que tiene dos partes. La primera habla del ser humano como ser supremo para el ser humano. Prácticamente, esta primera parte está igual en ambas citas. La manera de expresarse, solamente en el caso de Marx, es más directa. Sin embargo, la segunda parte, en las dos citas, es sumamente diferente. Feuerbach dice que la consecuencia de la primera parte es que la primera ley que sigue sea “el amor del ser humano hacia el ser humano”. Marx comparte eso sin problemas, pero, sostiene que la consecuencia es el imperativo categórico de “echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Esta concreción va, muy obviamente, más allá de lo que Feuerbach expresa. Marx habla de una praxis de la acción, de un cambio de la propia relación con el mundo. En cambio, Feuerbach se dirige al mundo de los sentimientos, sin concretizar ninguna acción. El mundo de Feuerbach es como aquel de Schiller, con su himno a la alegría, y la novena sinfonía de Beethoven. Se trata de un mundo muy bello y romántico, que solo, muy indirectamente, puede ser unido con el mundo de la praxis. De por sí no expresa ninguna praxis. Se trata del dibujo de un mundo bello. Marx, en cambio, dice con mucha claridad que quiere ir más allá de eso, hacia un mundo más humano. Por ello define una praxis. En su tesis XI sobre Feuerbach, de 1845, lo dice muy directamente:

7 Ver, de Feuerbach, L. (1956). *Das Wesen des Christentums*. Traducido por el autor.

8 Ver, de Marx, K. (1964). *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. *Crítica de la religión* (p. 230).

Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

Eso es un humanismo de la praxis, el cual Feuerbach no comparte y para Marx significa un punto de partida que va a desarrollar más y que nunca abandonará.

Marx y Hegel

Un prejuicio, como el que se presenta constantemente frente a Feuerbach, aparece igualmente frente al pretendido y, de hecho, muchas veces solamente aparente hegelianismo de Marx. Yo quisiera comentar también eso brevemente. Empiezo de nuevo con un comentario correspondiente de Marta Harnecker. Ella dice, sobre una conversación que como estudiante tuvo von Althusser:

Él ... me recomendó leer directamente a Marx empezando por *El Capital*, y no por sus páginas iniciales sino partiendo por el capítulo de la plusvalía, ya que en los primeros capítulos Marx había coqueteado —según él— con la dialéctica hegeliana.⁹

Yo creo que es necesario discutir dónde, realmente, arranca la dialéctica de Marx y cómo responde a la de Hegel. Muy temprano, Marx ya había dicho que Hegel estaba puesto de cabeza y que era necesario ponerlo sobre sus pies. En lo siguiente, quiero presentar algunas citas de Marx, por medio de las cuales se puede mostrar lo que en realidad es del núcleo de su dialéctica:

Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que *son*: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* (sachliche! e.d. con carácter de cosas) entre personas y *relaciones sociales entre cosas*.¹⁰

Según eso, a los propietarios de las mercancías sus relaciones entre ellos les parecen como relaciones materiales (sachliche! e.d. con carácter de

⁹ Según Harnecker, M., *El legado*, óp. cit.

¹⁰ Ver, de Marx, K. (1966). *El capital* (p. 38).

cosas) entre personas y relaciones sociales entre cosas. Parece ser eso. Pero, de hecho, se trata de una manera determinada de ver la realidad social. Es la forma del observador, quien la mira y considera que lo que él ve así es lo que es. Según Marx, resulta un modo diferente de ver estas relaciones mercantiles, que surge cuando uno toma en cuenta que no es solamente observador, sino una persona viva que habita en el interior de estas relaciones mercantiles. Tal persona puede ahora vivir lo que las relaciones mercantiles **no** son, es decir, “relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos”. De eso resulta la forma bajo la cual Marx quiere ver la realidad: lo que no es parte de la realidad que se ve y vive. Entonces, la relación con la realidad puede ser solamente una real, si muestra siempre, de nuevo, lo que no es. Eso, que no es, es lo ausente. Pero la ausencia, que penetra lo que está presente y parece ser lo real, es también una presencia, pero una presencia que es ausencia presente. Hasta puede gritar y el ser humano, que sufre esta ausencia, puede acompañar ese grito de la ausencia. Eso es el centro de lo que Marx reconoce como situación de clase: una clase dominante, que niega esta ausencia y legitima de esta manera su lucha de clases desde arriba, y una clase tanto dominada como reprimida, que sufre esta lucha de clases y que, entonces, se levanta con esta desde abajo, en nombre de lo que no es; por eso, también en nombre de lo que todavía no es. Esta forma de argumentación aparece en Marx muchas veces. Así también en los capítulos sobre la producción de la plusvalía:

El obrero no se limita a hacer cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él sabe que rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad. Y esta supeditación no constituye un acto aislado. Mientras permanezca trabajando, además de esforzar los órganos que trabajan, el obrero ha de aportar esa voluntad *consciente del fin* a que llamamos *atención*, atención que deberá ser tanto más reconcentrada cuanto menos atractivo sea el trabajo, por su carácter o por su ejecución, para quien lo realiza, es decir, cuanto menos disfrute de él el obrero como de un juego de sus fuerzas físicas y espirituales.¹¹

¹¹Ver, de Marx, K. (1946). *El capital*. México, tomo I, p. 131 (sección tercera: La producción de la plusvalía absoluta).

Ahora lo ausente es el “juego de sus fuerzas físicas y espirituales”, que podría ser gozado, pero cuya ausencia se hace tanto más intensiva cuanto más el trabajo “rige como una ley las modalidades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad”. No obstante, se trata, de nuevo, de aquello en nombre de lo cual es exigida la presencia de lo que está ausente. Eso, lo que no es, y cuya ausencia está presente, puede ser nombrado de manera muy diversa. En el capítulo sobre el fetichismo, en el primer tomo de *El capital*, Marx menciona como tal su modelo del “Robinson social”:

Finalmente, imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena consciencia de lo que hacen, como *una* gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter *social* y no *individual*. . . . Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución.¹²

Por supuesto, Marx podría usar aquí todas sus varias expresiones para esta referencia al comunismo como lo ausente. Así, por ejemplo, su concepto del comunismo de sus manuscritos filosóficos y económicos, de 1844, pero también su formulación de lo que es el socialismo, que hace en el *Manifiesto comunista*, como una “asociación, en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición del desarrollo libre de todos”. Al final de los cuatro primeros capítulos del primer tomo de *El capital* y, por tanto, inmediatamente antes de pasar a los capítulos sobre la plusvalía, Marx vuelve a resumir esta su concepción de la realidad:

La órbita de la circulación o del cambio de mercancías, dentro de cuyas fronteras se desarrolla la compra y la venta de la fuerza de trabajo, era, en realidad, el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos, solo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía, v. gr. de la fuerza de trabajo, no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en

¹² Marx, K. *Óp. Cit.* tomo. I, p. 43.

que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores solo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos solo los mueve su interés. La única fuerza que los une y los pone en relación es la fuerza de su egoísmo, de su provecho personal, de su interés privado. Precisamente por eso, porque cada cual cuida solamente de sí y ninguno vela por los demás, contribuyen todos ellos, gracias a una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una providencia omniastuta, a realizar la obra de su provecho mutuo, de su conveniencia colectiva, de su interés social.¹³

Hasta aquí, Marx muestra la consecuencia ideológica de la reducción de la realidad social a la visión pura, que uno recibe si se interpreta exclusivamente desde la situación del propietario de las mercancías y, por tanto, asume exclusivamente el punto de vista del observador. Partiendo de eso, Marx ve cómo, con base en eso, aparece una acción únicamente orientada a la lucha de clases desde arriba, que lleva a una situación en la cual lo ausente, que como ausencia está presente, se hace inmenso y penetra ahora esta realidad reducida:

Al abandonar esta órbita de la circulación simple o cambio de mercancías, adonde el librecambista vulgaris va a buscar las ideas, los conceptos y los criterios para enjuiciar la sociedad del capital y del trabajo asalariado, parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquel, pisando recio y sonriendo desdeñoso, todo ajetreado; este, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan.¹⁴

La curtiduría es el lugar desde el cual lo ausente se hace más visible en su presencia o se puede hacer visible. Así, se desemboca de nuevo en lo que, según las palabras citadas de Marx, de 1859, es el comienzo del pensamiento marxiano específico en 1844: que el ser humano es el “ser supremo para el

13 Marx, K. *Óp. cit.* México: FCE, tomo I, p. 128/129.

14 Marx, K. *Óp. cit.* México: FCE, tomo 1 p. 128/129.

ser humano” y que, por tanto, hay que echar por tierra todas las relaciones en las cuales el ser humano es “un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. La curtiduría es el sitio donde se enfrentan decisiones sobre vida y muerte. No es el lugar de las relaciones medio-fin, sino el de juicios vida-muerte. Con eso, Marx introduce la discusión sobre la plusvalía. Al final del análisis de la plusvalía relativa, este se amplía con el resultado, ahora la “curtiduría” abarca el mundo entero. Marx, entonces, dice:

En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el martirio del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y de miseria, y la combinación social de los procesos de trabajo como la opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual*.¹⁵

Eso lleva a Marx a la perspectiva de un peligro de amenaza mundial, un juicio que hoy es compartido por la mayoría de la población mundial actual. Por ello, la última frase del análisis de la plusvalía relativa resulta ser:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador.¹⁶

Según Marx, eso es la tendencia forzosa del capitalismo salvaje, que solamente puede ser evitada en el grado en el cual este capitalismo sea limitado o abolido. De otra manera, la historia humana desemboca sencillamente en el suicidio colectivo de la humanidad.

El asesinato del hermano como asesinato fundante

El lado humanista de toda la argumentación aparece, en Marx, en un lugar muy destacado. Se trata del final de su edición del libro *El capital*, editado por primera vez en 1867. Tiene en ese tiempo un solo tomo. Posteriormente, después de la muerte de Marx, Friedrich Engels compone dos tomos más a partir de manuscritos no publicados. Quiero mostrar una cita, que se encuentra al final de toda su presentación de la crítica de la economía

¹⁵ Marx, K. *Óp. cit.* Tomo I, p. 423.

¹⁶ Marx, K. *Óp. cit.* Tomo I, p. 424.

política, en esa primera edición. Esta edición tiene 25 capítulos. Pero los capítulos 24 y 25 forman más bien un anexo referente a la historia del capitalismo, en especial a lo que Marx llama la “acumulación originaria”. Con el capítulo 23, termina su teoría de la crítica de la economía política. La cita que me interesa consiste en las últimas frases de este análisis, con las cuales termina el análisis principal en el capítulo 23. Como se ve, se trata de un lugar muy especial y simbólico. Es el final del análisis teórico de la mayor obra suya, que él, personalmente, edita. Escribe Marx:

Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: “Acerba fata Romanos agunt, Scelusque fraternae necis”.

Marx no traduce esta cita de Horacio del latín. Más adelante, fue traducida, pero de una manera muy problemática y confusa. En la edición de *El capital* en español, se traduce de la misma manera que en la alemana: “Un duro destino atormenta a los romanos. Y el crimen del fratricidio.” Aparentemente, aquí el “duro destino” no es producto directo del “fratricidio”. Esta traducción está errada. Tendría que decir: “Un duro destino atormenta a los romanos, es decir, el crimen del fratricidio”.¹⁷ Si citamos las siguientes dos líneas, que Marx no cita expresamente, este significado se hace más obvio todavía: “ut inmerentis fluxit in terram Remi sacer nepotibus crúor”. Esto es: “desde que corrió la sangre inocente de Remi a la tierra, [hay] una maldición para los descendientes”. Mientras que en las primeras dos líneas hablaba Horacio de un “duro destino”, luego habla de una “maldición” para los descendientes. Marx denuncia este asesinato del hermano.¹⁸ Pero amplía el concepto de asesinato del hermano más allá del concepto que probablemente tiene Horacio. Este último se refiere a Rómulo y Remo. Con eso hace alusión a la guerra civil romana, que ocurre en su tiempo de vida. Horacio restringe el concepto de hermano a esta relación en el interior de

17 La cita es de Horacio, al final del capítulo 23 del primer tomo de *El capital*. Se trata de un lugar clave de lo que Marx ha publicado. *El capital*, que Marx publica en 1867, no tiene todavía tres tomos. Lo que publica es, desde su punto de vista, la obra *El capital*. El capítulo 23 es el último de toda argumentación en este tomo, desde el principio. Los capítulos 24 y 25 son anexos, que se refieren al problema de la acumulación primitiva. Por tanto, la cita de Horacio puede ser entendida como síntesis final de toda la obra.

18 De hecho, se trata de un asesinato, no solamente del hermano, sino de la hermana también. Pero, me parece que aquí no hay espacio suficiente para entrar en detalle en esta cuestión.

un pueblo, que para él es el pueblo romano. Por tanto, matar a otro romano es asesinato del hermano, pero matar a un galo o un germano no lo es. Marx, sin duda, se refiere a un concepto de asesinato del hermano, en el cual todos los otros seres humanos son hermanos. En Marx es un concepto universal; él, de hecho, imputa a Horacio. Al pensar el asesinato del hermano en nuestra tradición occidental, refiere más bien al mito de Caín y Abel. Podemos concluir que Marx interpreta el texto de Horacio a la luz del mito de Caín y Abel, es decir, a la luz de un asesinato universal del hermano, cuyo mito corriente en nuestra tradición es ese de Caín y Abel. Eso es el asesinato del hermano, como Marx lo concibe, pero refiriéndolo al texto de Horacio e interpretándolo a la luz de dicho mito.

Lo interesante es que Marx, en la cita anterior, contrapone a la “vieja reina de los mares” (Inglaterra en su tiempo, EE. UU. en el nuestro, Roma en la antigüedad) la “república gigantesca”. Es la sociedad civil desde abajo, que constituye la república y no puede sino conformarse sin considerar el asesinato del hermano como uno fundante. Se trata de movimientos de emancipación. De esta manera, resulta que, para Marx, la emancipación es sencillamente la otra cara de la superación del asesinato del hermano. Nuestro lenguaje en este campo, sin embargo, es sumamente limitado. No se trata solamente del asesinato del hermano en el sentido literal. Precisamente, en el caso de la emancipación de las mujeres, es necesario aclarar que el asesinato del hermano es también de la hermana. Frente a la superación del asesinato del hermano (y de la hermana), aparece la negación de los mismos movimientos, que muchas veces se hacen en nombre de la condena del asesinato del padre. Cada movimiento de emancipación tiene que intervenir y cambiar el orden dominante. Por eso esta es negada y combatida en nombre del orden dominante. Pero el orden es defendido en nombre de esta autoridad dominante que, en última instancia, es la autoridad del padre, aunque solamente del de la patria. Por eso, no sorprende que, por ejemplo, Pinochet, después del golpe militar en Chile, sostenía que todos los “subversivos” eran asesinos del padre. Él se sentía el padre freudiano, que iba a ser asesinado. Aquí se hace obvio el humanismo de Marx y, además, se muestra que no se trata simplemente de un humanismo de bellos sentimientos, sino de uno de la praxis. Aquí no suena solamente la novena sinfonía de Beethoven. Eso me parece ser el núcleo de la dialéctica de Marx. Y creo obvio que eso no

es simplemente dialéctica hegeliana; es una del espíritu absoluto, que llega al ser absoluto. Aquí, en la dialéctica de Marx, el centro es la convivencia humana perfecta. Se trata de la imaginación de esta convivencia, que es transformada en un objeto de la praxis humana, que la quiere realizar. Pero este orden es defendido en nombre de la autoridad vigente.

El concepto de la praxis de Marx y su desarrollo como humanismo de la praxis hoy

Lo que Marx llama praxis está siempre visto en unión con el núcleo de la dialéctica de Marx. Creo que hay que seguir desarrollando esta dialéctica. Ella abre el espacio de las presentaciones diversas de la praxis. Ese espacio es enormemente amplio. Para verlo, hay que hacer presentes las diferentes metas imaginables, que Marx menciona como una ausencia, como ausencias que están presentes. Por eso, hay que observarlas bajo el punto de vista de la posibilidad de su realización práctica. En general, casi todas estas presentaciones que Marx hace resultan imposibles en cuanto a su realización o se han mostrado imposibles cuando países, que se consideraban socialistas, intentaron su realización. Marx se somete a una convicción, que considera todos estos conceptos referidos simplemente como realizables o aproximadamente cercanos a su realización. Lo dice muy claramente en el prólogo de 1859:

Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan, o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización.¹⁹

Hoy, no puede haber dudas de que metas como el comunismo, así como Marx lo entiende, se encuentren fuera de nuestro espacio de posibilidades. Eso, igualmente, vale también para diversos elementos de este concepto. Si la realización de este comunismo implica la abolición de las relaciones mercantiles y del Estado, su imposibilidad de realización se extiende también para estos elementos del concepto del propio comunismo. En la historia del socialismo, se ha demostrado que esa abolición es imposible y que, por

¹⁹Ver, de Marx, K., el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía Política*, de 1859, *óp. cit.*

tanto, las alternativas al capitalismo de hoy ya no deben incluir la abolición de estos elementos. Además, de hecho, hoy, en todas las versiones de la conceptualización del socialismo, ya no se exige estas aboliciones. Por esta razón, en el presente, la sociedad alternativa al capitalismo es una que asegure una intervención sistemática de los mercados, necesaria para que el capitalismo salvaje no pueda destruir nuestro entero mundo de la vida. Se trata de encauzar (Polanyi usa la palabra *embedding*) las relaciones mercantiles en las relaciones sociales de todos los seres humanos.

¿Qué está ocurriendo con la conceptualización del comunismo de Marx y del marxismo que le sigue?

El concepto del comunismo, normalmente, fue relacionado o hasta identificado con una meta de realización en la sociedad humana en conjunto. El socialismo fue concebido como una sociedad, que lleva a la realización definitiva del comunismo. La formulación más grandiosa de este concepto del comunismo la encontramos en los manuscritos económicos-filosóficos de Marx, de 1844. Sin embargo, no hay una definición clásica, que sea usada en todas partes. Pero siempre se trata de alguna imaginación de una convivencia humana en gran parte perfecta, que incluya todas las dimensiones de la sociedad humana, sobre todo la económica. En el centro de esta imaginación, siempre ha estado la abolición definitiva de las relaciones mercantiles y del Estado como instrumento de dominación y con todo eso de la misma sociedad de clases. De esto seguía que también moriría la propia religión.

Eso es la imaginación —y hasta cierto grado la conceptualización— de un mundo perfecto, que precisamente, en relación con nuestro mundo, no puede ser una meta de realización. Se trata de un concepto de perfección de la convivencia humana que muy bien se puede denominar con una expresión kantiana: es un concepto transcendental. Se refiere a una trascendentalidad en el interior de la inmanencia. Creer poder realizarlo lleva, en el lenguaje de Kant, hacia “la ilusión transcendental”, que puede tener consecuencias desastrosas.²⁰ Sin embargo, la ilusión no es el propio concepto del comunismo. Este es, simplemente, el concepto de una convivencia humana perfecta, que en su forma de concepto transcendental da un conocimiento efectivo: lo que

20 Es el problema de la crítica de la razón utópica. Ver de Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*.

significa una convivencia humana en su perfección. De esta forma, desarrolla valores que están implicados en este concepto de convivencia perfecta. Es absolutamente posible orientarse por estos valores, aunque el concepto perfecto dibuje algo imposible. Este concepto no puede ser una meta, pero puede exigir, a todas las metas, que sigan estos valores de la convivencia, en el grado en que resulte posible.

El tránsito desde la imaginación del comunismo como meta, hacia la imaginación como orientación de los valores, se hizo forzoso por la crisis y el colapso del socialismo soviético de 1989/1990. La incapacidad de ordenar el sistema de mercados ha sido una de las razones principales para este fracaso. Este causó daños extraordinarios. A pesar de eso, se sigue tratando hoy de una alternativa para el capitalismo actual todo-destructivo, que se ha transformado en el proyecto de un suicidio colectivo de la humanidad, y por eso obliga a seguir buscando la alternativa. En última instancia, la convicción de la factibilidad de las conceptualizaciones del comunismo obviamente ha debilitado todo el movimiento socialista. Se trata de un mito de la imaginación de factibilidad, que ha dominado toda la modernidad y la domina todavía muchas veces. Esta forma de factibilidad absoluta ahora ya no es algo dominante en el pensamiento marxista y por eso está superada en gran parte. De hecho, la dialéctica de Marx se transformó en una trascendental. Pero, en nuestra sociedad, este tipo de mito de la factibilidad sigue muy dominante y lo es, precisamente, en el neoliberalismo actual, con su mito fundamental del automatismo del mercado y su auto regulación. Eso es una de las razones del gran peligro que presenta este neoliberalismo hoy. Aquí, de nuevo, se trata de aquello que Kant llamaba la “ilusión trascendental”. En la tradición liberal y neoliberal, esta ilusión trascendental está totalmente conectada con las imaginaciones del automatismo del mercado, de las fuerzas auto reguladoras del mercado y de una providencia divina del mercado, que se llama la “mano invisible”.

Esta conceptualización, junto con su ilusión trascendental, se puede reconocer fácilmente como el sueño de una sociedad perfecta. Pero esta última no es, como en el socialismo, la imaginación de una convivencia humana perfecta, sino la del tal llamado *mercado perfecto*, con su competencia perfecta, que todavía hoy casi todos los estudiantes de ciencias económicas tienen que estudiar en sus primeros años de carrera. El concepto trascendental de

la competencia perfecta resulta, entonces, un medio para el lavado de cerebro de futuros economistas que, por medio de dicho concepto, son introducidos en la ilusión trascendental del mercado. Se trata también de un concepto trascendental con su sueño de sociedad perfecta, pero se lo piensa desde una “competencia perfecta” y no desde una convivencia humana perfecta. Es la imaginación de una institución perfecta, es decir, de una ley perfecta. En este sentido, se piensa desde la guerra, no desde la paz. Su correspondiente ilusión trascendental es el mercado total, como propagada para el neoliberalismo.²¹ Con eso se pasa de lo que Marx dijo: “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”, a lo que ahora pronuncia el neoliberalismo: el mercado es el ser supremo para el ser humano. Desde el comienzo de la estrategia de globalización, en los años 80, aparece, al lado de la perfecta competencia como concepto trascendental, la nueva teoría de la empresa, que es pensada como perfecta y que, a veces, hasta sustituye el concepto de la competencia perfecta como concepto trascendental. Estos conceptos trascendentales — sea el del comunismo o de la competencia perfecta— de ninguna manera son utopías. Marx siempre insistió en que su concepto del comunismo no es una utopía, aunque no se dio cuenta de que se trataba de uno trascendental. Al serlo, estos conceptos trascendentales no son utopías, sino, como tales, parte de las ciencias sociales y de su argumentación, y tienen que serlo. Sin embargo, el concepto de ciencias sociales, hoy dominante, tiene apenas espacio para estos términos, aunque los use (como lo demuestra el empleo del de competencia perfecta). Pero casi no se reflexiona sobre ellos. Max Weber inventa para eso la palabra “tipo ideal”, pero no logra hacer visible el problema. Se nota que nuestro concepto dominante de ciencias sociales es sumamente reducido.

La nueva argumentación

Quisiera mostrar ahora, con el ejemplo de Corbyn, cómo la superación de la ilusión trascendental, en la interpretación del comunismo, lleva a nuevos tipos de argumentación. Corbyn, el actual secretario general del partido Labour en Inglaterra, ha presentado la meta de su ejercicio como secretario general de la siguiente manera:

²¹ Ver, de Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo*.

Nuestra tarea es demostrar que la economía y nuestra sociedad pueden ser formadas de manera tal que sirvan para todos. Eso significa asegurar que nos levantemos en contra de cualquier injusticia, donde la encontremos, y luchar por un futuro más justo y más democrático, que satisfaga lo necesario para todos.²²

Es importante hacer ver que ninguna de las conceptualizaciones que usa Corbyn aquí puede ser realizada simplemente en el cumplimiento de algunas leyes. No se trata de normas. Tampoco de proposiciones de leyes o de la fundación de nuevas instituciones, sino de criterios de juicio para la acción política, cuya vigencia tiene que ser asegurada frente a todas las leyes e instituciones. En este sentido, se trata de orientaciones éticas. A eso pertenece la consciencia de que esta aplicación de tales criterios también se pueda perder sin que cambien las leyes o instituciones en su existencia formal y sin que sean abolidas. Aquí, el concepto de comunismo, de nuevo, puede encontrar lugar. Pero su interpretación tiene que ser otra. Por eso, conceptualizaciones como la del comunismo de Marx de 1844 vuelven a tener validez, pero ahora como orientaciones éticas, que expresen un sentido del desarrollo y lo exijan. Lo que Corbyn desarrolla aquí es la perspectiva que se refiere a todas las medidas que él quiere tomar. Hace ver lo que entiende como el sentido de su acción. Es interesante que se base en dos fuentes. Cuando dice “que nos levantemos en contra de cualquier injusticia, donde la encontremos” de hecho cita a Marx, con aquello que llama su imperativo categórico. Marx hace eso en su artículo *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en su introducción de 1844, ya citada. Allí dice que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano y, por consiguiente, el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”²³. La otra fuente se nota cuando Corbyn dice “luchar por un futuro más justo y democrático, que satisfaga lo necesario para todos”. La fuente es lo que dicen los zapatistas en México, es decir, que se trata de un mundo en el cual todos tengan lugar, incluyendo la naturaleza entera. Se ve que Corbyn expresa una espiritualidad.

22 “Our job is to show that the economy and our society can be made to work for everyone. That means ensuring we stand up against injustice wherever we find it and we fight for a fairer and more democratic future that meets the needs of all.” The Guardian, 2015, online.

23 *Óp. cit.*

A mi entender, se trata de la espiritualidad que hoy tiene que desarrollar cualquier posición de izquierda, y que, por supuesto, es posible encontrar ya en muchos lugares, sobre todo hoy en América Latina.

La recuperación de la emancipación humana

Desde hace tiempo, aparece esta manera de ver un nuevo proyecto para una sociedad alternativa, especialmente en América Latina, que contesta directamente a la ilusión transcendental del mercado que el neoliberalismo formula e intenta imponer. Hemos indicado que el proyecto de Corbyn se inscribe en esta tradición, sea la de Marx o la de los actuales movimientos de izquierda en América Latina, aunque no la repite simplemente, sino también la desarrolla. La base de este proyecto es lo que los zapatistas en México han presentado como su perspectiva, y que, más tarde, fue desarrollada en toda América Latina: una sociedad en la cual todos tengan lugar. Esta es la visión alternativa en su forma objetiva. A la vez, es elaborada en su forma subjetiva y aparece en diferentes formulaciones. Una es la que se elaboró en algunos países latinoamericanos a partir de una larga tradición indígena, como en Bolivia y Ecuador. En Bolivia se llama Suma Qamaña o Sumak Kawsay, lo que se puede traducir como buen vivir. No se trata del vivir bien aristotélico, que parte del individuo. Consiste, más bien, en una convivencia, sin la cual no se puede vivir bien. Es algo que en África del Sur se denomina “yo soy si tú eres”, “yo soy si ustedes son” o variaciones correspondientes. En África, se llama humanismo Ubuntu y tiene una larga tradición en muchas culturas.

Las dos formulaciones coinciden. Una dice lo que es esta sociedad, de la cual se trata, cuando la miramos desde afuera. La otra dice lo que son los sujetos de esta sociedad, que son su soporte. Es una exigencia y referencia de orientación en cada momento y lugar. Es la perspectiva del ser humano como ser viviente. Es lo que está implícito en el buen vivir boliviano. De hecho, es la respuesta al proyecto neoliberal de una sociedad sin derechos humanos, que tiene solamente derechos del mercado, es decir, que se pueden deducir del derecho de propiedad privada. Es la perspectiva del ser humano como capital humano, en relación con el cual todos los que no sirven como tales o no quieren funcionar de esta manera son considerados basura

humana. Al lado de estas alternativas posibles, abiertas, resultó, ya desde los años 60 del siglo pasado, otra que sigue teniendo gran importancia. Se trata de la teología cristiana de liberación. Empezó en América Latina, pero se extendió, posteriormente, a muchos otros países en el mundo, como Alemania y Suiza. Hoy, este proyecto, de un mundo en el cual quepan todos, entra en muchas discusiones; igual en aquellas sobre la descolonización de la propia cultura. Como proyección, puede, precisamente, definir lo que está ausente y hace falta en toda relación del ser humano con su ser cultural, en todas sus relaciones con otros; o sea, de lo que es la meta en el proceso de la descolonización de la propia cultura. Se trata, hoy frente al neoliberalismo, no de seguir basando el desarrollo económico en la ilusión transcendental de la privatización de todo lo que se puede privatizar de algún modo, sino en la ampliación del desarrollo social y ecológico, así como en el desenvolvimiento de las correspondientes intervenciones en el mercado, las cuales tienen que desarrollar tanto el Estado social como el ecológico. Se trata de la espiritualidad del humanismo de la praxis, como fue presentado por Marx, y que hoy debe dar la respuesta a la reducción de toda espiritualidad a la del dinero, como está ocurriendo en nuestra actual religión neoliberal del mercado.

Cierre: la dialéctica de Marx

He intentado hacer ver una dialéctica de Marx que hoy necesitamos para movilizar las fuerzas democráticas de los movimientos populares de izquierda, y contestar, de esta manera, a la lucha de clases desde arriba, que es impuesta de nuevo con fuerza inaudita, con una democracia desde abajo.

Referencias bibliográficas:

- Engels, F. *Carta a Lafargue*. MEW, Bd. 37, S. 450. Engels parece referirse a los años 70.
- Feuerbach, L. (1956). *Das Wesen des Christentums*. Gesammelte Werke, Band 5, Berlin: Achtundzwanzigstes Kapitel, S. 508. Traducido por el autor.
- Harnecker, M. (1969). *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. 1.^a edición. México: Siglo XXI Editores, S. A.
- Harnecker, M. *El legado de Louis Althusser al marxismo*. Recuperado de <https://www.rebelion.org/noticia.php?id=210007>

- Hinkelammert, F. (2018). *Totalitarismo del Mercado. El Mercado capitalista como ser supremo*. México: Akal.
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica: Editorial DEI. (Primera edición).
- Marx, K. (1859). *Prólogo a Contribución a la crítica de la economía Política*. Recuperado de www.biblioteca.org.ar
- Marx, K. (1964). La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión. En E. Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE. El texto es de 1844.
- Marx, K. (1964). *La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión*. En E. Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*. México: FCE. El texto es de 1844.
- Marx, K. (1966). *El capital*. México: FCE, tomo I.

