




# QUIRÓN

Revista de estudiantes  
de Historia

Vol. 6, N° 13-14  
Julio-diciembre 2020  
Enero-junio 2021  
E-ISSN: 2422-0795



## Sutilezas metafísicas y reticencias teológicas: una aproximación al concepto de trabajo en Hegel y Marx como posibilidad de análisis para la disciplina histórica

Juan Sebastián Ocampo Murillo  
Universidad Pontificia Bolivariana

Carlos Ospina Ramírez  
Universidad de Medellín

Recibido: 14/2/20  
Aprobado: 8/4/20  
Corregido: 8/7/20

J. Pérez

# Sutilezas metafísicas y reticencias teológicas: una aproximación al concepto de trabajo en Hegel y Marx como posibilidad de análisis para la disciplina histórica\*

Juan Sebastián Ocampo Murillo\*\*

Carlos Ospina Ramírez\*\*\*

## Resumen

El siguiente artículo pretende exponer el concepto de “trabajo” dentro de la obra de G.W.F. Hegel y de la de Karl Marx, intenta enseñar cómo este puede dar algunas pautas para el estudio de la historia. Se muestra cómo la obra y el pensamiento de Karl Marx se enraíza en los desarrollos filosóficos del idealista alemán G.W.F. Hegel, pues a pesar de que la tradición filosófica occidental los quiera mostrar como diametralmente opuestos y, en ocasiones, al Marx maduro como una superación de Hegel, el pensador materialista nunca se desligó del legado hegeliano. Para exhibir cómo estos dos autores están vinculados, se analiza el concepto de “trabajo” que está muy presente en la obra de ambos; pues, según Hegel, mediante esta praxis social, el ser humano se representa a sí mismo como parte de una colectividad que se organiza en aras de la explotación de la naturaleza y de la organización del entramado social en unas coordenadas históricas particulares; asimismo, según Marx, el trabajo no solo transforma la naturaleza, sino, además, el conjunto de las relaciones sociales entre los hombres. Finalmente, se explica el concepto de “fetichismo de la mercancía” en la obra de Marx, que es empleado por este autor para enseñar cómo en el modo de producción capitalista, el hombre produce un sistema de creencias metafísico que sostiene a la realidad.

**Palabras clave:** idealismo, materialismo, espíritu, historia, trabajo concreto, trabajo abstracto, praxis.

---

\* Recibido: 14 de febrero de 2020. Aprobado: 8 de abril de 2020. Corregido: 8 de julio de 2020. Trabajo resultante del curso “Filosofía de la Historia” de la Universidad Pontificia Bolivariana, cursado en el año 2017.

\*\* Historiador de la Universidad Pontificia Bolivariana y estudiante de la maestría en Filosofía de la misma universidad. Correo: juna\_murillo@outlook.es

\*\*\* Abogado de la Universidad de Medellín y estudiante de pregrado en Historia de la Universidad Pontificia Bolivariana.

## Metaphysical subtleties and theological reluctance: an approach to the concept of work in Hegel and Marx as a possibility of analysis for the historical discipline

**Abstract:** This article shows the concept of “work” in the writings of G.W.F. Hegel and Karl Marx and how this concept could teach some notions in order to study de historical phenomena. It indicates how the work and thoughts of Karl Marx are based on the philosophical endeavors of the German idealist G.W.F Hegel. Despite the claims done by the Western’s philosophical tradition on how different are both thinkers in terms of ideas and, sometimes, this tradition shows mature Marx as an improvement of Hegel’s thought, the materialist thinker never stopped to follow Hegel’s legacy. The concept of “work”, that is blatantly present in the work of both tinkers, is analyzed in order to show how these two authors are linked, because, according to Hegel, throughout this social practice human beings represent themselves as part of a community that organizes itself on behalf of the exploitation of nature and the organization of social structures in particular historical conditions. Besides, according to Marx, *work* not only transforms nature, but the whole system of social relationships among men. Finally, the concept of “commodity fetishism” is explained in Marx’s work. This concept is used by the author to teach how in the capitalist system men produce a metaphysical system of beliefs that maintain their reality.

**Keywords:** idealism, materialism, spirit, history, abstract work, individual work, praxis

### Introducción

El tema del “trabajo” nunca había sido tan desarrollado en la historia de la filosofía como hasta el siglo XIX. Durante mucho tiempo, se siguió la premisa clásica de que la única fuente válida de conocimiento era la contemplación desinteresada, por ende, los ejercicios prácticos de transformación de la materia y del medio natural, no eran consideradas como fuente fidedigna del saber. Es por ello que cualquier ejercicio reflexivo sobre el trabajo parecía infructuoso y totalmente desvinculado de las grandes preocupaciones que orbitaban alrededor de la teoría del conocimiento, la lógica, la ontología, la metafísica, y la ética. No fue sino hasta el advenimiento de la modernidad en el mundo del Renacimiento que se le empezó a delegar un lugar más o menos privilegiado al papel del trabajo en la vida social e intelectual de los hombres; el ideal de la *vita contemplativa* se fue transformando en el de la *vita activa*. Se llegó a la consideración de que el hombre es quien construye mediante su mano y voluntad a todo el teatro de la historia universal. Hegel, y posteriormente Marx, hallaron en la rica savia de la historia y de los procesos vitales y sociales del ser humano, el caldo primigenio en donde se cocinaba desde tiempos remotísimos toda condición de posibilidad para la formación de la conciencia y el posterior estudio del ser.

Es necesario aseverar que, desde finales del siglo XIX y gran parte del siglo XX, diversas formulaciones sobre la teoría marxista tuvieron como pretensión escindir los que podrían ser los resabios metafísicos del estudio filosófico de Karl Marx de las ciencias económicas. Evidentemente, la relación con Hegel y el idealismo alemán era vista con sospecha, incluso a pesar de que en el año de 1948 Georg Luckaks había publicado la obra *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Empero, al momento de realizar una indagación genealógica sobre la producción intelectual que engloba a los diversos autores que edificaron su piso epistemológico alrededor de Marx, que viraron de forma abrupta entre los críticos del revisionismo de principios del siglo XX como Karl Kautsky, los soviéticos, materialistas a ultranza, como Vladimir Konstantinov, o Karel Kosic (también se puede hacer referencia al psicólogo húngaro Georges Politzer), y el mismo Althusser que se ha consagrado dentro del panteón de la filosofía canónica occidental, se puede demarcar que la preocupación de todos estos teóricos de la sociedad, que enarbolaron su crítica al capitalismo a lo largo del siglo XX, y cuyos objetos de estudio fueron familiares para el argot marxista o marxiano, si se le prefiere, era la de perder cualquier ápice de credibilidad y cientificidad a la hora de realizar diagnósticos certeros en torno al estado presente de la clase obrera, la relación entre explotadores y subordinados, o el papel de la mercancía en la configuración de las prácticas sociales. Por tanto, no resulta sorprendente que Louis Althusser con su eminente posición dentro de los estudios críticos, haya realizado un desgajamiento de la persona de Marx: en su primera etapa como un joven, filosófico e idealista, que posteriormente sería reemplazado por un personaje maduro, economista y científico.

Sin embargo, es innegable la influencia del idealismo germano, e incluso el peso de las ideas religiosas pietistas de personajes como Kant, a la hora de conjugar la totalidad de la obra de Karl Marx. El influjo del método dialéctico durante gran parte de la centuria muestra que, efectivamente, éste se inmiscuyó dentro del campo simbólico que coadyubó a la edificación del materialismo histórico. En el siguiente artículo se va a analizar cómo el concepto de trabajo desde Hegel fue una categoría clave para la constitución de la dialéctica materialista. Para ello, se va a contar con tres momentos: una aproximación al “trabajo” en la obra de Hegel, después, sobre la concepción de *enajenación, trabajo particular* y el *trabajo abstracto* en Marx y, por último, una aproximación al fetichismo de la mercancía en *El Capital*.

## **El concepto de trabajo en Hegel como una antesala a la revolución teórica de Marx**

Durante gran parte de la modernidad occidental, y después de la aserción de Descartes sobre la *res cogitans*, se consideró que el hombre (ser “para sí”) se enfrentaba a un mundo plagado de objetos “en sí”, sin ninguna clase o relación más allá del ejercicio racional que aprehendía aquello exterior a la conciencia de una forma subjetiva e irrisoria, pero con cierto halo de universalismo. Por otra parte, en el seno de la ilustración, se hilvanó la plena certeza de que la naturaleza tenía

un obrar ajeno al hombre, y de que éste estaba supeditado a un “plan oculto” y esencial soterrado en las fuerzas naturales<sup>1</sup>.

Ahora bien, bajo este sistema de pensamiento, en las postrimerías de la filosofía dieciochesca y a principios del siglo XIX, se situó el idealista Georg Wilhem F. Hegel (1770-1831), contemporáneo de Johan Gottlieb Fichte (1772-1814) y Friedrich Schelling (1775-1854). Hegel propugnó por superar la exacerbada dicotomía entre sujeto y objeto mediante un ejercicio de racionalización de la sustancia y de sustancialización del conocimiento a través de la autoconciencia, es decir, era menester no solo analizar el objeto en cuanto tal, sino, y más importante aún, como parte y constructor a la vez del proceso histórico del sujeto cognoscente. Para este filósofo idealista, cuando el individuo se enfrenta con el mundo exterior, no se halla inerte ante un monolito compuesto de datos empíricos superpuestos; tampoco ante una objetividad independiente que subyace en la naturaleza como *causa sui*; más bien, la sustancia (*Seyn*), es sujeto, a medida que éste ha superado la negatividad (inmediatez), en su encuentro con su propia conciencia a través de la doble negación (autoconciencia). Indudablemente, la concepción hegeliana se desprendió de la tradición cartesiana que abogaba por la búsqueda de la inmediatez. Por tanto, no es descabellado que en la *Fenomenología del espíritu* (1807), adujera que la identidad del individuo está sometida a la fórmula: “yo represento algo en general”<sup>2</sup>. Lo particular, lo contingente, está mediatizado por la universalidad, por el concepto absoluto y la prefiguración de la conciencia de sí en el espíritu. En otras palabras, Hegel superó la noción de inmediatez cartesiana que separaba la relación sujeto-objeto y relegaba la conciencia a la mismidad (no trascendencia), introduciendo la concepción de historia en ambos. El sujeto, según Hegel, existe como devenir, como proceso; de esta forma, se constituye como algo más que un esquema de categorías inertes y vacías proclives de ser llenadas con datos recogidos por los sentidos, pues se forja y se edifica como una sustancia que tiene en sí misma el carácter de sujeto. A su vez, el objeto, la sustancia, debe negarse a sí misma, destruir su sustancialidad y llenarse de lo que no es ella: el sujeto. Todo este proceso cognoscitivo no se puede entender por fuera de la historia y de los diferentes estadios del *espíritu* (*Geist*), que es el movimiento de la razón que se reflexiona a sí misma en el tiempo.

En concordancia con lo anterior, este filósofo idealista que, indudablemente, fue un “lugar” (*locus*) constante en la construcción teórica e intelectual de Karl Marx, fue una de las piedras angulares para los estudios críticos modernos. La reflexión hegeliana sirvió para deslindarse de la idea clásica de un “yo” psicofísico abstracto, que se situaba al frente de una naturaleza, en igual medida, abstracta. Esto coadyuvó a explorar las dimensiones históricas del hombre mucho más allá de vínculos naturalizados y cosificados entre él y la naturaleza y él con sus semejantes. Se puede tomar prestado un pasaje bíblico del profeta Ezequiel como recurso narrativo para ejemplificar lo que acaeció tras la propuesta de Hegel; Dios dijo al profeta: “Profetiza sobre estos huesos, y diles: “¡Huesos secos, escuchen la

1. Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, (Barcelona, España: Editorial Alianza, 2009), 99-101

2. G.W.F Hegel, *Fenomenología del espíritu*, (Madrid: Editores Abada, 2010), 81.

palabra del Señor! Así dice el Señor omnipotente a estos huesos: ‘Yo les daré aliento de vida, y ustedes volverán a vivir (...)’ (Ez 37, 4-6), así, el Dios de Israel colocará tendones y carne para que los huesos vuelvan a vivir. Para Hegel, efectivamente, la pregunta filosófica no radica, entonces, únicamente sobre qué son los objetos de conocimiento, los meros huesos, sino, cómo se efectúa el proceso de conocimiento en la historia, o sea, los tendones y la carne, el ser mismo del proceso vital. Según esto, el mundo es un ser espiritual y sustancial al igual que el hombre y ambos se desenvuelven en la historia. El mismo Hegel aseguraba: “Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular o finito, y sí solo en un fin absoluto”<sup>3</sup>.

Siguiendo esta línea de ideas, es necesario afirmar que este doble movimiento entre el “yo” (individuo o *Einzelheit*) y el mundo (lo objetivo) que está mediatizado por el espíritu (lo universal o *Allgemeines*), convierte a la conciencia particular en una porción de lo universal, una particularidad espiritual que tiene inserta dentro de sí todo el movimiento total de la razón a través de la historia, es decir, todos los momentos previos del *Geist*. De acuerdo con esta premisa, el hombre situado en el influjo del devenir temporal de los pueblos no es simplemente un receptáculo impávido y pasivo de la fuerza espiritual, como una revelación unilateral de la deidad, pues el individuo como parte del *Geist*, a su vez, se encarga de redireccionar teleológicamente todo el conjunto de la naturaleza (*Natur*) y los hombres (en su vida individual y colectiva) hacia los fines universales de la razón imperante en la época. El hombre no sólo es construido por el *Zeitgeist* (espíritu de su era), sino que, de forma proporcional, este es cultor de los fines de este como momento específico de la idea absoluta. Empero, se convierte en fin y medio de la razón. Para que este movimiento constante del *Geist* se ejecute, el ser humano debe superar su mismidad, su individualidad, ello únicamente se realiza bajo lo que Hegel denominó “enajenación”, la cual consiste en un extrañamiento. En la enajenación, el espíritu se aliena a sí mismo como pensamiento respecto de sí en su ser otro, así, el espíritu se sitúa consigo mismo en su ser otro. Después de esta autonegación, el espíritu se reconcilia consigo mismo. Por otra parte, el hombre destruye su individualidad y accede a un momento del espíritu. Hegel coligió a partir de esto:

La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia que es objeto de la conciencia, es su diferencia, la diferencia de la sustancia, es lo negativo en general. Esto negativo podría considerarse un defecto de ambos [es decir, del yo y la sustancia], pero es su alma, es aquello que las mueve; por eso algunos antiguos entendieron el vacío como el elemento motor, considerado, ciertamente. Lo movimiento como lo negativo, pero a esto negativo no lo entendieron todavía como self. Pues bien, por más que eso negativo no empiece apareciendo como una desigualdad entre el yo y el objeto, habrá que llegarlo a entender a sí mismo como una desigualdad de la sustancia consigo misma. Lo que tiene la apariencia de producirse fuera de la sustancia [en algo], de ser una actividad contraria a ella, no es sino la propia actividad de la sustancia, y la sustancia muestra ser esencialmente sujeto.<sup>4</sup>

3. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, (Madrid: Alianza Editorial, 1994), 43

4. Cita de Hegel en Ramón Cuartango, “La individualidad y el concepto hegeliano de espíritu”, *Revista electrónica de estudios hegelianos* 12, n.º.20 (2015), 117-118. <http://revista.hegelbrasil.org/wp-content/uploads/2015/12/7-CUARTANGO-pre-print.pdf>

De acuerdo con el planteamiento de Hegel, la relación entre el hombre y la naturaleza y del hombre con los demás hombres, no está petrificada, ni es un monolito homogéneo e incólume al paso del tiempo. La negación de la cual habló este filósofo idealista era el movimiento que se hacía manifiesto en la autoconsciencia, es decir, en la superación de la animalidad y la sensibilidad que eran reemplazadas por la proyección del espíritu, que se alcanza a sí mismo a través de su propia negación: la explotación de la naturaleza y del hombre como momento histórico. A diferencia de los pensadores ilustrados como Kant, que negaban tajantemente el accionar de las pasiones dentro del ejercicio racional, para Hegel, estas coadyuvaban al movimiento y al despliegue del *Geist* en el mundo objetivo, “pues la naturaleza espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y encierra en sí mismo”<sup>5</sup>.

Ahora bien, cuando Hegel encaró el concepto del “trabajo”, no se deslindó de su construcción filosófica sobre el ser del hombre y de la naturaleza. Por el contrario, el idealista encontró en este ejercicio práctico, mecánico, y durante mucho tiempo considerado vil y vulgar por la tradición filosófica, una manera de sustentar el desarrollo de la metafísica en su obra. Ya para 1802, en su obra *El sistema de la eticidad*, Hegel infirió que el trabajo es la manera en que el ser humano supera su propio instinto, su mero ser para sí, mediante la objetivación de su actividad. La capacidad de “ser en otro”, como principio de alteridad, redirige cualquier esfuerzo particular a los fines universales, pues, “La cosa abstracta explana en el cambio lo que es ella, a saber, esta transformación, la vuelta al yo en la coseidad y, más precisamente, una coseidad que consistía en ser posesión de otro”<sup>6</sup>. El sujeto subsumiente se inserta en la actualidad del objeto, y mediante la negatividad (lo concreto), el ser humano se mecaniza y se convierte en un medio hacia lo absoluto, en la medida en que también se vuelve un fin que procura la dominación de la naturaleza. El hombre no se adapta al medio natural como los animales, sino que actualiza, “espiritualiza” al medio natural de acuerdo con sus necesidades. Hegel observó cómo el trabajo concreto se convirtió en trabajo abstracto. El individuo que primero requiere satisfacer su hambre y su sed, como singularidades, se procura de los medios universales y convierte su fin, su “yo”, antes efímero, en una totalidad formal, causa de otras determinaciones. Bien señala Lukács que “el hombre se hace hombre, según Hegel, precisamente porque introduce entre su deseo y su satisfacción el trabajo, rompiendo con su natural inmediatez”<sup>7</sup>.

En relación con lo anterior, en el año de 1807, Hegel publicó la *Fenomenología del espíritu*, y no abandonó las consideraciones alrededor del trabajo como condición de posibilidad para la autoconsciencia. El sujeto deseante no se sitúa frente al objeto de una manera impávida y netamente contemplativa. Más bien, el objeto deseado es algo destinado a la “aniquilación”, o “negatividad”, que, como ya se ha aseverado, son el motor del movimiento histórico. Hegel, señaló al respecto que:

---

5. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, 56.

6. G.W.F. Hegel, *Sobre el sistema de eticidad*, (Madrid: Editorial Nacional, 1983), 184.

7. Georges Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, (Barcelona: Grijalbo, 1970), 329.

La realidad efectiva hacia la que se vuelven el deseo y el trabajo no le es ya a esta conciencia algo en sí nulo que ella haya de suprimir y consumir, sino algo tal como la conciencia misma es, una realidad efectiva rota y escindida en dos, que solo por un lado es nula en sí, por el otro, sin embargo, es también un mundo sacralizado, es una figura de lo inmutable, ya que este último ha obtenido en sí singularidad, y como, en tanto que lo inmutable es universal, su singularidad tiene, en general, toda realidad efectiva<sup>8</sup>.

Es pues, que el hombre, a través del deseo como *praxis* social, se acerca al objeto, negándolo, como manera de asegurar su permanencia espacio temporal. El objeto singular es constitutivo del propio sujeto deseante, de aquel todo. Hegel superó la aserción kantiana del plan oculto de la naturaleza y se afincó en la idea de que, a través del trabajo, se espiritualiza la naturaleza indómita, racionalizándola y cobijándola con un *telos*. Así, el trabajo fragua la experiencia histórica del hombre como un ser concreto enmarañado en una compleja trama de relaciones que competen a la sociedad civil, la riqueza, y la propiedad.

Hegel procuró con toda la fuerza que implica su sistema filosófico armonizar lo Uno con lo múltiple y la diversidad de lo contingente con lo universal. Para ello se amparó en su noción de concepto (*Begriff*). Esta concepción hegeliana dista mucho del *eidós* platónico y de la cosmología de Plotino; no es un mundo ideal situado en el *Hyperuranon* que emerge como imágenes (*eidolón*) imperfectas en la realidad tangible. El “concepto” en Hegel tiene que ver con la sustancia (*Wesen*) que se sabe sí misma como espíritu y, para ello, debe de enajenarse (*Aufhebung*) de sí, negarse a sí misma, desgarrarse de sí, hacerse cosa (*Ding*), pero manteniendo (*Tollere*) su *ousía* o esencialidad. Este movimiento no es plausible más allá de la racionalidad humana que se reconoce a sí misma como la sustancia autoconsciente, y que constituye sus objetos de pensamiento como objetos históricos enmarcados en un horizonte ontológico o espiritual. Claro ejemplo de esto se puede observar en el párrafo de sus *Lecciones de filosofía del derecho* de 1828. Allí expuso:

La voluntad libre en sí y por sí, así como lo es en su concepto abstracto, es en la determinación de la contingüidad. Según ésta, ella es su efectividad negativa frente a la realidad y se refiere sólo abstractamente a sí, —es en sí voluntad individual de un sujeto. Según el momento de la particularidad de la voluntad, ella tiene un posterior contenido de fines determinados y, como individualidad que excluye, tiene, a la vez, a ese contenido ante sí como un mundo externo, representado inmediatamente.<sup>9</sup>

Acá se presenta de manera muy desnuda esa intención por ligar íntimamente a lo Uno con lo múltiple. El hombre de voluntad libre y de conciencia (*nóus*) universal, no solo está supeditado a la legalidad natural, sino a su ejercicio comunitario. Para los filósofos de la Ilustración el sujeto solo era un abstracto, un acto libre y ahistórico que se pasaba la vida haciendo contratos y consejos, pero para Hegel el sujeto encarna toda la sustancialidad vital de su época y frente a este margen de acción es que explaya su trabajo y su pensamiento. En efecto, este sujeto moderno pensado por

8. G.W.F Hegel, *Fenomenología del espíritu*, 295.

9. G.W.F. Hegel, *Lecciones de filosofía del derecho*, (Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968), 62.



Hegel a la luz del pensamiento “iusnaturalista” es constituido como una “voluntad libre”. Donde, además, el filósofo en su cuadro asigna una secuencia, es decir, por un lado, “determinación de la continuidad”; o sea, el sujeto de acción y comunitario, que hace uso de su elección libre, es capaz de determinar ese conjunto de posibles que se le expone ante él. Por otro lado, la “voluntad libre” que necesita para su desarrollo un contenido, unos fines. ¿Pero en dónde se radica la voluntad libre para ello? En este sentido, el primer párrafo es una síntesis de la problematicidad de un sujeto de voluntad frente al peso y cerco que ofrece el conjunto de voluntades donde lo ubicamos.

Pues bien, este contenido y estos fines no son meras determinidades (*Besondere*) exteriores al sujeto, pues, como ya se ha ido desarrollando, “El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo.”<sup>10</sup> El espíritu es la razón que se sabe a sí misma como espíritu, no como entendimiento. Para Hegel la razón de la Ilustración que tenía su pináculo en Kant estaba únicamente recluida al entendimiento, al mundo de los fenómenos. Esta forma de razón se concibe de manera inerte, deslindada del campo de la vida, de la autorrealización del espíritu en el plano histórico. Hegel coligió que la razón en Kant únicamente se hunde en sus propias representaciones, en la manera en que reconstruye en el intelecto una imagen del mundo; Hegel emplea el término “categoría” para aducir que esta operación cognoscente estaba incapacitada para encontrar el ser de las cosas. Son justamente las consecuencias funestas de esta subjetivización del saber las que Hegel se propone subsanar por medio de una apertura histórica de la dimensión ontológica de la vida.

Dichas consecuencias son principalmente dos. Primero, ubica al absoluto por encima de la razón haciéndolo objeto de una fe carente de contenido; y, segundo, se convierte en la expresión sistemática de una “abstracción intelectual” confinada así a objetivar la disociación entre la subjetividad moderna y sus objetivaciones históricas y sociales.

## El materialismo de Marx

En la historia de la filosofía occidental han existido algunas escuelas de pensamiento que abogaron por una visión materialista de la realidad. Estas han concebido que no existe un mundo formal o inteligible más allá de las ideas que se forman tras las experiencias sensibles de los seres humanos. Esta visión sensualista de la realidad, históricamente, ha propugnado por desembarazarse de la metafísica y todo el conjunto de creencias alrededor de esta que se consideran como mitos. Si bien estas aserciones filosóficas se pueden rastrear genealógicamente hasta los albores de la formación de nociones ontológicas en la filosofía antigua, en la época anterior a Marx y, también, los contemporáneos de este tenían muy en boga al materialismo como forma de explicar la realidad. Tanto los iluministas franceses, así como todos los entusiastas de la física newtoniana en el mundo

---

10. G.W.F Hegel, *Fenomenología del espíritu...*, 321.

europeo, arguyeron que la materia, es decir, lo exterior a la conciencia, podía ser catalogado en criterios objetivos dados por la conjugación de una base epistemológica fuerte basada en las ciencias naturales. Asimismo, personajes como Ludwig Feuerbach (1804-1872), imbuidos en el optimismo de estudiar al ser humano desde sus características fisiológicas y su composición biológica/animal, indicaron que la relación de la conciencia, –vista como el conjunto de reacciones fisicoquímicas del cerebro–, con la realidad objetiva, solo debía verse como la relación entre dos realidades materiales: la de la mente y la de lo que acaece fuera de ella. De hecho, Feuerbach en su obra *La esencia del cristianismo* (1841), adujo que la existencia de Dios dependía únicamente de la construcción de cualquier deidad en la mente humana: “El secreto de la teología es la antropología (...) Si el ser del hombre, –escribe– es para el hombre el ser supremo, también en la práctica, la ley primera y suprema será el amor del hombre para el hombre, Homo homini deus est”<sup>11</sup>.

Evidentemente, al momento de aseverar que ideas tan fuertes como las de Dios, la moral y las costumbres eran solo el producto de la mente humana (toda teología es una antropología), constituía una reacción frente al idealismo alemán, que ya gozaba de una amplia recepción. Pensadores como Feuerbach creyeron haber superado todo sesgo y rezago metafísico que había sobrevivido de la obra de Hegel, pues para él el hombre era la medida de todas las cosas y todo se podía reducir a su vivencia empírica en el mundo. No obstante, Marx respondió en su obra de 1845 intitulada *Tesis sobre Feuerbach*, que este filósofo materialista había caído nuevamente en una versión renovada de idealismo, pues había tornado a la materia y al mundo natural en algo abstracto, desprovisto de historia y al margen del análisis de relaciones sociales concretas:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica”.<sup>12</sup>

De acuerdo con esto, la perspectiva materialista de Marx no concibe a la materia como un objeto en sí, que ya está dado de forma pura y que determina de manera mecanicista todo el obrar, el pensamiento y la acción del hombre en la historia. A pesar de que Marx indica que la vida física y espiritual del hombre está ligada a la naturaleza, pues este mismo es parte de ella, y de que la transformación de

11. Ludwig Feuerbach, *L'Essenza del Cristianesimo* (Milano: Feltrinelli, 1960), 321.

12. Publicada originalmente por Karl Marx en 1845 y compilada por Engels en 1888. Federico Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (Madrid: Impreso por la fundación Federico Engels, 2006), 62.

su cuerpo inorgánico se da en la medida de que la misma naturaleza “1) es un medio inmediato de vida y 2) la materia es el objeto y el instrumento de su actividad vital”<sup>13</sup>. Sin embargo, el análisis materialista de Marx no se agota en el estudio de la realidad objetiva como algo por fuera del sujeto, pues, siguiendo a Hegel, reconoce que el sujeto histórico por excelencia es el hombre, que es la sublimación particular de todas las necesidades humanas en una época determinada y en contexto dado y, efectivamente, este solo puede accionar de forma práctica sobre su mundo y sobre los demás hombres organizando los medios para procurarse la vida a través del trabajo.

Mediante la *praxis* social, el hombre redirige la naturaleza a fines específicos que corresponden a determinadas necesidades culturales, así, no solo construye todo el entramado de relaciones sociales que lo lindan y lo emplazan a seguir determinadas tareas, sino que se edifica a sí mismo como parte integral del modo de producción. En este juego dialéctico, el ser humano produce y reproduce las relaciones con la naturaleza y con sus semejantes, transformando al mundo exterior y a su ser social y dándole estabilidad y permanencia en el tiempo al conjunto de constructos racionales y materiales que estructura su vida. A diferencia de Feuerbach, Marx simplemente no puede reducir el obrar histórico de la sociedad a percepciones netamente fisicalistas, propensas de ser conocidas por la biología, pues, bien señaló:

El hambre es el hambre que se satisface con carne, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es distinta de la que devora carne cruda con ayuda de las manos, uñas y dientes. Por lo tanto, la producción no produce solo el objeto de consumo, sino también la manera en la que este ocurre produce no solo objetivamente, sino subjetivamente<sup>14</sup>.

Empero, un análisis material, en concordancia con lo anterior, no solo implica elucidar la materia como algo dado, como la causa primera de todo, ni siquiera en una relación causal con la colección de necesidades físicas e impulsos primarios del hombre, sino que, además, debe abocarse a englobar la totalidad de estas dentro de las prácticas sociales y cómo todas estas vicisitudes primigenias adquieren forma, sentido y ser en un momento histórico dado, en donde el hombre organiza su vida a través del trabajo. La estructura social es fabricada por el hombre y, evidentemente, esta lo fabrica a él. En ella se compelen: a) las relaciones de carácter económico; en donde los sujetos sociales han formado vínculos que los liga en la producción, distribución y consumo de bienes necesarios para la subsistencia; b) esta base material coadyuba a la consolidación de un mosaico complejo de relaciones de clase, que tiene que ver con la manera en la que el trabajo es explotado y la propiedad distribuida, consagrando así una conexión compleja de relaciones económicas y simbólicas.

Ahora bien, si Marx parte del supuesto de que el ser humano es natural y de que debe saciar sus instintos más primitivos en aras de la subsistencia, esta no se logra sin la organización del “ser social” del hombre, de sus prácticas y conciencia colectiva. Cada época se enraíza en formas particulares de organización del trabajo y de las relaciones sociales. En el modo de producción

13. Cita de Karl Marx en Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (México: Editorial Siglo XXI, 1983), 88.

14. Cita de Karl Marx en Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx...*, 92.

capitalista, la exposición de Marx enseña que esta está configurada en la forma “mercancía”. Según esto, la relación inmediatamente productiva del hombre con la naturaleza y con sus semejantes, se presenta a través de la reducción especialmente burguesa las variopintas formas de trabajo concreto a trabajo abstracto. La mercancía corresponde a la consolidación o materialización del trabajo abstracto de los hombres en su determinación natural, subjetiva y objetiva: el intercambio de las mercancías es el proceso dentro del cual el intercambio social de sustancias, es decir, el intercambio de productos particulares entre individuos privados, es al mismo tiempo creación de determinadas relaciones sociales de producción en las cuales, mediante este intercambio, entran los individuos<sup>15</sup>.

En la sociedad capitalista, los productos de la mano del hombre no están destinados a su consumo inmediato, sino al intercambio. En este proceso de cambio, el valor de uso, que corresponde a la existencia inmediata y material de la mercancía, se reviste de una nueva “existencia” que está desligada de todo vínculo existencial con la naturaleza, pues se cobija de un “valor de cambio” que corresponde ya a una existencia generalizada. Es pues, que “el obrero es separado del producto de su trabajo y con ello se falsea el trabajo, perdiendo su carácter de actividad libre y universal: se altera la relación del hombre con la naturaleza, destruyendo la comunidad humana”<sup>16</sup>.

A esto último Marx lo ha denominado como “enajenación”. Este es un fenómeno psicológico y social, donde el trabajo ya no es percibido como la realización plena del sujeto, que en la medida en que efectúa una labor repetitiva se cosifica y deshumaniza, muy a pesar de que él mismo es el que construye su mundo material y, con ello, las relaciones sociales materiales que se anudan a este. Esto es bastante similar a la premisa traída a colación más atrás de Feuerbach, donde este infirió que la teología es una antropología, pues los ídolos y dioses creados por la mente del hombre, se volvían en contra de él y lo dominaban. Así, el mundo de las mercancías, que es una creación del obrero, se vuelca sobre él de forma violenta y funesta, y lo reduce a ser el simple medio o herramienta para el sostenimiento de la totalidad del sistema. Correctamente dijo Marx: “El obrero se empobrece tanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y poder”<sup>17</sup>.

## El concepto de trabajo en Marx

En el siglo XX muchos herederos de la tradición marxista quisieron dividir el pensamiento de Karl Marx en dos etapas: una etapa juvenil aún ligada a la tradición hegeliana y otra etapa de madurez alejada de la *episteme* idealista y más cercana a la tradición de la economía política inglesa, concretamente a la tradición ricardiana. Louis Althusser (1967), habló de la etapa madura como la

---

15. Cita de Karl Marx en Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx...*, 100.

16. Cita de Karl Marx en Nicolás Boris Esguerra Pardo, *Teoría sociológica. Ensayos sobre Marx, Sorel, Simmel, Durkheim, Weber, Merton y Bourdieu* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2010), 5.

17. Cita de Karl Marx en Nicolás Boris Esguerra Pardo, *Teoría sociológica. Ensayos sobre Marx...*, 5.

científica alejada de la metafísica o mística juvenil<sup>18</sup>. De igual forma esta división se encuentra en el corpus teórico de Karl Kautsky<sup>19</sup>.

Estas posturas evidencian una lectura limitada del legado teórico de Hegel y su influencia en Marx, pues simplifican a Hegel como un idealista que concibe la transformación del mundo mediante la idea y a Marx como el materialista que sustituye la idea y la conciencia con la *praxis* como el motor de la transformación y del devenir histórico humano. Para Althusser la reificación y la alienación son rezagos hegelianos dañinos en la obra de Marx, que se encuentran en sus textos de juventud y que en *El Capital* se excluyen casi totalmente, con excepción de la sección titulada “El fetichismo de la mercancía, y su secreto”. El reproche a estos conceptos es poner protagónicamente a las ideas como motor transformador del capitalismo, en este sentido relegando a la *praxis* a un papel subsidiario o secundario<sup>20</sup>.

Esta concepción simplificó toda la teoría hegeliana y olvidó que la idea en Hegel no es una elaboración subjetiva de un espíritu particular, sino, por el contrario, es una construcción dialéctica general que se vuelve universal en su propia negatividad, es decir que es material, se produce en la *praxis* humana y en el devenir de la historia. Lo otro que omitieron los marxistas ortodoxos fue que, en la etapa madura de Marx, si bien no utilizó tanto los conceptos hegelianos de alienación y enajenación, la dialéctica hegeliana fue un método necesario para entender la mercancía y el trabajo en *El Capital*. Por ende, la influencia de Hegel es inevitable, Marx no apareció como una superación o una negación de Hegel, sino, más bien como un síntoma. Se encargó de utilizar categorías hegelianas a la luz de la economía política y las concretó en el sistema capitalista. Por tanto, se puede atisbar cómo en sus *Manuscritos económicos y filosóficos*, afirmó que, en el modo de producción del capitalismo industrial, el capital es subjetivamente el hombre, “que se ha perdido totalmente a sí mismo, de la misma forma que en el capital se da, objetivamente, el hecho de que el trabajador es el hombre que se ha perdido totalmente a sí mismo”<sup>21</sup>. Efectivamente, el hombre se convierte en un capital viviente, que, si bien está encargado de constituir en su ser una parte importante del trabajo social global, al momento de no poder vender su fuerza de trabajo como mercancía, cae en desgracia. Marx empleó el método dialéctico para ratificar que el trabajador solo existe en la medida en que existe para sí como capital, y solo existe como capital porque existe para él un capital<sup>22</sup>. Indudablemente, el modo de producción capitalista no solo se encarga de producir al hombre como mercancía humana, sino, y aún más importante, “lo produce como un ser deshumanizado tanto

---

18. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx* (México: Editorial Siglo XXI, 1967), 43-57.

19. Karl Kautsky fue un teórico importante para el desarrollo de la Segunda internacional Comunista, junto a Federico Engels. En su obra de 1897 *Ethics and the materialist conception of history*, señaló que el cambio social no se puede dar únicamente a raíz de planteamientos mentales o ideales, sino de una revolución económica basada en la redistribución de los medios de producción. (se revisó la edición norteamericana de 1918, 116-134).

20. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx...*, 43-57.

21. Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos* (Madrid: Editorial Alianza, 1920), 124.

22. Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos...*, 125.

física como espiritualmente”<sup>23</sup>, inerme e incapaz de enfrentarse con la universalidad de la mercancía que él mismo ha creado.

Hegel concibió al trabajo como la forma por la cual el hombre transforma la naturaleza e integra su producción al absoluto, de igual forma, el hombre se representa y se enajena en el objeto que produce. En primera instancia parece que para Marx este aspecto del trabajo no es tan relevante, en sus obras tempranas como en los *Manuscritos de filosofía y economía*, la enajenación del hombre por medio del trabajo era algo propiamente del capitalismo y concretamente de la apropiación del capitalista del trabajo del obrero por medio de la plusvalía y la propiedad de los medios de producción. En apariencia fenómenos distintos. Si se deja a este nivel el análisis del trabajo en Marx, estaría más cerca de la economía política ricardiana que de la tradición hegeliana, pero esta reflexión es insuficiente. Marx en *El Capital* superó esta concepción del trabajo y lo desarrolló de la mano de la dialéctica. Evidentemente, y retornando a una consideración hegeliana, Marx adujo que “al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea *idealmente*”<sup>24</sup>. Es decir, la cosa como mercancía adquiere la personalidad de su productor, y se vuelve un objeto con conciencia de sí que acciona en el mundo independientemente del trabajador que toma la forma de cosa.

*El Capital* es la obra cumbre de Karl Marx, no porque en ella se desligue de la tradición hegeliana o utilice método científico de la economía política, sino porque en esta obra mezcló la dialéctica hegeliana con la economía política. De esta forma va directamente a la génesis del sistema capitalista, a la mercancía y al trabajo. Para Marx el capitalismo no se fundamenta en la propiedad privada de los medios de producción, sino en la imposición de la forma mercancía como medio necesario e inevitable para subsanar las necesidades humanas y como consecuencia del trabajo asalariado, el movimiento de la mercancía generará el capital, y tras su acumulación se producirá la concentración de éste y, finalmente, como consecuencia, el poder social de la burguesía.

Para Marx la mercancía es un objeto que satisface necesidades humanas, la diferencia es que esta no satisface necesidades del productor, sino que están destinadas al intercambio, es decir que tiene un doble valor: un valor de uso determinado por las condiciones materiales de la mercancía y un valor de cambio que solo podrá ser representado en otra mercancía en el intercambio. Aquí entra en protagonismo la dialéctica hegeliana, ya que un análisis abstracto de la mercancía solo la entendería como un objeto con características materiales, pero un análisis dialéctico concreto muestra el aspecto social de esta, el relacionamiento de mercancías y concretamente el distanciamiento entre el productor y su producto.

Ante esta doble forma de valor se desprenden dos formas de trabajo. Marx sometiendo el trabajo al movimiento dialéctico establece que esta actividad en apariencia individual e independiente está ligada al intercambio y por ende a un vínculo social, cuando se intercambian mercancías en realidad

---

23. Karl Marx, *Manuscritos económicos y filosóficos...*, 126.

24. Karl Marx, *El Capital*, Tomo I (Madrid: Editorial Siglo XXI, 2010), 216.

lo que se está intercambiando son trabajos, de esta forma el trabajo adquiere un carácter social y se convierte en una imposición ajena a la voluntad del productor, en consecuencia el trabajo concreto se relaciona con el valor de uso y con la actividad concreta de cada productor, y el trabajo abstracto como esa actividad individual que pierde toda particularidad al relacionarse socialmente. La forma mercancía y el trabajo dentro del capitalismo no solo son la célula de este, sino que también es la clave para entender la enajenación en el capitalismo y las recurrentes crisis en este.

### **El fetichismo de la mercancía y las explicaciones teológicas del sistema capitalista**

Por lo general, cuando se escucha el concepto de “fetichismo de la mercancía”, se suele pensar que éste hace referencia al valor simbólico que tienen algunas mercancías (como generadoras de prestigio y distinción social), o incluso a la historia que cada mercancía tiene detrás de sí, desde su génesis hasta su adquisición. Tampoco es intención de Marx mostrar la historicidad de una mercancía donde se hallan cadenas de explotación y violencia, incluso así sean excesos de capitalismo contraponiéndolo a formas de producción más justas. En otras palabras, el fetichismo de la mercancía no es el desconocimiento de explotación capitalista en una economía donde la división del trabajo oculta las condiciones de producción de una mercancía alrededor del mundo, esto debido a que este fenómeno no es exclusivo del sujeto consumidor.

En el siglo XX marxistas ortodoxos e incluso la mayoría de los heterodoxos concluyeron que el fetichismo de la mercancía era un fenómeno mediante el cual el sistema capitalista se perpetuaba mediante el ocultamiento de la explotación y del apoderamiento de la plusvalía por parte de la clase burguesa que ostentaba la propiedad sobre los medios de producción. Es decir, que en el proceso de intercambio el trabajador creía que intercambiaba valores y no trabajo y por ende no veía como producía mercancías, pero estas le eran negadas y se oponían a sí, y que este fenómeno ocultaba que la apropiación se originaba en la propiedad privada de los medios de producción. Esta interpretación es válida, pero sólo muestra al asunto del fetiche como un asunto de desconocimiento de la historicidad de la mercancía y un ocultamiento de la producción de estas.

Sin embargo, esto es una posición ingenua, pues, la objetivación de relaciones sociales en la mercancía no produce un desconocimiento de estas, lo que produce es una inmutabilidad y naturalización de estas relaciones, pero no relaciones sociales como suma y resta de voluntades individuales, sino como un entramado necesario e inevitable por medio del intercambio y de la circulación de capital, y esto nos sitúa en un plano complejo, ¿cómo podemos analizar que un trabajador conozca la explotación que vive, pero aun así siga como si no existiera otra opción? Marx salió triunfante de esta paradoja, el fetichismo de la mercancía, como la objetivación de relaciones sociales mediante el intercambio de mercancías en términos capitalistas genera la representación de formas sociales en dónde, en apariencia, el individuo actúa libre y voluntariamente, y su éxito o fracaso depende de sí mismo y no del entramado social que surge en el mercado. Por ende,

Marx propuso una interpretación materialista del fetichismo de la mercancía, en donde señaló que las representaciones del capitalismo no surgen por una producción de ideas o de estamentos ideológicos, estas surgen de la mercancía misma, de su intercambio y la naturalización del valor y la objetivación de las relaciones sociales en el dinero.

Marx se basó en el desarrollo de esta categoría conceptual para aseverar que el capitalismo aún guarda en su estructura material, un sistema de creencias suprasensibles que se pensaron superadas por los fenómenos de secularización y los avances técnicos y científicos insertos en la modernidad. Por el contrario, y yendo en detrimento de éste aparente triunfo de la razón anticipó que, en el estudio de la mercancía, se puede demostrar que ésta es un “objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas.”<sup>25</sup>

Es pues, que Marx se encargó de manifestar que, a diferencia de lo que creían los economistas clásicos como David Ricardo, el valor de la mercancía no tiene un gozne de inmutabilidad intrínseco, sino, por el contrario, éste está sujeto a una amplia estructura de relaciones sociales enormemente poderosa que los individuos no pueden manipular. El modo de producción capitalista se ha erigido sobre la premisa de la división social del trabajo, en donde las relaciones personales están delimitadas por el intercambio de las mercancías. Por tanto, bien alegó Marx que “lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo”<sup>26</sup>. En otras palabras, para Marx, en el modo de producción basado en el capital, pareciera que las cosas inmersas en el contexto social tuviesen un valor inherente, sus propias leyes universales, de las que el ser humano no puede escapar, porque cree que las características sociales del trabajo son propiedades sociales naturales de las cosas.

Por lo anterior es evidente que todo intento de socialismo real que no desarticule el fetichismo de la mercancía está destinado a fracasar como opción post capitalista. La célula del capitalismo no se encuentra en la propiedad privada de los medios de producción, tampoco en la ideología de los aparatos ideológicos del estado, ni mucho menos en los excesos particulares de los estados totalitarios. Por el contrario, el capitalismo está en la mercancía y la imposición de esta y del trabajo asalariado como única forma de conseguirla.

Las conclusiones de lo anterior son reveladoras: el mundo capitalista que se basa sobre la idea de un individuo libre, que se construye autónomamente y que prescinde de Dios, no es más que un relato fetichista de su propia miseria. El hombre cada vez está más sometido por la imposición de la forma mercancía y el capitalismo. Así, los productores “no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio”<sup>27</sup>. Empero, el capitalismo en

---

25. Karl Marx, *El Capital...*, 86.

26. Karl Marx, *El Capital...*, 88.

27. Karl Marx, *El Capital...*, 89.



la realidad humana se hace omnipotente, omnipresente y omnisciente, como un Dios. No es un problema de conocimiento, es un problema de fe. Marx no tuvo dilación en afirmar que la producción, circulación y acumulación de capital aún conservan un halo fantasmagórico que impide ver más allá de esta imposición, pues, “los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres”<sup>28</sup>.

## BBILIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Editorial Siglo XXI, 1967.
- Cuartango, Ramón. “La individualidad y el concepto hegeliano de espíritu”, *Revista electrónica de estudios hegelianos* 12, No 20 (2015), 114-131.
- Engels, Federico. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Impreso por la fundación Federico Engels, 2006.
- Feuerbach, Ludwig. *L'Essenza del Cristianesimo*, Milano: Feltrinelli, 1960.
- Hegel, G.W.F. *El sistema de la eticidad*. Madrid: Editora Nacional, 1983.
- Hegel, G.W.F. *La fenomenología del espíritu*. Madrid: Editores Abada, 2010.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones de filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad, 1968.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la ilustración?: y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Barcelona, España: Editorial Alianza, 2009.
- Kautsky, Karl. *Ethics and the materialist conception of history*. Chicago: Charles E. Kerr and company, 1918.
- Lukács, Georges. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo, 1970.
- Marx, Karl. *Manuscritos de filosofía y economía*. Madrid, España: Alianza, 1980.
- Marx, Karl. *El Capital*, Tomo I. Madrid, España: Siglo XXI, 2010.
- Schmidt, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. México: Editorial Siglo XXI, 1983.

---

28. Karl Marx, *El Capital*..., 89.