

**Universidad Autónoma Metropolitana**

**División de Ciencias Sociales y Humanidades**

**Unidad Iztapalapa**

**Maestría en Humanidades**

**(Línea Filosofía Moral y Política)**

**El concepto de libertad en la filosofía de Karl Marx**

**(escritos de juventud 1840-1848)**

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
**Maestro en Humanidades**

PRESENTA

**Lic. Osiris Sinuhé González Romero**

Tutor

**Dr. Enrique Dussel Ambrosini:**

México, D.F. 2014



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

# ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00253

Matrícula: 2123801965

EL CONCEPTO DE LIBERTAD EN LA FILOSOFIA DE KARL MARX (ESCRITOS DE JUVENTUD 1840-1848)

En México, D.F., se presentaron a las 12:00 horas del día 9 del mes de diciembre del año 2014 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

MTRO. GABRIEL VARGAS LOZANO  
DR. JORGE VELAZQUEZ DELGADO  
DR. ENRIQUE DOMINGO DUSSEL AMBROSINI



Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: OSIRIS SINUHE GONZALEZ ROMERO

OSIRIS SINUHE GONZALEZ ROMERO  
ALUMNO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

**APROBAR**

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTORA DE LA DIVISION DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTE

MTRO. GABRIEL VARGAS LOZANO

VOCAL

DR. JORGE VELAZQUEZ DELGADO

SECRETARIO

DR. ENRIQUE DOMINGO DUSSEL  
AMBROSINI

In der modernen Welt ist jeder zugleich Mitglied des Sklaventums und des Gemeinwesens. Eben das Sklaventum der bürgerlichen Gesellschaft ist dem Schein nach die größte Freiheit, weil die scheinbar vollendete Unabhängigkeit des Individuums, welches die zügellose, nicht mehr von allgemeinen Banden und nicht mehr vom Menschen gebundene Bewegung seiner entfremdeten Lebens Elemente, wie z.B. des Eigentums, der Industrie, der Religion etc., für seine eigne Freiheit nimmt, während sie vielmehr seine vollendete Knechtschaft und Unmenschlichkeit ist. An die Stelle des Privilegiums ist hier das Recht getreten.

—Karl Marx—

Die heilige Familie. VI Kapitel

En el mundo moderno, cada cual es a un tiempo miembro de la esclavitud y de la comunidad. Precisamente la *esclavitud de la sociedad burguesa* es, en apariencia, la más grande *libertad*, por ser la *independencia* aparentemente perfecta del individuo, que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida, no vinculados ya por los nexos generales ni por el hombre, por ejemplo, el movimiento de la propiedad, de la industria, de la religión, etc., por su *propia* libertad, cuando es más bien su servidumbre y su falta de humanidad acabadas. El privilegio es sustituido aquí por el derecho.

—Karl Marx—

*La sagrada familia.* Capítulo VI

# Índice

## Introducción

### Capítulo 1 .Libertad política.

1.1 La libertad de prensa.....	15
1.2 Esencia y existencia de la libertad.....	23
1.3 Crítica de la libertad política .....	35

### Capítulo 2. Libertad económica.

2.1 La contradicción del trabajo enajenado.....	52
2.2 La contradicción de la propiedad privada.....	72
2.3 Crítica de la libertad de comercio.....	76

### Capítulo 3. Libertad ideológica.

3.1 Crítica de la libertad burguesa.....	85
3.2 Ideología de la libertad.....	92
3.3 La libertad comunista.....	99

### Capítulo 4. Dialéctica de la libertad.

4.1 El concepto de necesidad.....	111
4.2 La antinomia libertad-necesidad.....	116
4.3 La libertad como realización de la necesidad.....	125

Conclusiones.....	129
-------------------	-----

Bibliografía.....	136
-------------------	-----

## Introducción

¿Cuáles son las categorías distintivas del planteamiento filosófico de Marx en relación con la libertad?, ¿cómo explica la diferencia entre libertad política y libertad económica?, ¿de qué manera es posible entender a la libertad como realización de la necesidad?, ¿es la libertad un instrumento ideológico utilizado para tratar de justificar mecanismos de explotación, colonización o exterminio?, ¿cómo se plantea la dialéctica de la libertad desde una perspectiva materialista? Estas preguntas reflejan de manera sintética algunas inquietudes que requieren de un trabajo sistemático de reflexión, debido a que la libertad ha sido uno de los temas más polémicos y discutidos en el campo de la Filosofía, aunque sus repercusiones se extienden a otras ramas de la cultura como: la política, la economía y el derecho. La libertad es una palabra polisémica que tiene diversos significados filosóficos reconocibles<sup>1</sup>; esa pluralidad de significados permite entrever el horizonte problemático de un tema que se encuentra lejos de agotarse, a pesar de que, literalmente, han corrido ríos de tinta para tratar de resolver los dilemas filosóficos y las problemáticas teóricas que ha suscitado.

Las problemáticas filosóficas relacionadas con el concepto de libertad no tienen un interés puramente semántico, sino que también son de interés para la filosofía política, tanto por su carácter conceptual, como por sus repercusiones en la vida ordinaria de individuos y comunidades. Además, el concepto de libertad ha sido objeto de acuciosas reflexiones desde diversas corrientes de pensamiento político como: el liberalismo, el republicanismo, el socialismo o el anarquismo. Existe de hecho una pluralidad que hace

---

<sup>1</sup>Entre los principales significados filosóficos de la libertad están los siguientes: 1) indeterminación, 2) espontaneidad, 3) posibilidad de elección, 4) autodeterminación, 5) realización de una necesidad, 6) posibilidad de acción, 7) ausencia de interferencia, 8) liberación frente a algo [libertad negativa], 9) liberación para algo [libertad positiva] y 10) independencia. Una explicación más detallada de la función que cumplen estos significados y del panorama general de la problemática de la libertad se encuentra en mi tesis de Licenciatura en Filosofía titulada *Las fronteras de la libertad*, pp 5-32.

posible la coexistencia y el enfrentamiento de diversas interpretaciones sobre el concepto de libertad, así como de sus múltiples significados filosóficos.

Por ello, para delimitar el tema de ésta investigación, es importante señalar que en las siguientes páginas mi atención se concentrara en el análisis del concepto de libertad que se encuentra desarrollado en las obras filosóficas de Karl Marx, específicamente en el periodo de 1840 a 1848. La pertinencia de realizar un análisis crítico y sistemático consiste en poner en evidencia que: “si bien es cierto que Marx no dedica ninguna obra específica al tema (...) podemos afirmar que la temática de la libertad ocupa un papel de suma relevancia para la comprensión de su obra”<sup>2</sup>. Para ahondar un poco más sobre este asunto, puede decirse que el estudio del concepto de libertad hace inteligibles algunos aspectos centrales de la propuesta filosófica de Karl Marx como: la emancipación, o bien la noción de trabajo enajenado.

El punto de partida de esta investigación consiste en poner en evidencia aquellas situaciones donde la libertad se ha convertido en un problema filosófico, es decir, en una situación como la que reflejan las interrogantes mencionadas al inicio, las cuales constituyen la problemática filosófica que sirve de base a esta investigación. En consecuencia puede decirse que esta es una investigación de carácter problemático, es decir, que su finalidad es afrontar las problemáticas filosóficas inherentes al concepto de libertad.

El **objetivo principal** de esta tesis consiste realizar un estudio sistemático y crítico del concepto de libertad, en la obra filosófica del joven Marx, con la intención de ampliar y aportar nuevos elementos para la reflexión y el debate, sobre uno de los conceptos más importantes en el campo de la filosofía política. La libertad es un concepto polisémico relacionado con los inevitables desplazamientos de significado, que ocurren durante el proceso de reflexión teórica, a causa de las disputas políticas, los conflictos sociales y las

---

<sup>2</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 43.

guerras realizadas en su nombre. El enfoque crítico, en relación con el concepto de libertad, desarrollado por el filósofo de Treveris ha sido subrayado por los estudiosos sobre el tema. “Marx es conocido como un crítico severo de la concepción liberal de libertad: del concepto de "libre contrato", entre el capitalista y el trabajador, del carácter "formal" de la democracia burguesa, y especialmente de la noción liberal de los derechos humanos”.<sup>3</sup>

La **hipotesis de este trabajo** se configura a partir del supuesto de que la libertad puede ser utilizada como un «instrumento ideológico» por las clases dominantes para generar mecanismos de explotación, colonización y exterminio. Para desarrollar lo más rigurosamente dicha hipótesis es indispensable reconocer que la libertad es posible, pero simultáneamente hay que estudiarla con base en un enfoque crítico, lo cual implica reconocer que la crítica no niega la existencia de la libertad, sino que por el contrario es una de las condiciones que la hace posible, tal y como explicaré más adelante. El análisis del concepto de libertad hace posible la crítica de la cultura, pero también es un rasgo de la cultura que es susceptible de crítica.

Por ejemplo, en el terreno de la *praxis política*, el concepto de libertad ha sido utilizado para conseguir distintos fines, desde los más loables hasta algunos francamente detestables. Debido a ello resulta inevitable sospechar permanentemente sobre las formas en que la libertad ha sido utilizada para tratar de justificar creencias religiosas, leyes, ideologías, guerras o modos de producción económica, pues es bastante conocido que algunas superpotencias bélicas han tratado de justificar sus acciones de intervención con base en interpretaciones francamente paradójicas de los diversos significados del concepto de libertad.

---

<sup>3</sup> Andrezej Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, p 221.

Por eso quiero aclarar que en esta investigación adoptar una posición “crítica” no significa negar la posibilidad de la libertad, sino que la función de la crítica filosófica consiste en analizar —rigurosamente y sin dogmatismos— los argumentos e interpretaciones derivados de los múltiples significados del concepto de libertad. Por ejemplo, en un sentido estrictamente filosófico la «libertad de pensamiento» es una herramienta teórica que hace posible la crítica de la cultura. Por ejemplo: “ciertos aspectos del marxismo revisten una importancia muy especial, tal es el caso particular de la reflexión crítica sobre los problemas de la libertad y la democracia”<sup>4</sup>. Desde mi punto de vista ese desarrollo crítico se hace inteligible de la siguiente forma: la «libertad de pensamiento» hace posible la crítica de la cultura es decir, la facultad de cuestionar cualquier tipo de creencia, costumbre, o juicio de valor con base en argumentos racionales.

En esta investigación he utilizado el «**método analítico sintético**» para seleccionar y procesar la información, ubicar significados, delimitar campos de acción y reconocer algunas situaciones problemáticas generadas a partir del conflicto que surge entre las distintas interpretaciones del concepto de libertad. La aplicación del método analítico me ha permitido identificar y distinguir los diferentes niveles en los que se despliega el concepto de libertad en la obra de Marx: 1) político, 2) económico y 3) filosófico. He utilizado el método sintético con la finalidad de otorgarle unidad a los diversos tópicos estudiados de manera independiente y a partir de ese proceso de síntesis desarrollar las conclusiones e interpretaciones derivadas de este proceso de reflexión.

En esta investigación, la función social de la filosofía consiste en operar como **juicio acerca del saber**, lo cual implica la deliberación sistemática y racional de los alcances que tienen los pensamientos y las acciones humanas. La filosofía entendida

---

<sup>4</sup> Sève, Lucien. (1979). “Marxismo y libertad”. *Nueva Política*, número 7, p 48.



como juicio acerca del saber permite poner a prueba cualquier tipo de creencia, por eso es posible distinguirla de los prejuicios, las costumbres o las creencias infundadas; por eso puede decirse que la filosofía fomenta la reflexión sobre aquellas técnicas de vida, hábitos o creencias que pueden ser puestas a prueba, y por lo mismo ser rectificadas o rechazadas.

Se puede afirmar que la filosofía tiene un carácter crítico, y que por eso puede ser entendida como crítica del saber, pues indaga, pregunta, agita los significados petrificados, en otras palabras problematiza. Esta facultad hace posible el desarrollo de la «crítica de la cultura», la cual puede entenderse de forma específica como el cuestionamiento sistemático de las bases y motivos que justifican las creencias, hábitos o valores que predominan en la vida ordinaria. Por ello se puede afirmar que la «libertad de pensamiento» es un antídoto eficaz contra el conformismo, la apatía o la indiferencia engendrados por la unión de la autocomplacencia, el miedo o el dogmatismo.

En la historia del pensamiento Occidental, el carácter crítico de la filosofía ha sido esbozado de diversas maneras, la más conocida es la imagen construida por Sócrates quién comparaba a la filosofía con un tábano, es decir, una especie de abejorro con un zumbido molesto y un aguijón hiriente. De la misma manera me gustaría señalar que el carácter autocrítico de la filosofía, expresada en la máxima «cónocete a tí mismo» también es comparable a la imagen del escorpión que entierra en su propia cabeza el aguijón punzante de la crítica.

Dicha función social de la filosofía puede considerarse como uno de los rasgos que distinguen la configuración y el desarrollo de pensamiento de carácter crítico, en ese sentido la propuesta de Marx representa un giro radical al considerar que el motor de la historia es la *praxis revolucionaria* y no únicamente la crítica teórica, aunque obviamente la presupone. Ahora bien, para comprender desde un horizonte contemporáneo el tema de la función social que cumple la filosofía, me parece pertinente exponer el punto de

vista de la *Filosofía de la liberación*: “La filosofía no piensa la filosofía, cuando es realmente filosofía y no sofística o ideología. No piensa textos filosóficos, y si debe hacerlo es sólo como propedéutica pedagógica para instrumentarse con categorías interpretativas. La filosofía piensa lo no-filosófico: la realidad”<sup>5</sup>.

La función social de la filosofía consiste en pensar la realidad, en ejercer plenamente la libertad de pensamiento, debido a ello me parece pertinente hablar de una *praxis filosófica*, es decir, aquella que entiende a la filosofía como una forma de vida, como una herramienta teórica para afrontar y transformar las contradicciones que se presentan en la vida cotidiana y también como una necesidad de hacer inteligible el sentido o el sin-sentido de la vida humana.

La *praxis filosófica* tiene un carácter transformador y no únicamente teórico o especulativo, pues si reconocemos que los conceptos filosóficos también pueden ser vehículos de acción política, entonces podremos comprender más claramente las repercusiones que puede tener en la vida civil el análisis crítico y riguroso de dichos conceptos. No se trata sólo de un asunto puramente abstracto, sino que tiene repercusiones en la vida ordinaria de los individuos e inclusive en las relaciones entre naciones.

El carácter concreto del planteamiento realizado por Marx, en relación con el concepto de libertad ha sido señalado nítidamente por Andrés Prior Olmos: “Marx no se limita a postular una teoría abstracta y general de la libertad. Si en su formulación del problema se evidencia de forma privilegiada el fuerte componente filosófico implícito en su pensamiento, es preciso, sin embargo, señalar que su teoría de la libertad posee un carácter histórico-filosófico”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Enrique Dussel. *Filosofía de la liberación*, p 15.

<sup>6</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx* p 44.

Para abordar este problema filosófico he dividido la estructura de esta investigación en cuatro capítulos; en cada uno he realizado el análisis de un campo específico: político, económico, ideológico y dialéctico. La forma en que están organizados los capítulos permite observar el desarrollo de sus planteamientos con respecto al concepto de libertad en sus obras de juventud; la exposición de los tres primeros capítulos tiene un carácter cronológico, con la intención de situar los planteamientos teóricos en la época histórica que los hace inteligibles

En el primer capítulo he concentrado mi atención en el análisis del concepto de libertad en el terreno político, para ubicar el marco teórico y conceptual que hace inteligible la propuesta del filósofo de Treveris<sup>7</sup>; entre los temas que serán estudiados se encuentran: la «libertad de prensa», la «esencia» y la «existencia» de la libertad, así como la crítica hecha por Marx a ciertos aspectos muy puntuales de la «libertad política».

En el capítulo segundo me he dedicado a reflexionar sobre los conceptos económicos, presentes en la obra de Marx, que se relacionan con el problema de la libertad, evidentemente he separado las esferas política y económica, únicamente con fines analíticos, pues en la realidad cotidiana muchas veces se presentan de manera conjunta. El objetivo específico de dicho capítulo consiste en detectar los desplazamientos de significado que ocurren entre una esfera y otra, pues dichos desplazamientos son susceptibles de generar situaciones problemáticas. Por ejemplo, el propio Marx se da cuenta de esos desplazamientos y cuestiona que la «libertad de prensa» pretenda ser regulada con las mismas normas establecidas para la «libertad de comercio». Los temas sobre los que me concentraré son: la paradoja del «trabajo enajenado», la paradoja de la propiedad privada y la crítica a la «libertad de comercio».

---

<sup>7</sup> “En esa época Treveris era una ciudad de cerca de 15,000 habitantes y era la ciudad más antigua de Alemania (...) bajo el nombre de Augusta Treverorum la ciudad fue considerada la Roma del norte y sirvió de cabeza de puente del más poderoso de los ejércitos romanos”. David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, p 10.

En el tercer capítulo he analizado la crítica de Marx con respecto a la noción de voluntad libre y sobre todo a la apariencia de libertad que subyace en las instituciones sobre las que se construye la cultura burguesa: el derecho, el Estado, la noción del trabajo-mercancía, así como de la ideología que las sustenta. El último apartado de este capítulo está dedicado a exponer la forma que adquiere el concepto de libertad en el pensamiento y la sociedad comunista.

En el capítulo cuarto he abordado la problemática inherente a la interrelación que existe entre libertad y necesidad; dicho tratamiento del tema tiene como objetivo enfatizar que ambos términos no han de considerarse como opuestos irreconciliables, sino que inclusive la libertad puede entenderse como realización de la necesidad, por extraño que pueda parecer a simple vista, la aparente contradicción puede resolverse dialécticamente y para ello es necesario profundizar el estudio sobre el concepto de necesidad.

Antes de concluir ésta introducción no quisiera evadir el siguiente cuestionamiento: ¿qué validez y vigencia tiene el pensamiento de Marx en la actualidad? Sobre todo para reflexionar rigurosamente sobre la tan pregonada “muerte del marxismo” o sobre la caída del llamado “socialismo real” en los países del Este europeo. Dicha reflexión no ha de estar ausente de apreciaciones críticas y autocríticas sobre un proyecto político inspirado en el pensamiento de Marx, pero cuestionado agudamente debido a que: “El proyecto marxista clásico que se invocaba, acabo por perder en la práctica, todo contenido emancipatorio”<sup>8</sup>. Y se convirtió en un marxismo ideologizado representado por la doctrina del Partido y el Estado, la cual fue establecida para justificar un sistema que en la práctica era la negación del socialismo. Una vez puntualizado este aspecto conviene adoptar una postura escéptica frente a aquellas interpretaciones de Marx que han construido una doctrina dogmática o un instrumento de poder. Existe de facto una pluralidad de formas

---

<sup>8</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. “La filosofía de la praxis”. En *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, p 29.

de entender al marxismo, las cuales en ocasiones pueden llegar a plantearse en abierta contradicción.

“Socialmente hablando, el marxismo es hoy, en efecto, a la vez doctrina de Estado en países socialistas muy diferentes unos de otros, base teórica de muchos partidos obreros revolucionarios que luchan en condiciones objetivas infinitamente diversas, referencia ideológica de una creciente pluralidad de fuerzas progresistas, de movimientos de liberación, de corrientes de pensamiento y, también objeto de estudios universitarios en los más variados contextos, sin hablar de los esfuerzos de falsificación consciente emprendidos desde los centros de lucha ideológica del capital”<sup>9</sup>.

El marxismo no es una especie de moralismo, sino una teoría que pretende explicar racionalmente el cambio histórico, las categorías y funcionamiento del modo de producción capitalista. Por eso un acercamiento rigurosamente filosófico ha de poner en evidencia que su obra no debería interpretarse dogmáticamente. Una vez subrayado el talante autocrítico que es indispensable para abordar esta problemática, también es momento de mostrar la validez y la vigencia que tiene el estudio del pensamiento de Marx. Ya se ha mencionado que una de las funciones de la filosofía consiste en la libertad de cuestionar cualquier creencia, costumbre o juicio de valor, lo cual pone en evidencia su carácter crítico. El pensamiento marxista no es ajeno a esta función social que tiene la filosofía y por eso uno de sus objetivos es manifestarse como un pensamiento crítico y de la cultura y el modo de producción capitalista.

Pero la propuesta de Marx no se circunscribe a este hecho, sino que también puede entenderse como un *proyecto de emancipación* que hace posible la satisfacción de las necesidades naturales, pero que también es capaz de estimular el pleno desarrollo de las facultades humanas y de diversos sectores sociales, puesto que: “el proyecto socialista clásico tiene que ser reconsiderado también extendiendo su contenido emancipatorio, ya que este no sólo ha de tener el carácter peculiar que corresponde a la

---

<sup>9</sup> Sève, Lucien. (1979). “Marxismo y libertad”. *Nueva Política*, número 7, p 47.

explotación clásica de los trabajadores, sino también el correspondiente a otras formas de dominación que sufren otros sectores sociales”<sup>10</sup>.

La validez y vigencia del pensamiento de Marx también se encuentra en las herramientas racionales que utiliza para analizar el modo de producción capitalista; sobre este punto tampoco conviene olvidar la autocrítica pues algunas tesis o predicciones de Marx no han resistido la prueba del tiempo; este hecho es un buen antídoto para caer en las tentaciones de un pensamiento dogmático, sin embargo, eso no significa que una buena parte de sus argumentos carezcan de validez.

Asimismo, la pertinencia de su *praxis filosófica* radica en que su «crítica de la economía política» permite explicar como funciona el capitalismo de manera efectiva, pues si bien el modo de producción capitalista ha experimentado transformaciones a lo largo del tiempo, esas transformaciones resultan inteligibles si se estudian con base en un marco teórico racional y crítico. “El marxismo como discurso emerge cuando es a la vez posible y necesario, como “crítica inmanente” del capitalismo y, por tanto, como producto de la época que desea transformar”<sup>11</sup>.

Sobre este asunto vale la pena recordar que el trabajo de Marx tiene un carácter interdisciplinario y buena parte del marco teórico que lo hace inteligible se relaciona con las Ciencias Sociales, específicamente con los campos de la economía y la sociología, por lo que no es posible desdeñar las aportaciones científicas que permiten alcanzar una explicación de los elementos que hacen funcionar el modo de producción capitalista como: el «trabajo enajenado», la «producción del valor» o el «fetichismo de la mercancía».

La vigencia del estudio del pensamiento de Marx, entendido como proyecto emancipatorio, consiste en la posibilidad de vislumbrar alternativas para superar las

---

<sup>10</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. “La filosofía de la praxis”. En *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, p 31.

<sup>11</sup> Terry Eagleton. *Marx y la libertad*, p 18.

contradicciones inherentes al modo de producción capitalista con base en el pleno ejercicio de la libertad de pensamiento y mediante la producción de un pensamiento crítico. “Marx se enfrenta a las teorías más características del liberalismo, como el *laissez-faire* o la separación entre Estado y sociedad civil, sitúandose respecto a la realidad política y económica del mundo moderno, aún en sus formas ideológicas más avanzadas”<sup>12</sup>. Por eso, si prescindimos de esa visión que hace evidentes las contradicciones del modo de producción capitalista y de la cultura burguesa, entonces corremos el riesgo de caer en una especie de afasia «crítica».

Además de lo anterior, la vigencia del pensamiento de Marx se hace inteligible porque conlleva una actividad transformadora de las creencias, valores, instituciones y pautas culturales sobre los que se estructura la sociedad burguesa, pues para el filósofo de Treveris no existe una separación entre la teoría y la práctica. También he mencionado que la función social de la filosofía no se reduce a la contemplación del mundo o a la interpretación de textos, sino que ha de tener un carácter práctico y transformador. El marxismo ha contribuido en la toma de consciencia de la clase trabajadora y ha sido un medio eficaz para organizar las luchas y exigencias del proletariado para lograr mejores condiciones de vida al interior de la sociedad capitalista

---

<sup>12</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 49.

# Capítulo Primero

## 1.1 La libertad de prensa.

La «libertad de prensa» (*Preß-freiheit*) fue uno de los temas constantes en la filosofía alemana de la Ilustración, debido sobre todo a que representaba una respuesta directa e inmediata a las políticas de censura imperantes en aquella época; por eso no es fortuito que grandes pensadores como Immanuel Kant, Johann G. Fichte o Karl Marx estuvieran permanentemente ocupados en la reflexión crítica sobre el problema de la censura, pues ellos mismos experimentaron en carne propia sus efectos; en el caso del filósofo de Treveris, la censura era un rasgo cultural imperante desde su nacimiento. Por ello si tomamos como marco de referencia esa situación histórica puede entenderse mejor la defensa de la «libertad de pensamiento» y por consiguiente de la «libertad de prensa» en un contexto cultural y político amenazado por la censura, lo cual no era un problema social menor.

Antes de iniciar con el análisis de los argumentos encontrados en el escrito de Karl Marx sobre la «libertad de prensa» vale la pena mencionar algunos hechos de carácter histórico para comprender el contexto político-social en el que se realizaron los debates públicos de la VI Asamblea de la Provincia del Rin, los cuales motivaron las reflexiones del joven filósofo. Durante las guerras napoleónicas la ciudad de Tréveris fue anexionada, “por Francia y regida por los principios de la Revolución Francesa durante el suficiente tiempo como para quedar empapada de un gusto por la libertad de expresión y la libertad constitucional que no caracterizaban al resto de Alemania”.<sup>13</sup> Específicamente me parece importante señalar que en 1815, después de la derrota de Napoleón, el reino de Prusia se anexó el territorio de Renania, según lo establecido en el Congreso de Viena. Esta

---

<sup>13</sup> David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, p 10.



reconfiguración política adquirió cuerpo en la *Confederación Germánica* compuesta por 39 Estados independientes.

Al poco tiempo se estableció un férrea política de censura durante el reinado de Federico Guillermo III, específicamente en el periodo comprendido de 1819 a 1830. El cual corresponde precisamente al periodo de infancia de Karl Marx. Además de este hecho presente en la vida política del Reino de Prusia, también es indispensable no perder de vista que a mediados del siglo XIX todavía predominaba un régimen monárquico y la religión era considerada como uno de los pilares del Estado. El ideal del gobierno era el de un Estado cristiano, inspirado en la teología protestante de Martin Lutero<sup>14</sup>. Dicho ideal no era una abstracción pura, sino que su funcionamiento práctico radicaba en asegurar el control de la población por medio del dogmatismo religioso y el absolutismo político. Sobre este punto no resulta superfluo recordar que en los años posteriores a la Reforma teológica emprendida por Lutero se desataron luchas y persecuciones religiosas que poblaron la atmosfera con un halo de intolerancia y dogmatismo.

En contraparte: la atmósfera política de Renania era totalmente diferente a la de Berlín: Renania-Wesfalia, anexados por Francia entre 1795 y 1814, habían gozado de los beneficios de las reformas económicas, administrativas y políticas; entre las más significativas podemos mencionar las siguientes: lo que antes eran 108 pequeños estados

---

<sup>14</sup> Las guerras por motivos religiosos entre católicos y protestantes provocaron la necesidad de reflexionar sobre asuntos como: la tolerancia religiosa, la libertad de creencias o la separación entre la Iglesia y el Estado, con la intención de responder a las exigencias políticas y sociales provocadas por la Reforma Protestante emprendida por Martin Lutero. El teólogo agustino es un caso paradigmático pues a nivel personal ejerció plenamente la «libertad de pensamiento» cuando colocó en la puerta del Palacio de Wittenberg sus famosas 95 tesis con una invitación a debatirlas; en segundo lugar realizó la traducción de la Biblia al alemán para que los feligreses tuvieran acceso directo a las fuentes. Ambas acciones tuvieron un impacto casi inmediato gracias a la ayuda de una innovación tecnológica: la imprenta. Frente a ello la reacción de la Iglesia Católica fue impulsar la Contrareforma. Poner en primer plano este hecho permite hacer inteligibles los conflictos sobre la «libertad religiosa» y la «libertad de prensa» en la configuración de la nación alemana y en el contexto histórico-cultural imperante en la época de Marx.

se habían reorganizado en sólo cuatro; se abolió el feudalismo y se eliminaron diversas anomalías administrativas relativas a los sistemas políticos, jurídicos y financieros <sup>15</sup>.

Tener en cuenta lo anterior permite comprender con mayor claridad la postura de los filósofos germanos, pues a diferencia de países como Inglaterra y Francia --que se habían transformado vertiginosamente debido a la *Revolución Industrial* y a la *Revolución Política*-- la *Confederación Germánica* todavía conservaba instituciones gubernamentales con un fuerte carácter absolutista. Los ejemplos más notables eran: la monarquía como forma de gobierno, la hegemonía de la nobleza como clase dominante y la censura como práctica política. Este hecho resulta determinante para comprender los esfuerzos de los filósofos germanos para poder desarrollar sus ideas libremente. En 1840 ascendió al trono del Reino de Prusia Federico Guillermo IV, quien le brindó continuidad a la política de sus antecesores.

Por ese entonces una buena parte de los pensadores contemporáneos de Karl Marx (Ludwig Feuerbach, Mijail Bakunin, Bruno Bauer, Moses Hess o Max Stirner) consideraban que el carácter crítico de la filosofía debería tener como objetivo primordial el cuestionamiento de los dogmas y condicionamientos religiosos que obstaculizaban la «libertad de pensamiento», pero que también eran utilizadas por el gobierno para tratar de justificar, en Prusia, la existencia del Estado cristiano.

La libertad de pensamiento expresa claramente la función social y política de la filosofía para el pensamiento ilustrado. La función social de la filosofía consiste en poder hacer un uso público de la razón, es decir, la facultad de poder cuestionar cualquier creencia, costumbre o juicio de valor. Este planteamiento había sido vigorosamente desarrollado por Immanuel Kant y Johann G. Fichte.

Una vez terminada su tesis doctoral, el joven Marx se integró a la actividad periodística y una de de sus primeras colaboraciones fue un interesante escrito sobre la

---

<sup>15</sup> David McLellan, *Op cit*, p 57.

«libertad de prensa» publicado durante el mes de mayo de 1842 en la *Reinische Zeitung*. En dicho trabajo --el filósofo de Tréveris--logró sintetizar la reflexión filosófica con el trabajo periodístico. “Marx llegó a defender el derecho de la filosofía —«la quintaesencia espiritual de su tiempo»—para comentar libremente todas las cuestiones”<sup>16</sup>. Específicamente, el eje sobre el que está construida su disertación son los debates que se llevaron a cabo en la VI Asamblea de la Provincia del Rin, durante los meses de marzo y abril, entre los representantes del gobierno prusiano, quienes se oponían a la «libertad de prensa» y por supuesto a establecer una legislación sobre este polémico asunto y los defensores de la «libertad de prensa». El artículo del joven filósofo da cuenta de los lineamientos generales del debate, escudriña con suspicacia las opiniones de los representantes del gobierno prusiano, pero también adopta una perspectiva crítica en relación con la postura adoptada por los defensores de la «libertad de prensa». Para Marx las propuestas de ambas partes resultan insuficientes:

"Aun prescindiendo de los tópicos y lugares comunes que flotan en el ambiente, percibimos en estos adversarios cierta emoción patológica, ciertos prejuicios pasionales, que les llevan a adoptar una posición real, no imaginaria, ante la prensa, cuyos defensores en esta sesión de la Dieta (Asamblea) no mantienen en su conjunto, un contacto real con su defendido. Ellos no han experimentado la libertad de prensa como una necesidad. Es para ellos es una necesidad de la cabeza, de la que no participa el corazón. Una especie de planta "exótica" que sólo los atrae como "amateurs"<sup>17</sup>.

En primer término vale la pena analizar el argumento esbozado por Marx quien consideraba que la «libertad de prensa» ha de ser entendida como una necesidad vital y no como algo superfluo o accesorio; se trata, pues, de un rasgo característico del ser humano; asimismo este planteamiento resulta de interés porque permite mostrar los

---

<sup>16</sup> David McLellan, *Op cit*, p 63.

<sup>17</sup>"Abgesehen von den Stichworten und Gemeinplätzen, die in der Atmosphäre liegen, finden wir bei diesen Gegnern einen pathologischen Affekt, eine leidenschaftliche Eingenommenheit die ihnen eine wirkliche, nicht imaginäre Stellung zur Presse gibt, deren Verteidiger auf diesem Landtag im ganzen kein wirkliches Verhältnis zu ihrem Schützling haben. Sie haben die **Freiheit der Presse** nie als Bedürfnis kennengelernt. Sie ist ihnen eine Sache des Kopfes, an der das Herz keinen Teil hat. Sie ist ihnen eine "exotische" Pflanze". MEW. Band 1, pp 32-33. (*Rheinische Zeitung*, núm. 125, 5 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 177.

puntos nodales de un diálogo real, en el que se intenta resolver una problemática política concreta. Afortunadamente, el filósofo de Tréveris no actúa sólo como un cronista que transmite los hechos y los dichos, sino que adopta una postura en el debate, argumenta y aprovecha la ocasión para expresar sus ideas al respecto. Las actas de esos debates nos acercan a los puntos nodales de la polémica establecida entre los defensores y los detractores de la «libertad de prensa». En ese sentido para Karl Marx cada restricción de la libertad puede tomarse como una prueba irrefutable, como un síntoma inequívoco de que la voluntad de la clase gobernante —la nobleza prusiana— está convencida de que la «libertad de prensa» debe ser restringida.

Es claro que las verdaderas intenciones de la censura nunca serán expuestas públicamente por sus defensores, no obstante Marx, con fina ironía, detecta puntualmente los eufemismos o sutilezas retóricas utilizadas por los representantes del gobierno prusiano quienes trataban de convencer a sus interlocutores — la Asamblea de la Provincia del Rin— de que el noble y verdadero desarrollo del espíritu alemán había sido posible gracias a las restricciones y que, por si fuera poco, la «libertad de prensa» era algo políticamente incorrecto, distintivo de gente indiscreta, áspera, ruda, sin tacto. Frente a estas posiciones de los representantes del gobierno prusiano, el filósofo de Tréveris se concentró en desarrollar una argumentación crítica con base en el supuesto de que la «libertad de prensa» es algo que vale la pena defender.

"Goethe dice en algún lugar que el pintor sólo traza cuadros logrados de la belleza cuyo tipo ha llegado a amar, por lo menos, en un individuo viviente. También la libertad de prensa es una belleza —aunque no precisamente femenina— que es necesario haber amado para poder defenderla. Lo que uno verdaderamente ama es aquello cuya existencia se reputa necesaria como algo sin lo cual siente uno su propia existencia frustrada, insatisfecha, incompleta".<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> "Goethe sagt einmal, dem Maler glückten nur solche weibliche Schönheiten, deren Typus er wenigstens in irgendeinem lebendigen Individuum geliebt habe. Auch die **Preßfreiheit** ist eine Schönheit - wenn auch gerade keine weibliche - die man geliebt haben muß, um sie verteidigen zu können. Was ich wahrhaft liebe, dessen **Existenz** empfinde ich als eine notwendige, als eine, derenich bedürftig bin, ohne die mein **Wesen** nicht erfülltes, nicht befriedigtes, nicht vollständiges **Dasein** haben kann". MEW Band 1, p 33 (*Rheinische Zeitung*, núm. 125, 5 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, pp 177-178.

Detrás del lirismo aparente de este pasaje, lo cierto es que —desde el comienzo aparecen dos conceptos claves en el pensamiento filosófico de Marx, a saber: «esencia» (*Wesen*) y «existencia» (*Dasein*), no es la primera vez que aparecen en su obra, pero en relación con el problema de la libertad quiero destacar el carácter explicativo que tienen ambos conceptos para entender la teoría de la alienación, la cual ya había sido desarrollada por Hegel y Feuerbach, pero que con Marx adquiere una forma y un desarrollo peculiar. A grandes rasgos se puede hablar de alienación cuando no hay una correspondencia entre la «esencia» y la «existencia», por eso se ha dicho que entre ambas hay una tensión permanente, la «esencia» representa el reino de la necesidad, lo que no puede ser de otro modo y la «existencia» contempla la realización concreta de esa «esencia». La «existencia» no puede estar completa sin esa correspondencia. Marx considera a la «libertad de prensa» como una necesidad vital, como algo que es esencial y no contingente, pero no solamente en un plano teórico sino que es algo que puede realizarse. Por ende si se acepta lo anterior puede comprenderse como la libertad puede ser entendida como la «realización de una necesidad».

No obstante antes de adentrarme en las cuestiones derivadas del análisis de la problemática filosófica entre libertad y necesidad, las cuales serán estudiadas en el Capítulo 4, quisiera destacar que conjuntamente con dicho marco conceptual es imprescindible tomar como referencia el contexto histórico-social en el que se desarrollaron los debates de la VI Asamblea de la Provincia del Rin. En ese sentido es notoria la suspicacia del joven filósofo acerca de los motivos que tenían los representantes del gobierno prusiano para oponerse a la «libertad de prensa»: “El carácter *popular* de la prensa libre — y es sabido que ni el artista puede pintar grandes cuadros históricos a la acuarela — la individualidad histórica de la prensa libre, lo que

hace de ella la verdadera prensa del espíritu peculiar de su pueblo, es algo que repugna al orador del estamento de los príncipes”<sup>19</sup>.

La «libertad de prensa», no sólo ha de entenderse como una herramienta eficaz para regular el poder y contener los abusos cometidos por las clases dominantes (en esa época la nobleza), sino que también puede considerarse como la expresión del espíritu cívico; con otras palabras del espíritu público de cualquier sociedad. Sobre este asunto en particular David McLellan ha señalado que: “en los debates parlamentarios sobre la «libertad de prensa», Marx encontró que la perspectiva distinta de cada clase se expresaba claramente”<sup>20</sup>. Poner en primer plano este rasgo hace inteligible el cuestionamiento a la infundada creencia de que la libertad es el privilegio exclusivo de unos pocos, pues en opinión de Marx una verdadera *asamblea política* sólo florece a cielo abierto con la protección del espíritu público. Otra creencia cuestionada decisivamente por el joven filósofo fue la supuesta falta de libertad e independencia del ser humano:

"Estos señores, puesto que no quieren deber la libertad como un don natural a la luz general del sol de la razón, sino como una dote supranatural derramada sobre ellos por una constelación especialmente favorable de las estrellas, puesto que sólo reconocen la libertad como una cualidad puramente individual de ciertas personas y categorías, están consecuentemente obligados a subsumirla la razón general y la libertad general bajo las malas intenciones y las quimeras cerebrales de “sistemas lógicamente ordenados”. Para salvar las libertades especiales del privilegio, proscriben la libertad general de la naturaleza humana”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> “Der volkstümliche Charakter der **freien Presse** - und bekanntlich malt selbst der Künstler keine großen historischen Tableaux mit Wasserfarben -, die historische Individualität der **freien Presse**, die sie zur eigentümlichen Presse ihres eigentümlichen Volksgeistes macht, widerstreben dem Redner aus dem Fürstenstande, er stellt vielmehr die Forderung an die Pressen der verschiedenen Nationen”. MEW BAND 1, p 39. (*Rheinische Zeitung*, núm. 128, 8 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, pp 183-184.

<sup>20</sup> David McLellan. *Karl Marx. Su vida, sus obras*, p 61.

<sup>21</sup> “Diese Herren, weil sie die Freiheit nicht als natürliche Gabe dem allgemeinen Sonnenlichte der Vernunft, sondern als übernatürliches Geschenk einer besonders günstigen Konstellation der Sterne verdanken wollen, weil sie die Freiheit als nur individuelle Eigenschaft gewisser Personen und Stände betrachten, sind konsequenterweise genötigt, die allgemeine Vernunft und die **allgemeine Freiheit** unter die schlechten Gesinnungen und Hirngespinnste "logisch geordneter Systeme" zu subsumieren. Um die besonderen Freiheiten des Privilegiums zu retten, proscriben sie die **allgemeine Freiheit** der menschlichen Natur”. MEW BAND 1, p 47. (*Rheinische Zeitung*, núm. 130, 10 de mayo de 1842) En español véase: Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 191.

En este pasaje se expresan con plenitud algunas de las ideas fundamentales de Marx, no sólo en relación con un tipo de libertad específica, sino con la «libertad universal» inherente a la naturaleza de todos los seres humanos, es decir, como parte constitutiva de su «esencia». Además de ese aspecto clave quiero enfatizar el cuestionamiento directo a la creencia de que la libertad es básicamente una propiedad individual distintiva de ciertos estratos sociales, la libertad entonces ha de ser también colectiva y se vincula políticamente con el concepto de igualdad y teóricamente con el de la razón universal.

Una vez llegados a este punto resulta conveniente mostrar que para la filosofía moderna la «libertad de pensamiento» era considerada la «esencia» de la libertad, mientras que la «libertad de prensa» era considerada como su «existencia», es decir, uno de sus modos de realización. Ahora bien, si tomamos como referencia dicho marco conceptual se puede afirmar que la censura es una forma de alienación que afecta directamente a la «esencia de la libertad». La censura es el síntoma más evidente de la falta de libertad, es decir, es reflejo de una naturaleza puramente negativa, pues al interior de un Estado no podrá existir la «libertad de prensa» mientras impere la censura, tal y como sucedía con el régimen monárquico imperante en la época de Marx. Por ello es posible afirmar que su apología de la «libertad de prensa» y su crítica de la censura se encuentran destinadas a minar las bases del dogmatismo y del autoritarismo imperantes.

## 1.2 Esencia y existencia de la libertad.

El artículo sobre la «libertad de prensa» escrito por Marx es un claro ejemplo de periodismo filosófico, pues a pesar de ser un texto destinado al público en general resulta evidente el uso de diversas categorías filosóficas, las dos principales son las de «esencia» (*Wesen*) y «existencia» (*Dasein*), las cuales en este apartado serán analizadas en relación con el problema de la libertad. El planteamiento filosófico esbozado por Marx se distingue por hacer explícito el carácter histórico de los conceptos y categorías utilizadas, tal y como lo muestra este testimonio crítico sobre los debates que se llevaron a cabo en la VI Asamblea de la Provincia del Rin. El artículo escrito por Marx se encuentra muy lejos de ser una mera crónica, pues además de dar cuenta de los argumentos de los participantes, también reflexiona críticamente sobre asuntos de interés filosófico.

Uno de esos asuntos es la reflexión sobre la «esencia» (*Wesen*). En el texto que nos ocupa, el análisis esbozado por Marx se despliega en dos niveles: el político y el filosófico. En el primer nivel su objetivo era poner en cuestión los argumentos de los representantes del Estado prusiano que apoyaban la censura y, en el segundo nivel, el filosófico, mostrar que la libertad no es un rasgo superfluo o contingente, sino que se encuentra en la «esencia» (*Wesen*) del ser humano: “La libertad es a tal punto la **esencia** del hombre, que hasta sus adversarios la realizan cuando luchan contra su realidad; tratan de apropiarse como la joya más valiosa lo que rechazan como joya de la naturaleza humana”<sup>22</sup>.

Esta afirmación tiene una fuerte carga teórica debido a que la libertad al ser entendida como «esencia» (*Wesen*), también puede ser considerada como el fundamento

---

<sup>22</sup> “Die **Freiheit ist also so sehr das Wesen des Menschen**, daß sogar ihre Gegner sie realisieren, indem **sie ihre Realität** bekämpfen; daß sie als kostbarsten Schmuck sich aneignen wollen, was sie als Schmuck der menschlichen Natur verwarfen”. MEW BAND 1, p 51. (*Rheinische Zeitung*, núm. 132, 12 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 194.



de lo humano, pero no a la manera de una naturaleza inmutable sino precisamente en constante cambio y devenir; la libertad es lo que hace al ser humano ser lo que es<sup>23</sup>. Sobre este asunto quiero hacer una brevísima digresión para enfatizar que en la propuesta teórica de Marx, la categoría de «esencia humana» (*das menslichen Wesen*) no ha de identificarse con una naturaleza fija, sino que ha de entenderse dinámicamente, es decir, como parte de un proceso permanente de creación y configuración. El análisis de la categoría de «esencia humana» (*das menslichen Wesen*), también se encuentra en las *Tesis sobre Feuerbach*, en donde Marx planteó explícitamente que la «esencia humana» puede entenderse como el conjunto de las relaciones sociales del individuo y no cómo un conjunto de atributos<sup>24</sup>. En el siguiente capítulo profundizaré con más detalle sobre ese asunto.

Para regresar al análisis de los argumentos del artículo sobre la «libertad de prensa», me parece pertinente señalar la forma en que a través de una analogía Marx rechaza la idea de que la libertad sea un simple ornamento, o con lenguaje filosófico: una contingencia (*Zufälligkeit*)\*. La libertad tiene un carácter esencial, pero este carácter se encuentra en peligro de ser apropiado por otros, por aquellos que la consideran como un rasgo superfluo, como el simple ornamento de una corona.

Esa pretendida apropiación de la libertad puede entenderse como un signo de la posible conflicto entre la «esencia» (*Wesen*) y la «existencia» (*Dasein*); el principal

---

<sup>23</sup> Para profundizar el estudio sobre el concepto de esencia en el pensamiento de Marx puede consultarse los estudios Jacob M. Held. "Marx via Feuerbach: species being revisited. Idealistic studies. Volume 39. Issues 1-3, pp 137-148. Y el de Murzban Jal "The question of human essence in the works of Karl Marx". <http://www.unipune.ac.in/snc/cssh/ipq/english/IPQ/21-25%20volumes/25%2003/PDF/25-3-4.pdf>. Consultado el 2 de julio de 2014.

<sup>24</sup> Tesis VI. "Feuerbach disuelve la esencia religiosa (*das religiöse Wesen*) en la esencia humana (***das mensliche Wesen***). Pero la esencia humana no es un *abstractum* inherente (*inwohnend*) al individuo singular. En su realidad es el conjunto de sus relaciones sociales (*das esemble des gesellschaftlichen Verhältnisse*). Feuerbach, que no entra en la crítica de esa esencia real (*dieses wirklichen Wesens*), está obligado, por tanto: 1) a hacer abstracción del acontecer (*Verlauf*) histórico u a fijar como independiente (*für sich*) al ánimo (*Gemüt*) religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto (aislado) y 2) por lo tanto, la esencia (*das Wesen*) sólo puede ser captada como "género" (*Gattung*), como universalidad interior, inexpressiva (*stumme*), que conecta (*verbindende*) naturalmente a los muchos individuos. Traducción de Bolívar Echeverría.

problema de ese conflicto radica en que representa un obstáculo para la plena realización de la libertad, pues a diferencia de algunos de sus predecesores para Karl Marx, la libertad ha de tener un carácter concreto, pues, no sólo ha de ser posible teóricamente, sino que también tiene «existencia» (*Dasein*), es decir, que se puede realizar de manera concreta y en este caso la «libertad de prensa» constituye esa realización. Con palabras de Marx: “Ahora bien, si “prensa libre” y la “libertad de prensa” deben rechazarse como “libertad general” (*allgemeinen Freiheit*), con mayor razón la censura y a la prensa censora pues ¿cómo puede ser buena la *especie* siendo malo el *género*?”.<sup>25</sup>

El pasaje anterior resulta clave para entender plenamente el planteamiento filosófico que caracteriza a la libertad como «realización de una necesidad», pues la libertad tiene un carácter universal debido a que se encuentra vinculada a la razón, la cual es necesaria y no contingente, por eso la «libertad de prensa» no puede ser rechazada. La libertad se encuentra vinculada a la razón y por eso es necesaria, sin embargo, no se trata sólo de una necesidad teórica, sino que también ha de realizarse en la existencia. Por eso es posible hablar de una libertad concreta, es decir, existente. Para enfatizar dicho carácter práctico el filósofo de Tréveris, también considera a la «libertad de prensa» como un derecho universal: “Nadie combate la libertad; combate a lo sumo la libertad de otros. Por todas las libertades han existido siempre, primero como privilegio particular de unos y luego como el derecho general de todos”<sup>26</sup>.

Este planteamiento hace explícita la tesis de Marx de que la libertad ha existido siempre, aunque se puede manifestar desde posiciones aparentemente contradictorias, y

---

<sup>25</sup> “Wenn aber die “freie Presse” und die “Preß-freiheit” als **Verwirklichung** der “**allgemeinen Freiheit**” zu verwerfen sind, so sind es Zensur und zensierte Presse noch mehr als **Verwirklichungeiner** besonderen Freiheit, denn wie kann die Art gut sein, wenn die Gattung schlecht ist?” MEW BAND 1, p 51. (*Rheinische Zeitung*, núm. 132, 12 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 194.

<sup>26</sup> “Kein Mensch bekämpft **die Freiheit**; er bekämpft höchstens die Freiheit des andern. Jede Art der Freiheit hat daher immer existiert, nur einmal als besonderes Vorrecht, das andere mal als allgemeines Recht”. MEW BAND 1, p 51. (*Rheinische Zeitung*, núm. 132, 12 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 194.

por otro lado subraya el carácter general de la libertad que se realiza por medio del orden jurídico. La libertad entonces también tiene un alcance universal, porque su realización es posible tanto en la esfera de la razón como en el campo del derecho. Sobre este punto conviene enfatizar que la libertad no sólo es un valor moral o político, sino que su «esencia» (*Wesen*) radica fundamentalmente en su ser racional, y por eso resulta importante establecer una clara legislación susceptible de garantizar la «libertad de prensa». “La **esencia** de la prensa libre es la esencia de la libertad, firme de carácter, racional, moral. El carácter de la prensa censurada es la negación de la esencia de la libertad, la esencia de la falta de libertad y de carácter, un monstruo civilizado, un aborto perfumado”<sup>27</sup>.

La «esencia de la libertad» radica en su carácter racional, el cual no está desligado de su esencia moral. De esta manera razón y moral aparecen como un binomio indisoluble que le otorga «existencia» y alcance universal a la libertad. Asimismo, la censura es cuestionable porque es un reflejo claro de la ausencia de libertad, pero sobre todo porque impide el pleno desarrollo de las facultades humanas como la reflexión, la sensibilidad y el entendimiento; sin duda, se trata de uno de los principales obstáculos que tiene el ser humano para pensar por sí mismo y para hacer un uso público de la razón.

La censura representa el más claro síntoma de un pensamiento amordazado e incapaz de responder a las necesidades concretas de una época histórica. Sobre este punto conviene subrayar que la importancia de establecer una legislación sobre la «libertad de prensa», teóricamente se encuentra vinculada con una visión filosófica que concibe la libertad como la «realización de una necesidad», puesto que: “Allí donde la ley

---

<sup>27</sup> “as Wesen der freien Presse ist das charaktervolle, vernünftige, **sittliche Wesen der Freiheit**. Der Charakter der zensierten Presse ist das charakterlose Unwesen der Unfreiheit, sie ist ein zivilisiertes Ungeheuer, eine parfümierte Mißgeburt”. MEW BAND 1, p 54. (*Rheinische Zeitung*, núm. 132, 12 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 197.

es una ley *real*, es decir, una **existencia de la libertad**, es la existencia real de la libertad del hombre”<sup>28</sup>.

Este pasaje es relevante porque permite ver que la existencia real de la libertad (*Dasein der Freiheit*) se hace tangible en el campo jurídico y por ello es posible mostrar que: 1) la libertad puede ser entendida como «realización de una necesidad» y 2) que la libertad, debido a su carácter racional, es la «esencia del ser humano». En relación con el primer punto me gustaría subrayar que la realización de la libertad expresa de manera nítida la correspondencia entre la «esencia» (*Wesen*) y la «existencia» (*Dasein*). Sobre este asunto en particular Andrezj Walicki considera que: “La autorrealización de la esencia humana en la historia, es decir, la realización de la libertad, en opinión de Marx, era el anteriormente mencionado proceso de liberar al hombre de la dominación, tanto de la necesidad física como de las relaciones sociales materializadas”<sup>29</sup>. Esta interpretación permite extender un poco más nuestro horizonte de entendimiento sobre las diferentes formas en que se realiza la libertad.

En el caso específico de la «libertad de prensa» puede decirse que la preocupación principal del filósofo de Tréveris era la falta de una legislación que garantizará el pleno ejercicio de la «libertad de pensamiento». La existencia efectiva de la libertad contempla la posibilidad de su realización en ambos niveles, es decir, la libertad es posible y la libertad es real, aunque en apariencia no siempre sea perceptible a simple vista. Debido a ello es importante exponer las formas concretas que hacen inteligible esa «existencia de la libertad» (*Dasein der Freiheit*). Según Marx: “La ley de prensa es una ley *real* porque es la existencia positiva de la libertad. Considera la libertad como el estado *normal* de la prensa y la prensa como existencia de la libertad, por lo cual sólo entra en conflicto con

---

<sup>28</sup> “Wo das Gesetz wirkliches Gesetz, d.h. **Dasein der Freiheit ist**, ist es das wirkliche **Freiheitsdasein des Menschen**”. MEW BAND 1, p 58. (*Rheinische Zeitung*, núm. 132, 12 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 197.

<sup>29</sup> Andrezj Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, p 223.

los delitos de prensa en cuanto excepción combatida por su propia regla y que, por tanto se suprime en ella”.<sup>30</sup>

Esta afirmación muestra que la libertad es posible y que su realización se lleva a cabo en el terreno jurídico, aunque posteriormente se verá como su análisis filosófico también se extenderá hacia la esfera económico-política desde una perspectiva crítica. Por el momento me interesa señalar este carácter concreto de la libertad, el cual se manifiesta en el mundo debido a esa existencia positiva.

Para el filósofo de Tréveris, la libertad no ha de ser considerada sólo como un ideal o una utopía infundada, sino que acepta su posibilidad y subraya que su realización no está desligada de un carácter material tangible y vinculado con la vida ordinaria de los hombres en sociedad. El ser libre tiene una existencia concreta en el mundo, no sólo es una posibilidad abstracta e indeterminada. Por ello puede decirse que en el terreno político la «libertad de prensa» es la realización de la «libertad general» (*allgemeinen Freiheit*), es su existencia concreta: “La “Ley de prensa” es, por tanto, el reconocimiento legal de la libertad de prensa. Es derecho, porque es la **existencia positiva de la libertad**. Tiene, por tanto, que existir necesariamente, aunque nunca se aplique como ocurre en Norteamérica, mientras que la censura, como la esclavitud no pueden ser nunca legales, aunque se las registre una y mil veces en forma de ley”<sup>31</sup>.

Queda claro que la existencia positiva de la libertad ha de quedar consagrada en el cuerpo del derecho y su existencia es necesaria aún cuando no siempre pueda ser

---

<sup>30</sup> “Das Preßgesetz ist wirkliches Gesetz, weil es **positives Dasein der Freiheit** ist. Es betrachtet die Freiheit als den normalen Zustand der Presse, die Presse als ein **Dasein der Freiheit** und tritt daher erst in Konflikt mit dem Preßvergehen als einer Ausnahme, die ihre eigene Regel bekämpft und sich daher aufhebt”. MEW BAND 1, pp 57-58. (*Rheinische Zeitung*, núm. 132, 12 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 200.

<sup>31</sup> “Das Preßgesetz ist also die gesetzliche Anerkennung der **Preßfreiheit**. Es ist Recht, weil es **positives Dasein der Freiheit** ist. Es muß daher vorhanden sein, und wenn es nie zur Anwendung kommt, wie in Nordamerika, während die Zensur, so wenig wie die Sklaverei, jemals gesetzlich werden kann, und wenn sie tausendmal als Gesetz vorhanden wäre”. MEW BAND 1, p 58. (*Rheinische Zeitung*, núm. 132, 12 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 201.

aplicada. En ese sentido la «ausencia de libertad» no es un problema puramente teórico. Este conflicto entre la «esencia» y la «existencia» es un rasgo distintivo para entender algunos tópicos claves del pensamiento de Marx como la teoría de la alienación y el «trabajo enajenado» (*die entfremdete Arbeit*). La alienación o extrañamiento en el ser humano se presenta cuando no se corresponden la «esencia» y la «existencia», es decir, cuando no se es libre, por ello, si se admite con Marx que la libertad es la «esencia del ser humano», entonces la falta de libertad es un síntoma inequívoco de lo inhumano.

La «ausencia de libertad» no sólo atenta contra la «esencia del ser humano» en lo individual, sino que constituye un problema para la humanidad entera. La **falta de libertad** es, por tanto, el verdadero peligro de muerte para el hombre. Dejando a un lado las consecuencias morales, lo que hay que pensar es que no se pueden alcanzar las ventajas de una prensa libre sin soportar al mismo tiempo sus inconvenientes. No hay rosa sin espinas! Y qué es lo que se pierde con la prensa libre?”<sup>32</sup>

La «ausencia de libertad» es un problema real que puede abordarse filosóficamente, pues se trata de un asunto de interés general y de la máxima importancia para la vida pública de toda sociedad. La censura en este caso representa una falta de libertad completa, pues los posibles inconvenientes causados por la prensa no sólo pueden ser tolerables, sino que inclusive aún con el riesgo de cometer abusos, éstos podrían evitarse mediante una legislación muy puntual.

La función política de la «libertad de prensa» radica en servir como vínculo entre el individuo y el Estado, e inclusive con el mundo: “La libertad de prensa es el ojo siempre vigilante del espíritu del pueblo, la confianza materializada de un pueblo en sí mismo, el nexo expresado en palabras que une al individuo con el Estado y con el mundo, la cultura

---

<sup>32</sup> “Die **Unfreiheit** ist daher die eigentliche Todesgefahr für den , von den sittlichen Konsequenzen abgesehen, so bedenkt, daß ihr die Vorzüge der freien Presse nicht genießen könnt, ohne ihre Unbequemlichkeiten zu tolerieren. Ihr könnt die Rose nicht pflücken ohne ihre Dornen! Und was verliert ihr an der freien Presse?” MEW BAND 1, p 60. (*Rheinische Zeitung*, núm. 135, 15 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 203.

incorporada que esclarece las luchas materiales como luchas intelectuales e idealiza su tosca forma material”.<sup>33</sup>

El carácter político de la libertad en la filosofía de Marx se encuentra indisolublemente ligado al pleno ejercicio de la «libertad de pensamiento», la cual ha de estar garantizada por el derecho. Sobre ese punto en específico Marx llegó a sacar conclusiones sobre la naturaleza del derecho en general, pues consideraba que las leyes no reprimen la libertad: “las leyes son más bien puntos de vista positivos, normas generales, en donde la libertad ha tenido una existencia impersonal, teórica, independiente de todo individuo arbitrario”<sup>34</sup>.

La «libertad de prensa» constituye el reflejo del espíritu de un pueblo y también constituye un medio de crítica a los rasgos y pautas culturales imperantes en su tiempo; en ese sentido se puede afirmar que se trata de uno de los principios rectores de la vida política. La «libertad de pensamiento» es uno de los rasgos centrales de la filosofía de la modernidad y es justamente ese espíritu crítico el que ha resultado incomodo para aquellos que pretenden ejercer el poder de manera arbitraria.

A grandes rasgos se puede decir, que en el pensamiento político de Marx, la libertad está indisolublemente ligada al uso del *logos*, es decir, al ejercicio de la «libertad de pensamiento» en la configuración del espacio y la vida pública. Con base en ese supuesto teóricos, la libertad tiene un carácter racional y un alcance universal: por eso es considerada por Karl Marx como la esencia del ser humano, no se trata del privilegio exclusivo de unos cuantos, sino de un rasgo común a toda la humanidad.

El pensamiento filosófico de Marx se caracteriza por considerar que la realización de la libertad también es un asunto vinculado con la actividad económica, pues el poder

---

<sup>33</sup> “**Die freie Presse** ist das überall offene Auge des Volksgeistes, das verkörperte Vertrauen eines Volkes zu sich selbst, das sprechende Band, das den Einzelnen mit dem Staat und der Welt verknüpft, die inkorporierte Kultur, welche die materiellen Kämpfe zu geistigen Kämpfen verklärt und ihre rohe stoffliche Gestalt idealisiert”. MEW BAND 1, p 60. (*Rheinische Zeitung*, núm. 135, 15 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 203.

<sup>34</sup> David McLellan. *Karl Marx. Su vida, sus obras*, p 63.

económico se encuentra en el centro de poder político. Esta perspectiva le servirá al filósofo de Tréveris para desarrollar una visión crítica, tanto de la filosofía como de la economía política. Este tópico se encuentra presente en los albores de su obra y nos muestra las inquietudes de Marx por explorar las contradicciones inherentes al modo de producción capitalista.

Un aspecto notable que no pasó desapercibido para el pensador alemán es el hecho de que la prensa también es una industria y que en muchas ocasiones se maneja como un negocio, es decir, con base en los criterios del capital. Por eso para poder reflexionar plenamente sobre la función social y política que tiene la «libertad de prensa», resulta muy importante distinguirla de otro tipo de libertades; concretamente, el filósofo alemán hace una importante advertencia, pues reconoce que es necesario estar alerta contra la idea de subordinar la «libertad de prensa» a la «libertad de comercio».

"Libertad industrial, libertad de propiedad, libertad de consciencia, libertad de prensa o de los tribunales, son todas especies del mismo género, de la libertad por antonomasia. Pero sería caer en un craso error al olvidar la diferencias, por debajo de la y, más aún, el convertir una determinada especie en pauta, en norma, en esfera de las demás. es la intolerancia de una especie de libertad, que sólo admite las otras cuando se derivan de ella y se declaran vasallos suyos"<sup>35</sup>.

Sobre este punto resulta pertinente destacar la distinción que hace Marx entre los diversos tipos de libertades, pues si bien todas tienen un referente común, lo cierto es que una clara distinción permite evitar las generalizaciones apresuradas y las interpretaciones a modo. Ya se ha dicho que la libertad es un concepto polisémico que cuenta con diversos significados filosóficos y políticos; por eso es muy importante hacer explícitas estas distinciones. Por eso poder distinguir estos matices es de suma importancia para cualquier estudio con pretensiones críticas, pues permite alcanzar una mayor precisión

---

<sup>35</sup> "**Gewerbefreiheit**, Freiheit des Eigentums, des Gewissens, der Presse, der Gerichte, sind alle Arten einer und derselben Gattung, der Freiheit ohne Familiennamen. Allein wie gänzlich irrig ist es nun, über der Einheit den Unterschied zu vergessen und gar eine bestimmte Art zum Maß, zur Norm, zur Sphäre der anderen Arten zu machen? Es ist die Intoleranz einer Art der Freiheit, welche die anderen nur ertragen will, wenn sie von sich selbst abfallen und sich für ihre Vasallen erklären". MEW BAND 1, p 69. (*Rheinische Zeitung*, núm. 139, 19 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. Obras fundamentales 1, p 211.



conceptual. Específicamente, la advertencia del pensador alemán tiene como objetivo evitar que se tome una de estas libertades particulares como si fuera un paradigma hegemónico, específicamente el de la «libertad de comercio»: “*La primera libertad de prensa consiste precisamente en no ser una industria*. El escritor que la degrade para convertirla en un medio material merece como pena de esta carencia de libertad interior la exterior, que es la censura; mejor dicho ya su sólo existencia es su pena”.<sup>36</sup>

Este punto señalado por Marx deja ver claramente que la libertad primordial no tiene su fundamento en el comercio, y al mismo tiempo, hace visibles las contradicciones que pueden derivarse de una mercantilización de la prensa; por ejemplo: la posible transformación del periodista en un simple mercenario de la palabra dispuesto a justificar la existencia del régimen político imperante, o bien dispuesto a convertirse en un instrumento legitimador de la censura. Este planteamiento del filósofo germano tenía como objetivo principal cuestionar la opinión de algunos representantes del gobierno prusiano, quienes consideraban que la «libertad de prensa» debería de ser regulada con las leyes correspondientes a la «libertad de comercio» y no con base en una legislación propia:

"Hacer de la libertad de prensa una variedad de la libertad industrial es defenderla matándola , pues, ¿acaso no anulo la libertad de un carácter cuando exijo que sea libre a la manera de otro? Tu libertad no es la mía, le grita la prensa a la industria. Lo mismo que tu sigues las leyes de tu esfera, yo quiero seguir las leyes de la mía. Ser libre a tu modo equivale para mí a verme privada de libertad, lo mismo que el carpintero no se sentiría muy contento si cuando pide libertad de su oficio, se le otorgara como equivalente a la libertad del filósofo"<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> “Die erste **Freiheit der Presse** besteht darin, kein Gewerbe zu sein. Dem Schriftsteller, der sie zum materiellen Mittel herabsetzt, gebührt als Strafe dieser inneren Unfreiheit die äußere, die Zensur, oder vielmehr ist schon seine Existenz seine Strafe”. MEW Band 1, p 71. (*Rheinische Zeitung*, núm. 139, 19 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 213.

<sup>37</sup> “Die Preßfreiheit zu einer Klasse der **Gewerbefreiheit** machen, ist sie verteidigen, indem man sie vor der Verteidigung totschißt; denn, hebe ich die Freiheit eines Charakters nicht auf, wenn ich verlange, er solle in der Weise eines anderen Charakters frei sein? Deine Freiheit ist nicht meine Freiheit, ruft die Presse dem Gewerbe zu. Wie du den Gesetzen deiner Sphäre, so will ich den Gesetzen meiner Sphäre gehorchen. In deiner Weise frei zu sein, ist mir identisch mit der Unfreiheit, wie der Tischler sich schwerlich erbaut fühlen würde, wenn er Freiheit seines Gewerbes verlangte und man gäbe ihm als Äquivalent **die Freiheit des Philosophen**”. MEW Band 1, p 70. (*Rheinische Zeitung*, núm. 139, 19 de mayo de 1842). En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, pp 211-212.

La posición crítica de Marx con respecto a «libertad de comercio» es uno de los rasgos permanentes en su obra; dicha posición se verá reflejada con mayor detalle en sus trabajos de carácter económico. Sobre este punto en particular la argumentación está orientada a evitar que prevalezca una confusión entre ambos tipos de libertad; asimismo conviene no olvidar que la única actividad remunerada que realizó Karl Marx en su vida fue precisamente el ejercicio de la actividad periodística. Para él, la «libertad de prensa» tiene que ver con el trabajo del escritor, por eso cuestiona a quienes hacen de la palabra sólo un medio para enriquecerse olvidando que la función social de la «libertad de prensa» radica en servir como uno de los medios principales para lograr la emancipación de la mente humana, con respecto a los condicionamientos religiosos, políticos y económicos.

Establecer esta distinción entre los diferentes tipos de libertad no significa aceptar que se encuentran separadas unas de otras, de hecho en la vida cotidiana muchas veces se presentan fusionadas, como en los casos de la «libertad de elección» o en la «ausencia de interferencia», en los que coexisten connotaciones éticas y políticas de la libertad pero sin que lleguen a confundirse. Precisamente hacer visible estos matices permite extender nuestro horizonte de entendimiento sobre un tema polémico y que a simple vista parecería inagotable. No se trata de un tema menor, por eso no es de extrañar la acuciosidad del filósofo de Tréveris por abordar este asunto.

En concreto se puede decir que en este texto, el joven Marx reflexiona sobre un polémico tema y nos advierte de la necesidad de reconocer los matices existentes entre los diferentes tipos de libertad para evitar caer en generalizaciones apresuradas. Mostrar este espíritu analítico es de suma importancia para lograr una mayor precisión conceptual. Otro aspecto notable es su planteamiento sobre el conflicto permanente entre la «esencia» y la «existencia de la libertad», pues no es una afirmación ligera considerar a la

libertad como la «esencia del ser humano», como un elemento que hace inteligible su carácter moral y político.

En relación con los diferentes tipos de libertad quisiera destacar la advertencia de Marx para tomar en cuenta los aspectos específicos de cada tipo de libertad para evitar las generalizaciones apresuradas y la instauración de un paradigma hegemónico. Asimismo, quisiera poner en primer plano un aspecto que no está analizado explícitamente, pero que se encuentra presente de manera tácita, a saber: la función política del lenguaje. El lenguaje es entendido como un espacio en el que ocurre el debate y el disenso, pero simultáneamente también hace posible el diálogo y el entendimiento entre seres humanos, es decir, el lenguaje hace posible la política. Si la libertad de prensa pretende tener un alcance universal es debido a la realización permanente de la razón en el espacio público. (desarrollar la actualidad del tema de la libertad de prensa).

Para terminar este apartado quiero exponer algunas breves razones sobre la pertinencia que tiene en la actualidad la reflexión sobre la libertad de prensa. Hasta el momento se ha dicho que la efectiva realización de libertad de prensa puede considerarse como reflejo del espíritu cívico de una sociedad y que inclusive puede considerarse como una condición para un desarrollo político pleno, sin embargo, la pertinencia de reflexionar actualmente sobre el tema no radica sólo en este punto. El propio Marx era muy consciente de que la prensa también es una industria que no sólo se maneja con criterios periodísticos, sino también con criterios de mercado.

### 1.3 Crítica de la libertad política.

Uno de los rasgos notables del pensamiento de Karl Marx es su carácter crítico, por eso esta sección estará dedicada a mostrar qué sentido tiene esa palabra en su propuesta filosófica y en analizar los argumentos desarrollados con respecto al tema de la libertad política. Después de haber experimentado la censura en carne propia, debido al cierre de la *Reinische Zeitung* en el mes de marzo de 1843, el filósofo de Tréveris continuó con su actividad periodística, tal y como lo muestra la correspondencia intercambiada con Arnold Ruge.

En esas cartas el joven Marx expresa su disposición a colaborar en el proyecto de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales Franco-Alemanes*). “Estaba claro que los Anales serían una revista específicamente política. Aunque Marx se hubiera ocupado de temas políticos en sus artículos para la Gaceta Renana, sus planteamientos —cosa normal en artículos polémicos— eran muy ambiciosos, con líneas argumentales sacadas de Spinoza, Kant y Hegel”<sup>38</sup>. La participación del filósofo de Tréveris consistió en dos artículos: el primero relacionado con la censura en Prusia y el segundo de carácter polémico llamado “Sobre la cuestión judía” (*Zur de Judenfrage*) centrado sobre todo en el debate abierto por Bruno Bauer en relación con la emancipación política del pueblo judío. Sobre este asunto no resulta superfluo profundizar sobre el contexto histórico-social en el que fue concebido este escrito:

“La posición de los judíos en Renania, donde a menudo eran los chivos expiatorios de la creciente pobreza de los granjeros, estaba calculada para reforzar su autoconciencia colectiva. Aunque bajo las leyes napoleónicas se había logrado la igualdad civil, la proclamación de la Santa Alianza y su política del «Estado cristiano» acarrearón inevitablemente un antisemitismo a cuenta, doblemente, de profesar los judíos religiosos una fe extraña y pretender muchos de entre ellos construir un pueblo aparte”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> David McLellan. *Karl Marx. Su vida, sus obras*, p 81.

<sup>39</sup> David McLellan. *Op cit*, p 14.

El debate entablado con Bruno Bauer, quien publicó en noviembre de 1842 una serie de artículos sobre el tema, le sirvió a Marx para establecer su propia posición al respecto en relación con algunos temas centrales para el pensamiento político de su época. Con ello se alejaba teóricamente de muchas de las posturas sostenidas, tanto por los jóvenes hegelianos, como por el liberalismo político. “La crítica a la libre competencia, al *laissez-faire* y al carácter presuntamente natural de las relaciones de los individuos, constituyen motivos centrales de sus obras”<sup>40</sup>. El debate le permitió desarrollar una posición crítica con respecto de algunas de las «libertades políticas» emanadas de las revoluciones burguesas. “Marx acogió con simpatía la crítica que Bauer dirigía al Estado cristiano, pero le atacó por no poner en cuestión al estado como tal, pues dejaba sin examinar la relación de la emancipación política (esto es, la concesión de derechos políticos) con la emancipación humana (la emancipación del hombre en todas sus facultades)”<sup>41</sup>.

Recordemos que en esa época se vivía una especie de efervescencia crítica con respecto a la religión, sobre todo generada a partir de la publicación de la obra de Ludwig Feuerbach titulada “La esencia del cristianismo” (*Wesen von Christenthums*). Este espíritu crítico se encontraba fuertemente arraigado en el ambiente intelectual de la época y el joven Marx no pudo permanecer indiferente, tal y como lo muestra la carta que le escribió al propio Feuerbach en octubre de 1843, con la intención de invitarlo a colaborar con un texto para los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales Franco-Alemanes*).

Me parece pertinente señalar este hecho, pues es justo la época en la que Marx escribe el texto titulado “Sobre la cuestión judía” (*Zur de Judenfrage*). Sobre el escrito se puede decir que tiene un carácter polémico, como varios de esa misma época; el tema

---

<sup>40</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 50.

<sup>41</sup> David McLellan. *Su vida, sus obras*, p 96.

central gira en torno a la posibilidad de lograr la «emancipación humana», la cual, según el filósofo de Tréveris, no es reductible a la «emancipación política». “Lo que Bauer no había advertido era que la emancipación política por la que abogaba encarnaba una alienación similar a la alienación religiosa que acababa de criticar”.<sup>42</sup>

Otro punto sobre el que es necesario reflexionar son las reflexiones sobre las problemáticas filosóficas inherentes a la distinción conceptual que puede existir entre la «libertad religiosa» y la «libertad de creencias religiosas». A simple vista puede parecer que son sinónimos, pero si se analizan con atención se puede descubrir matices bastante significativos, tal y como lo muestra en su argumentación el filósofo germano. En el centro de ese debate se encuentra la posibilidad de concebir un Estado laico; sobre este punto no resulta superfluo recordar que el Reino de Prusia se concebía a sí mismo como un Estado Cristiano, es decir, no era un estado neutral, sino que asumía explícitamente su preferencia por una de las religiones que lo conformaban. Esta situación resultaba especialmente sensible para el pueblo judío, pues a pesar de su gran poderío económico carecían de derechos religiosos y garantías civiles frente al Estado.

Frente a esa problemática Bruno Bauer se preguntaba ¿de qué manera es posible que el pueblo judío alcance su emancipación? Para afrontar esa problemática consideraba que es necesario lograr la «emancipación política» (*politische Emanzipation*) para lograr un pleno reconocimiento de los derechos civiles. “Bruno Bauer pone como condición para la emancipación política que el hombre abandone la religión, identificando así la supresión política de la religión con la supresión de la religión misma”<sup>43</sup>. Sin embargo, al filósofo de Tréveris esta solución le parece insuficiente y aprovecha la ocasión para argumentar que la «emancipación política» es una condición necesaria pero no suficiente para lograr la «emancipación humana». Para Marx dicho alcance no se limita

---

<sup>42</sup> David McLellan. *Op cit*, p 98.

<sup>43</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 52.

al reconocimiento del derecho a profesar una religión, o a reconocer la libertad del Estado, sino que va más allá y propone que la «emancipación humana» tiene un alcance mucho más amplio. “El límite de la emancipación política se manifiesta enseguida en el hecho de que el Estado puede librarse de una traba sin que el hombre se libere realmente; en que el Estado pueda ser un Estado libre, sin que el hombre sea un hombre libre<sup>44</sup>.

Si bien es cierto que Marx considera al Estado como mediador entre el ser humano y su libertad, y además reconoce la facultad que tiene para suprimir las diferencias generadas por el nacimiento, la clase social, la cultura o la ocupación tratando de que cada miembro de la sociedad participe de la soberanía popular, también su análisis se concentra en destacar que el Estado, al mismo tiempo, permite que: la propiedad privada, las ocupaciones laborales o la misma cultura hagan tangibles esas diferencias y hagan valer su peso específico. De hecho, lejos de suprimir esas diferencias el Estado las acentúa, pues su existencia las presupone.

En concreto, la tesis de Marx consiste en mostrar que la «emancipación humana» no se reduce al reconocimiento de ciertos derechos políticos, sino que pasa necesariamente por una transformación de la conciencia colectiva, y por supuesto por una transformación de las condiciones socio-económicas imperantes. Para Marx, la emancipación humana ha de lograrse de manera colectiva, es decir, a nivel de especie y no sólo en una sólo esfera, ya sea la del individuo o la del Estado. “En este punto comienza la tarea de Marx: elucidar el carácter de la emancipación política en el contexto de las revoluciones burguesas y del pensamiento liberal. Marx señala la escisión que la revolución burguesa ocasiona en el hombre, dividido entre el *citoyen* y el *bourgeois*,

---

<sup>44</sup> “Die Grenze der **politischen Emanzipation** erscheint sogleich darin, daß der Staat sich von einer Schranke befreien kann, ohne daß der Mensch wirklich von ihr frei wäre, daß der Staat ein **Freistaat** sein kann, ohne daß der Mensch ein freier Mensch wäre”. MEW Band 1 (1839-1844) *Zur de Judenfrage*, p 353. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 468.

correspondiente a la misma separación entre Estado y sociedad civil, entre la esfera de lo universal y la de lo particular"<sup>45</sup>.

Este será el eje sobre el que girará buena parte de su crítica a la teoría de las libertades políticas o «derechos humanos» emanados de las revoluciones burguesas que tuvieron lugar en EUA y Francia, a finales del siglo XVIII. Su crítica se fundamenta en el pleno ejercicio de la «libertad de pensamiento». Debido a ello me concentraré en mostrar de la manera más precisa posible los argumentos esgrimidos por Marx en su polémico escrito.

"En parte, estos derechos humanos son, en realidad derechos políticos, derechos que sólo pueden ser ejercidos en comunidad con otros hombres. Su contenido es la participación en la comunidad, y concretamente en la comunidad política, en el Estado. Estos derechos humanos entran en la categoría de los derechos cívicos, los cuales no presuponen en modo alguno ya lo hemos visto, la abolición absoluta y positiva de la religión en general, ni la del judaísmo en particular"<sup>46</sup>.

En relación con este pasaje quiero destacar dos tópicos muy específicos: el primero consiste en mostrar que esos derechos individuales, son derechos que sólo pueden ser ejercidos en comunidad y que tienen un origen histórico; el segundo consiste en plantear una crítica de la «libertad política». "Marx sitúa sus objeciones a la emancipación política burguesa en la perspectiva de la consideración del hombre como ciudadano de la libertad civil, teorizada entre otros -como ha indicado G. della Volpe- por Montesquieu, Humbolt, Kant, Rousseau y Constant"<sup>47</sup>. Una vez señalado este aspecto conviene preguntarse con Marx "Y por qué al miembro de la sociedad burguesa se le llama "hombre", el hombre por antonomasia, y se da a sus derechos el nombre de

---

<sup>45</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, pp 52-53.

<sup>46</sup> "Zum Teil sind diese Menschenrechte politische Rechte, Rechte, die nur in der Gemeinschaft mit andern ausgeübt werden. Die Teilnahme am Gemeinwesen, und zwar am politischen Gemeinwesen, am Staatswesen, bildet ihren Inhalt. Sie fallen unter **die Kategorie der politischen Freiheit**, unter die Kategorie der Staatsbürgerrechte, welche keineswegs, wie wir gesehn, die widerspruchsllose und positive Aufhebung der Religion, also etwa auch des Judentums, voraussetzen". MEW Band 1 (1839-1844). *Zur de Judenfrage*, p 362. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 477.

<sup>47</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 53.



“derechos humanos”<sup>48</sup>. Para responder a esta interrogante el filósofo de Tréveris considera de suma importancia establecer la distinción entre los llamados «derechos del hombre» (*droits de l’homme*), y los «derechos del ciudadano» (*droits du citoyen*). En relación con este asunto Marx se pregunta ¿quién es ese hombre, distinto del ciudadano? Ese hombre distinto del ciudadano es el miembro de la sociedad burguesa y lo que el filósofo de Tréveris pone en cuestión es la generalización apresurada, que subyace en esa afirmación. La universalización de una forma de subjetividad particular es un hecho histórico que requiere analizarse con detenimiento. Según David McLellan:

“En primer lugar discutió la distinción entre los derechos del ciudadano y los derechos del hombre, los derechos del ciudadano eran de orden político; se expresaban en la participación del hombre en la universalidad del estado y, como se había mostrado, en modo alguno presuponían la abolición de la religión. Estos derechos reflejaban la esencia social del hombre -aunque de forma totalmente abstracta- y la reivindicación de esta esencia daría lugar a la emancipación humana. No sucedía lo mismo con los derechos del hombre en general: siendo expresiones de la sociedad burguesa, nada social había en ellos”.<sup>49</sup>

Una vez contextualizado este punto, entonces, la siguiente pregunta que es necesario abordar es: ¿por qué los derechos de ese miembro de la sociedad burguesa se llaman derechos humanos? Esa generalización puede explicarse debido a la relación que existe entre el Estado político y la sociedad burguesa. Para Marx, el reconocimiento de los derechos políticos es una condición necesaria, pero no suficiente para lograr la emancipación del ser humano, pues el problema principal radica en la escisión deliberada entre el individuo y la sociedad. “Registremos ante todo, el hecho de que, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l’homme*, a diferencia de los *droits du citoyen* no son otra cosa que los derechos del *miembro de la **sociedad civil***, es decir del hombre egoísta,

---

<sup>48</sup> “Warum wird das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft "Mensch", Mensch schlechthin, warum werden seine Rechte Menschenrechte genannt?”. MEW Band 1 (1839-1844) *Zur de Judenfrage*, p 362. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. Obras fundamentales 1, p 478.

<sup>49</sup> David McLellan. *Karl Marx. Su vida, sus obras*, p 100.

que vive al margen del hombre y de la comunidad<sup>50</sup>. Este pasaje nos muestra que la crítica no está enfocada a la existencia de derechos políticos, sino a la cultura de la que han emanado; se trata pues de una crítica a ciertos aspectos muy específicos de la cultura burguesa, sobre todo a su forma de concebir al ser humano como una monada supuestamente separada de su comunidad. Sobre este asunto en particular Ángel Prior Olmos considera que: “El problema reside en la libertad del hombre mismo, por lo que hay que analizar la sociedad burguesa en tanto que en ella se dan los conflictos reales que el Estado intenta conciliar y encubrir; no puede hablarse de libertad real del hombre si no se tiene en cuenta esta esfera de la *bürgerliche Gesellschaft*”<sup>51</sup>.

Un rasgo notable de este texto consiste en mostrar un espíritu escéptico mucho más acentuado con respecto al tema que nos ocupa. De hecho en el desarrollo de su argumentación Marx se pregunta ¿en qué consiste la libertad? Ahora bien, para encarar esta interrogante el pensador germano analiza al pie de la letra diversos artículos encontrados en las constituciones políticas que incorporaron la figura de las «libertades civiles».

Específicamente, su propuesta teórica se concentra en cuestionar la creencia de que: “la libertad consiste en poder hacer todo lo que no perjudique a otro”, o bien de que: “la libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique los derechos de otros”. Si bien estas definiciones parecen evidentes a simple vista, lo cierto es que un análisis más detallado es susceptible de mostrar algunos matices que son cruciales para lograr una comprensión más plena de este asunto: “La libertad es, por tanto, el derecho de hacer y emprender todo lo que no perjudique a los demás. Los límites dentro de los cuales puede moverse *sin detrimento* para otro, los determina la ley, como la

---

<sup>50</sup> “Vor allem konstatieren wir die Tatsache, daß die sogenannten Menschenrechte, die droits de l' homme im Unterschied von den droits du citoyen, nichts anderes sind als die Rechte des Mitglieds der **bürgerlichen Gesellschaft**, d.h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen”. MEW Band 1 (1839-1844) *Zur de Judenfrage*, p 364. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 478.

<sup>51</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 54.

empalizada marca los límites o la línea divisoria entre dos propiedades. Se trata de la libertad del hombre considerado como una monada, aislado, y replegado sobre sí mismo<sup>52</sup>.

Dos tópicos son los que me parece pertinente destacar, el primero es el análisis crítico de la noción de libertad negativa sostenida por el liberalismo político (John Locke, John Stuart Mill), que concibe a la libertad como un límite o frontera, y el segundo es poner en evidencia que ese tipo de libertad tiene como referencia una noción estrictamente individual y de cierta forma escindido, aislado como una mónada. En relación con este tópico Ángel Prior Olmos señala que: “La libertad política entendida de esta manera es una libertad meramente negativa, del individuo frente a los otros individuos, del hombre egoísta, a pesar de que se presente a sí misma como libertad natural del hombre natural, apolítico”<sup>53</sup>.

Para Marx no se trata de establecer fronteras entre la libertad del individuo y la de los demás seres humanos, sino de mostrar su posible compatibilidad, pues en los hechos es imposible concebir al ser humano de forma aislada y abstracta, es decir, desligado de la historia y del conjunto de sus relaciones sociales. Por consiguiente, el orden jurídico ha de tomar en cuenta esa dimensión colectiva para garantizar efectivamente esos derechos. “Pero el derecho humano de la libertad no se basa en la vinculación entre los hombres sino al contrario en su aislamiento. Es el *derecho* de este aislamiento, el derecho del individuo *restringido*, circunscrito a sí mismo”<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> “Die **Freiheit** ist also das Recht, alles zu tun und zu treiben, was keinem andern schadet. Die Grenze, in welcher sich jeder dem andern unschädlich bewegen kann, ist durch das Gesetz bestimmt, wie die Grenze zweier Felder durch den Zaunpfahl bestimmt ist. Es handelt sich um die **Freiheit des Menschen** als isolierter auf sich zurückgezogener Monade”. MEW Band 1 (1839-1844) Zur de Judenfrage, p 364. Karl Marx. Sobre la cuestión judía, p 31. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. Obras fundamentales 1, p 478.

<sup>53</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 67.

<sup>54</sup> “Aber das **Menschenrecht der Freiheit** basiert nicht auf der Verbindung des Menschen mit dem Menschen, sondern vielmehr auf der Absonderung des Menschen von dem Menschen. Es ist das Recht dieser Absonderung, das Recht des beschränkten, auf sich beschränkten Individuums”. MEW Band 1 (1839-1844) Zur de Judenfrage, p 364 Karl Marx. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 478.

El núcleo de la crítica de Karl Marx es la cultura burguesa y no sólo las formas jurídicas. No se trata sólo de una crítica al orden jurídico y a la filosofía del derecho que lo sustenta, pues ese es el foco de su estudio sobre la filosofía del derecho público de G.W.F Hegel. Se trata de una crítica a los valores que fundamentan la cultura burguesa como el dinero, la propiedad privada, o instituciones sociales como la Iglesia y el Estado. Sobre este punto no quisiera soslayar que para el liberalismo político el «derecho a la libertad» se encuentra profundamente vinculado al derecho de propiedad. “El análisis concreto de las relaciones entre libertad y propiedad evidencia una de las claves del concepto liberal de libertad y de la visión propia de Marx. Desde Locke y Hobbes, hasta Kant y Hegel, es una constante el establecimiento de una estrecha relación entre libertad y propiedad de manera que la propiedad es considerada como un derecho innato del hombre”.<sup>55</sup>

Sin embargo, a mediados del siglo XIX esa forma jurídica ya había sido puesta en cuestión y en ese sentido lo que hace Marx es profundizar la reflexión crítica sobre este tema: “La explicación práctica del derecho humano de la libertad es el derecho humano de la *propiedad privada*<sup>56</sup>”. Con base en el planteamiento del pensador germano entonces vale la pena preguntarse: ¿en qué consiste el derecho humano de la propiedad privada?, ¿por qué se le considera una especie de libertad? Para encarar estas cuestiones Marx examinó las constituciones políticas y declaraciones de los derechos humanos que dan cuenta de este asunto. Por ejemplo, en el *Artículo 16* de la Constitución de 1793 se dice:

---

<sup>55</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 69.

<sup>56</sup> “Die praktische Nutzenanwendung des **Menschenrechtes der Freiheit** ist das Menschenrecht des Privateigentums”. MEW Band 1 (1839-1844) *Zur de Judenfrage*, p 365. Karl Marx. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 479.

“El derecho de *propiedad* es el derecho de todo ciudadano a gozar y disponer a su antojo de sus bienes, de sus rentas, de los frutos de su trabajo y de sus actividades”<sup>57</sup>.

Para comprender mejor este asunto considero prudente reflexionar puntualmente sobre cada uno de los términos, tanto para evitar las generalizaciones apresuradas como para captar los matices que permiten distinguir donde se encuentran los argumentos esbozados en la crítica. En primer lugar vale la pena poner en evidencia el uso de la palabra arbitrio; lo que aquí se pone en cuestión, en un plano teórico, es el hecho de considerar al arbitrio como fundamento de este derecho a la libertad, puesto que la simple unión de voluntades individuales resulta insuficiente para fundamentar al Estado. Este tópico fue abordado por Hegel en la Filosofía del derecho <sup>58</sup>.

En el terreno jurídico lo que Marx pone en cuestión es que el derecho a la libertad sea concebido principalmente a través de la figura jurídica de la propiedad privada, puesto que el arbitrio tiene una connotación problemática, debido a que puede identificarse con el derecho de poseer los bienes a su antojo, es decir, arbitrariamente prescindiendo de otros seres humanos y de la sociedad. De hecho el blanco de la crítica de Marx son los fundamentos mismos de la cultura burguesa: “El derecho humano de la propiedad privada es, por tanto, el derecho a disfrutar de su patrimonio libre y voluntariamente sin preocuparse de los demás hombres, independientemente de la sociedad; es **el derecho del interés personal**. Aquello, la libertad individual, y esto, su aplicación, forman el fundamento sobre el que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo

---

<sup>57</sup> “Article 16. (Constitution de 1793): “Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie”.MEW Band 1 (1839-1844) Zur de Judenfrage, p 365 . Karl Marx. Sobre la cuestión judía , p 32. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. Obras fundamentales 1, p 479.

<sup>58</sup> La crítica desplegada por Hegel sostiene que el arbitrio es una forma de la «contingencia» (*Zufälligkeit*). Si la voluntad es racional e inteligente, es decir, que expresa la unidad entre el querer y el pensar, entonces se trata de una cosa pensante, la cual no puede actuar de manera arbitraria o irracional, es decir, de una manera contingente. Hegel considera que la simple unión de voluntades individuales es insuficiente para fundamentar al Estado, pues la libertad es la «sustancia» (*Substanz*) del derecho y no la expresión de una voluntad particular, que puede ser arbitraria y contingente. Se trata de poner en evidencia el fundamento racional de la «voluntad libre» y en consecuencia de mostrar su alcance universal. En este caso particular de lo que se trata es de evitar caer en la apariencia de la inmediatez y la contingencia (*Zufälligkeit*), pues el carácter del «arbitrio» (*Wilkür*) resulta contradictorio. G. W.F Hegel. *Filosofía del derecho* § 15-20.

hombre encuentre en los demás, no la realización, sino por el contrario, la limitación de su libertad<sup>59</sup>.

Este planteamiento hace visible que para el filósofo de Tréveris, los fundamentos de la sociedad burguesa son: la libertad individual, en tanto arbitrio, y la propiedad privada, por eso la emancipación humana consiste en la superación de ambas. De hecho su problema inherente radica en que constituyen obstáculos para la realización de la libertad y no sus condiciones de posibilidad como aparentemente podría pensarse. “El individualismo, la consideración del hombre como mónada aislada enfrentada a los demás, constituye la base de la concepción negativa de la libertad. La propiedad privada resalta ese individualismo. La libertad negativa es meramente jurídica, como la libertad de propiedad”<sup>60</sup>.

Este cuestionamiento de lo que parece inmediato y evidente es uno de los rasgos fundamentales de la filosofía crítica desarrollada por Marx, por ejemplo existen dos aspectos de la crítica a la «libertad individual» que son ineludibles: el primero es que representa un obstáculo para la realización concreta de la libertad, al ser caracterizada solamente como límite, como frontera, como una negación incapaz de superarse a sí misma. Lo que propone Marx es que la libertad del individuo es compatible con la de los demás individuos. Esa compatibilidad no es una idea original suya pues ya se encontraba

---

<sup>59</sup> “**Das Menschenrecht des Privateigentums** ist also das Recht, willkürlich (à son gré), ohne Beziehung auf andre Menschen, unabhängig von der Gesellschaft, sein Vermögen zu genießen und über das selbe zu disponieren, das Recht des Eigennutzes. Jene **individuelle Freiheit**, wie diese Nutzenanwendung derselben, bilden die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft. Sie läßt jeden Menschen im andern Menschen nicht die Verwirklichung, sondern vielmehr die Schranke seiner **Freiheit** finden”. MEW Band 1 (1839-1844) *Zur de Judenfrage*, p 365. Karl Marx. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. Obras fundamentales 1, p 479.

<sup>60</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 71.

esbozada por Immanuel Kant<sup>61</sup> y en alguna medida por Hegel<sup>62</sup>, aunque con matices muy peculiares. Sobre este tópico en particular Terry Eagleton considera que: “Aquello en lo que este objetivo político se distingue más exactamente del liberalismo es el hecho de que, como para Marx, la expresión de nuestro ser individual es también la realización de nuestro ser genérico, este proceso de explorar e impulsar la vida individual se ha de llevar a cabo en reciprocidad, a través de vínculos mutuos, y no en el espléndido aislamiento”<sup>63</sup>.

Una vez trazadas algunas de las coordenadas filosóficas del debate quisiera poner en primer plano el análisis sobre el significado de la libertad que la caracteriza como: la «realización de una necesidad», pues permite superar la supuesta contradicción de dos términos en apariencia irreconciliables. Este tratamiento dialéctico de la libertad también se encuentra en las propuestas teóricas de Kant y Hegel, aunque la diferencia con Marx es que este último trata de mostrar esa realización de la libertad en el plano material. Para Marx, el derecho a la libertad no se reduce al reconocimiento de los derechos del individuo, ni siquiera se identifica únicamente la «emancipación política», para el filósofo de Tréveris este derecho a la libertad representa el derecho a la «emancipación humana», no sólo a nivel individual sino como especie.

Este reconocimiento del carácter genérico de la libertad y la emancipación le permite a Marx establecer un contraste con la doctrina del liberalismo político y económico que imperaba en su tiempo; el cuestionamiento de Marx pretende mostrar que la noción

---

<sup>61</sup> Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. Immanuel Kant. *La metafísica de las costumbres*. § C. Principio universal del derecho, p 39.

<sup>62</sup> Este despliegue de la libertad se da en el plano de la universalidad concreta, pues esta constituye la «sustancia» (*Substanz*) o la idea inmanente de la «autoconciencia» (*Selbstbewußtsein*). Lo *universal* es lo que se denomina *racional*; el despliegue de este proceso se encuentra descrito en *La Filosofía del Derecho*: “Es el concepto de la voluntad libre como lo universal, que trasciende su objeto, recorre sus determinaciones y es en ellas idéntico consigo mismo”. La unidad entre el querer y el pensamiento implica la abolición de los límites que supuestamente separan lo *subjetivo* de lo *objetivo*. En este punto es claro el deslinde con la filosofía de Immanuel Kant, pues para Hegel la noción de límite no tiene solamente un sentido negativo o restrictivo. La noción positiva del límite implica una apertura al infinito que hace posible el trayecto de las determinaciones de la «voluntad libre» (*freie Wille*). G.W.F Hegel. *La Filosofía del Derecho* § 24.

<sup>63</sup> Terry Eagleton. *Marx y la libertad*, p 65.

de ser humano sobre la que se fundamenta la cultura burguesa es demasiado limitada: “La libertad que resulta del reconocimiento del hombre egoísta, antisocial, es en realidad la libertad de valorización del capital, ligado al libre cambio y la competencia, la libre venta de la fuerza de trabajo, con ello, la esclavitud del asalariado. La igualdad y la libertad jurídicas encubren la falta de libertad y la desigualdad más reales”<sup>64</sup>.

El resultado del reconocimiento de la libertad egoísta se encuentra indisolublemente ligado al proceso de valorización del capital, el cual se expresa mediante una pluralidad de libertades, las cuales paradójicamente asegurara la esclavitud y la explotación del trabajador, negando aquello que en apariencia pretendían asegurar. En el ámbito del derecho esa apariencia de libertad se expresa en la forma en que la sociedad burguesa entiende las nociones de igualdad y libertad jurídica. La crítica a la «libertad política» no se agota en este punto, sino que incluye también a la igualdad y a la seguridad. Con respecto a la noción de igualdad Marx considera que se reduce a la noción de libertad negativa que se acaba de estudiar y que considera que todos los seres humanos son vistos como mónadas independiente. “Marx vio la libertad, no como individual y negativa, sino como colectiva y positiva: como la plena e ilimitada autorrealización de la "esencia-especie" humana en la historia”<sup>65</sup>.

En relación con la segunda, considera que la seguridad es el concepto supremo de la sociedad burguesa y se relaciona con el concepto del orden público. Este concepto presupone que: “la razón de existir de toda la sociedad es garantizar a cada uno de los miembros la conservación de su persona, de sus derechos o de su propiedad”, sin embargo, la seguridad no saca al hombre de su egoísmo, sino que es garantía del mismo.

"Ninguno de los llamados derechos humanos va más allá del hombre egoísta, del hombre considerado como miembro de la sociedad burguesa, es decir del individuo replegado en

---

<sup>64</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 72.

<sup>65</sup> Andrezj Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, pp 220-221.



sí mismo, en su interés privado y en arbitrio individual y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen, por el contrario, de la sociedad un marco externo a los individuos, una limitación a su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su egoísta persona".<sup>66</sup>

Este fragmento además de reiterar los argumentos esgrimidos también se distingue por hacer visible el tema de los vínculos que hacen posible la vida de los seres humanos en sociedad. Sobre este asunto quiero resaltar que el marco de referencia que hace inteligibles los pasajes polémicos del texto es la visión crítica de Marx con respecto a los acontecimientos históricos de su época; específicamente, en relación con la Independencia de EUA y sobre todo con la Revolución Francesa.

Al pensador germano le parece francamente paradójico como un pueblo que comenzó a separar las barreras entre sus diferentes miembros y que se atrevió a fundar una comunidad política nueva, de la misma manera haya podido declarar solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, separado de su comunidad. Igualmente enigmático y paradójico le parece a Karl Marx, el hecho de que inclusive los emancipadores políticos reduzcan las nociones de ciudadanía o comunidad política a ser un *medio* para la conservación de los derechos humanos, es decir, declarar a la vida política únicamente como un medio, cuyo fin último es la vida en la sociedad burguesa. Este hombre, el miembro de la sociedad burguesa, es pues la base, el presupuesto del Estado *político*.

"La libertad del hombre egoísta y el reconocimiento de esta libertad son en realidad el reconocimiento del movimiento desenfrenado de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su vida...Por tanto el hombre no se veía liberado de la religión, sino que adquiría la libertad religiosa. No se liberó de la propiedad, sino que adquiría la

---

<sup>66</sup> "Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und seine **Privatwillkür** zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist. Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungswesen selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit. Das einzige Band, das sie zusammenhält, ist die Naturnotwendigkeit, das Bedürfnis und das Privatinteresse, die Konversation ihres Eigentums und ihrer egoistischen Person". MEW Band 1 (1839-1844) *Zur de Judenfrage*, p 366. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 480.

libertad de propietario. No se liberaba del egoísmo de la industria, sino que adquiría la libertad industrial"<sup>67</sup>.

Reconocer este hecho permite hacer visible la diferencia que existe entre la «emancipación política» y la «emancipación humana», pues ésta última se extiende a otras ramas de la cultura como la religión, la economía o la investigación científica. Este tipo de emancipación comprende el pleno desarrollo de las facultades humanas, así como la superación de los condicionamientos que obstaculizan la realización de la libertad. La crítica esbozada por Marx consiste en poner en evidencia que la libertad individual resulta insuficiente para fundamentar la constitución del Estado. La «emancipación humana» ha de hacer posible la superación de la religión, la propiedad y el egoísmo de los negocios.

"Sólo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y, se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus "forces propres" sus ("fuerzas propias") como fuerzas *sociales*, y cuando por tanto, no desgaja ya de sí mismo la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, podemos decir que se lleva a cabo la emancipación humana"<sup>68</sup>.

Tenemos pues que la emancipación humana, según Marx, contempla la existencia del ser humano, no sólo como un individuo, sino fundamentalmente como un ser genérico, lo cual no sólo es una característica abstracta, sino que se expresa en su vida cotidiana. Específicamente, el punto medular de su propuesta consiste en mostrar la posibilidad de transformar las fuerzas propias o individuales en fuerzas sociales. Esas fuerzas sociales no se encontrarán separadas de la fuerza política, pero no serán

---

<sup>67</sup> "**Die Freiheit des egoistischen Menschen** und die Anerkennung dieser Freiheit ist aber vielmehr die Anerkennung der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche seinen Lebensinhalt bilden. Der Mensch wurde daher nicht von der Religion befreit, er erhielt die **Religionsfreiheit**. Er wurde nicht vom Eigentum befreit. Er erhielt die **Freiheit des Eigentums**. Er wurde nicht von dem Egoismus des Gewerbes befreit, er erhielt die **Gewerbefreiheit**". MEW Band 1 (1839-1844) *Zur de Judenfrage*, p 369. Karl Marx. *Sobre la cuestión judía*, p 36. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, pp 482-483.

<sup>68</sup> "Erst wenn der wirkliche individuelle Mensch den abstrakten Staatsbürger in sich zurücknimmt und als individueller Mensch in seinem empirischen Leben, in seiner individuellen Arbeit, in seinen individuellen Verhältnissen, Gattungswesen geworden ist, erst wenn der Mensch seine "forces propres" als gesellschaftliche Kräfte erkannt und organisiert hat und daher die gesellschaftliche Kraft nicht mehr in der Gestalt der politischen Kraft von sich trennt, erst dann ist die **menschliche Emanzipation** vollbracht". MEW Band 1 (1839-1844) *Zur de Judenfrage*, p 370. Karl Marx. En español véase Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 484.

reducibles a ella. Es precisamente la transformación de la fuerza individual en fuerza social, donde se encuentra el giro que permite comprender la noción de emancipación humana esbozada por Marx. “En la realización entre el hombre y la naturaleza, consiste en la maximización del poder de la especie humana lograda a través del desarrollo de las fuerzas productivas”<sup>69</sup>.

Para decirlo claramente en la obra del pensador germano no existe una negación de las libertades políticas, lo que si existe es un análisis filosófico desarrollado precisamente con fundamento en el ejercicio de la «libertad de pensamiento». Poner en evidencia lo anterior resulta de suma importancia para evitar aquellas interpretaciones que hacen de Marx un negador de las libertades políticas. “Pero la crítica de Marx a los Derechos del hombre y a la libertad burguesa en tanto que señala sus limitaciones y desentraña los mecanismos a los que responden, no puede no debe entenderse como una crítica la idea de libertad, ni siquiera un contenido mismo de la libertades democráticas o políticas”<sup>70</sup>.

Sobre este punto conviene precisar que establecer una visión crítica no significa negar o descalificar aquello que se critica, sino que inclusive es condición de posibilidad de su desarrollo. Por eso vale la pena poner muy en claro que prácticas como la falta de libertad de prensa, la tortura o la opresión, no encuentran ninguna justificación en las ideas filosóficas desarrolladas por Marx. Por otra parte, el filósofo germano nunca negó las transformaciones sociales que representaron las revoluciones burguesas en comparación con el sistema feudal, sin embargo, esas transformaciones le parecían insuficientes. “La burguesía puede ser un obstáculo para la libertad, la justicia y el bienestar universal en la actualidad; pero en su tiempo, fue una fuerza revolucionaria que derrotó a sus antagonistas feudales, que legó las ideas de justicia y libertad a sus

---

<sup>69</sup> Andrej Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, pp 223.

<sup>70</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 72.

sucesores socialistas, y que desarrolló las fuerzas productivas a tal punto que el proyecto socialista se hace factible”<sup>71</sup>.

Históricamente, la crítica al liberalismo como sistema económico y político fue realizada principalmente por doctrinas como el comunismo y el anarquismo; para esas doctrinas no resulta suficiente con identificar a la libertad con una serie de “derechos políticos”; ambas corrientes de pensamiento coincidieron en que la *libertad política* no sirve de nada si no existe una independencia económica que permita el goce efectivo de esos derechos, además a diferencia del liberalismo político, ambas consideraron que no existe algo así como una *libertad natural*, entendida ontológicamente como algo dado. Desde una perspectiva filosófica, el riesgo de la teoría *iusnaturalista* radica en que si no se utiliza adecuadamente puede llegar a considerar como “naturales”, es decir, dados de antemano ciertos rasgos culturales que en realidad tienen un carácter histórico; por ejemplo una de las consecuencias derivadas de esta manera de pensar es considerar como naturales ciertos modos de producción basados en mecanismos de explotación, enajenación y colonización.

En teoría el liberalismo político considera al Estado cómo una asociación voluntaria de hombres libres y supone que la libertad es una “condición natural” del individuo antes de formar el pacto social; la diferencia esencial con el comunismo y el anarquismo radica en que estas últimas consideran que el individuo se encuentra en un estado de necesidad y que la libertad se alcanza gradualmente mediante un proceso de emancipación mental y material. En el pensamiento de Marx, la libertad no se identifica con un “estado natural”, sino que se desarrolla a partir de un estado de necesidad; la libertad tiene sentido con referencia a la historia, es decir, no está separada de la experiencia ni de las fuerzas productivas que permiten satisfacer las necesidades materiales de la existencia.

---

<sup>71</sup> Terry Eagleton. *Marx y la libertad*, pp 53-54.

## Capítulo Segundo

### 2.1. La contradicción del trabajo enajenado

En el capítulo anterior quedó de manifiesto la importancia de analizar cuidadosamente los desplazamientos de significado inherentes al concepto de libertad, pues existe la posibilidad de que un tipo específico de libertad sea utilizada como paradigma hegemónico en detrimento de otros tipos de libertad. La «libertad de comercio» representa ese paradigma, tal y como lo señaló el propio Marx en su artículo sobre la «libertad de prensa». Durante su estancia en París, el filósofo de Tréveris se dedicó a la lectura sistemática de diversas obras de economía política, pues tenía planeado escribir una obra al respecto. Sobre los temas estudiados y el proceso de configuración de esta obra David McLellan subraya que: “Marx tomó voluminosas notas sobre la economía clásica, el comunismo y Hegel. Conocidos como los «Manuscritos económico filosóficos» o «Manuscritos de 1844».<sup>72</sup>

Sin embargo, la obra como tal, no llegó a ver la luz en vida de Marx y los «Manuscritos económico filosóficos» no fueron publicados sino hasta 1932. Esta obra puede entenderse como un laboratorio en el que Marx estableció un diálogo crítico con los autores señalados, pero también desarrolló algunos de los conceptos más notables que hacen inteligible su pensamiento en libros posteriores. “Dentro de ese proceso teórico, los *Manuscritos* marcan un hito fundamental: el paso de la filosofía a la economía pero sin abandonar la primera y, por el contrario, sirviéndose de ella — como habremos de ver— para dar respuesta a cuestiones que la Economía política burguesa como ciencia no se plantea o no puede resolver”<sup>73</sup>. De hecho, los «Manuscritos económico filosóficos» muestran una transición en el pensamiento de Marx; pero esa transición no implica un

---

<sup>72</sup> David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, p 125.

<sup>73</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y economía en los manuscritos económico filosóficos de 1844*, p 21.

abandono de la filosofía, lo que aquí encontramos es un análisis filosófico, es decir, crítico en relación con los fundamentos de la Economía-política<sup>74</sup>. Este aspecto es clave para entender la transformación del pensamiento de Marx, pues una de sus aportaciones consiste en poner en evidencia las limitaciones de la filosofía, y específicamente de la filosofía especulativa de su tiempo, para abordar diversos problemas sociales. No se trata de un alejamiento irreversible de la filosofía, por el contrario se trata de mostrar la necesidad de extender su campo de acción hacia otras ramas de la cultura como la economía, la sociología y antropología, es decir, las llamadas Ciencias Sociales. Para aclarar un poco más la relación específica que guardan filosofía y economía en los «Manuscritos económico filosóficos», Adolfo Sánchez Vázquez nos indica que:

La filosofía sólo puede ser tal en esta unión con la Economía política. Por tanto, esta unión no sólo nos muestra a la filosofía en cuanto que, al abordarse problemas económicos, hay una presencia o resonancia de temas o enfoques filosóficos y en el hecho de que los análisis económicos, hay una presencia o resonancia de temas o enfoques filosóficos y en el hecho de que los análisis económicos no pueden ser aislados de cierta concepción del hombre, sino que se muestra, sobre todo, en el hecho de que al aliarse con la Economía, criticar el presente y criticar, a su vez, las formas utópicas o burdas del comunismo como sociedad futura, la filosofía comienza a perder su *status* especulativo (...) Así concebida la filosofía pierde su *status* autónomo y aparece estrechamente vinculada a la economía política y al socialismo o comunismo<sup>75</sup>.

En los «Manuscritos económico filosóficos» aparecen desarrollados conceptos claves como: «trabajo enajenado» (*der entfremdeten Arbeit*), «propiedad privada» (*Privateigentum*) y «emancipación» (*Emanzipation*). A continuación procederé a realizar un breve análisis de ellos. Para Karl Marx una de las problemáticas con mayor impacto en la vida cotidiana de individuos y comunidades es el fenómeno del «trabajo enajenado» (*der entfremdeten Arbeit*), es decir, lo que se considera opuesto a la

---

<sup>74</sup> “Marx se hallaba muy impresionado por el ensayo de Engels en los *Anales Franco-Alemanes* titulado “Esbozo de una crítica de la economía política” y extractos del mismo encabezan los apuntes parisienses de Marx. Central en el artículo era la acusación de la propiedad privada y el espíritu de competición que engendraba. Las recurrentes crisis eran resultado de la anarquía de la producción; el crecimiento y la acumulación del capital implicaban un descenso en los salarios y acentuaban la lucha de clases. La ciencia y la tecnología, que aportarían bajo el comunismo posibilidades inmensas, sólo servían, en una sociedad capitalista, para aumentar la opresión de los trabajadores”. David McLellan. *Op cit*, p 125.

<sup>75</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y economía en los manuscritos económico filosóficos de 1844*, p 21.

«actividad libre» (*freie Tätigkeit*). En concreto, los efectos del «trabajo enajenado» se expresan a través de la deshumanización del trabajador, es decir, cuando no se reconoce en el producto de su trabajo. Debido a ello, para el pensador germano, la libertad no ha de limitarse a la satisfacción básica de las necesidades naturales, ésa es su condición indispensable pero no suficiente puesto que: “Llegamos, pues, al resultado de que el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que **obra libremente** en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando se viste y acicala y mora bajo un techo, para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal”<sup>76</sup>.

Este planteamiento sirve de base para afirmar que la vida humana no se reduce exclusivamente a satisfacer las necesidades fisiológicas, si bien ese puede considerarse como el punto de partida, lo cierto es que el reconocimiento de la libertad hace inteligible el carácter racional y moral del ser humano; sin embargo, es importante no olvidar que en el modo de producción capitalista, tanto la fuerza de trabajo, como las necesidades humanas se encuentran enajenadas, y dicha enajenación se encuentra basada en una apariencia de libertad que encubre los intereses materiales concretos de ese modo de producción

“Mientras el obrero sólo se considere –como hace la Economía política- como máquina de producir ganancias, no hay razón de buscar una explicación de lo que se entiende por natural. El problema de la dependencia del obrero, de su miseria, en contraste con la del capitalista, no tiene sentido si la producción sólo interesa como producción para la ganancia, y por tanto si el obrero sólo interesa como máquina para producirla”<sup>77</sup>.

Si tomamos como referencia este marco teórico entonces se podrá comprender mejor que propiciar deliberadamente la debilidad o el atraso de las

---

<sup>76</sup> “Es kömmt daher zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als **freitätig** fühlt und in seinen menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische”. MEW Band 40. Erster Manuskript, pp 514-515. En español: Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 66. (El trabajo enajenado).

<sup>77</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y economía en los manuscritos económico filosóficos de 1844*, p 56.

facultades humanas —con la finalidad de reproducir un sistema económico-político que sólo tiene como motor a la acumulación de capital— es una clara contradicción que se refleja en la paradoja del «trabajo enajenado» (*der entfremdeten Arbeit*)<sup>78</sup>.

Por su parte, la superación del «trabajo enajenado», además de hacer posible la satisfacción de las necesidades básicas, también ha de concentrarse en fortalecer el desarrollo de las facultades humanas con el objetivo de consolidar los vínculos de cooperación y solidaridad, al concentrar los esfuerzos de individuos y organizaciones en un trabajo común. Ya se ha dicho que el trabajo humano puede ser concebido como la mediación entre lo particular y lo general, entre el individuo y la especie; con otras palabras puede entenderse como la actividad concreta que hace inteligible el carácter genérico del ser humano

"El hombre es un ser genérico, no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también —lo que no es más que una manera distinta de expresar lo mismo— en el sentido de que se comporta hacia sí mismo como hacía el género vivo y actual, como hacia un ente universal y, por tanto, **libre**".<sup>79</sup>

Este pasaje nos muestra que existe una continuidad, con algunos de los temas abordados en «Sobre la cuestión judía» (*Zur de Judenfrage*), específicamente sobre el carácter genérico del ser humano y los problemas filosóficos derivados de la interrelación entre lo particular y lo universal, es decir, entre el individuo y la especie. Esa posible conciliación entre dos ámbitos aparentemente opuestos (el individuo y la especie) se hace

---

<sup>78</sup> "(...) Marx amasó una serie de citas de tres fuentes: una procedía del escritor alemán Wilhem Schultz sobre el empobrecimiento de los trabajadores, el efecto deshumanizador de la maquinaria y el número de niños y mujeres que trabajaban; otra, de Constantin Pecqueur sobre la independencia y degradación impuestas sobre los trabajadores bajo el capitalismo; y la tercera de Eugène Buret sobre la desdicha y explotación del proletariado". David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, p 128.

<sup>79</sup> "Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigene als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern - und dies ist nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem universellen, darum **freien Wesen** verhält". MEW Band 40. *Erster Manuskript*, pp 515. En español Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 66. (El trabajo enajenado).



inteligible, en el campo teórico, debido al uso del método dialéctico desarrollado por Marx y en el terreno práctico, debido a la objetivación de su ser genérico. Esta superación se logra cuando el individuo se comporta hacía sí mismo, como si se tratara del género humano, el cual es una entidad que tiene un alcance universal y por lo tanto es libre.

Para explicarlo con otras palabras puede decirse que se trata de la objetivación del individuo en el género, es decir, en el «ente universal». En relación con este punto Carol C. Gould ha puesto de relieve que: “la reconstrucción de las bases ontológicas de la teoría social de Marx nos permite abordar en una forma nueva la cuestión fundamental de su trabajo, o sea la relación entre el individuo y la comunidad”<sup>80</sup>. Este planteamiento pone de relieve la importancia de reflexionar detenidamente sobre la noción del «individuo social», pero también sobre un concepto de trabajo que no se limite a satisfacer únicamente las necesidades naturales del individuo, sino que esa actividad productiva ha de tener como objetivo la satisfacción de las necesidades del género humano.

“En primer lugar, el trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, se presenta ante el hombre como medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de conservación de la existencia física. Pero la vida productiva es la vida de la especie. Es la vida engendradora de vida. El tipo de actividad vital lleva en sí todo el carácter de una “species”, su carácter genérico, y la actividad libre y consciente es el carácter genérico del hombre”.<sup>81</sup>

Desde el punto de vista filosófico de Marx, el trabajo ha de ser entendido como «actividad libre» (*freie Tätigkeit*), es decir, un tipo de actividad que permita satisfacer las necesidades materiales básicas, pero que también propicie el desarrollo de las facultades humanas, puesto que el trabajo entendido como «actividad libre» es un rasgo cultural que permite hacer tangible el carácter genérico del ser humano. Y en ese carácter genérico es donde se encuentra el fundamento de esa «actividad libre», la cual se contrapone al

---

<sup>80</sup> Carol C. Gould. *Ontología social de Marx*, p 8.

<sup>81</sup> “Denn erstens erscheint dem Menschen die Arbeit, die Lebens tätigkeit, das produktive Leben selbst nur als ein Mittel zur Befriedigung eines Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz. Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der **Lebenstätigkeit** liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen”. MEW Band 40. Erster Manuskript, pp 516. En español Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 67. (El trabajo enajenado).

«trabajo enajenado» (*der entfremdeten Arbeit*). La «actividad libre» es una característica genérica, es decir, universal del ser humano. Y es precisamente ese carácter genérico lo que le brinda una existencia concreta a la libertad.

En esta parte de los Manuscritos económico-filosóficos, el trabajo es caracterizado como esa fuerza mediadora que hace posible la satisfacción de las necesidades que permiten la conservación de la existencia física; sin embargo, el giro más notable realizado por Marx consiste en mostrar claramente que esa actividad productiva (el trabajo) hace posible la vida de la especie entera, es decir, del género humano y debido a ello puede considerarse como una actividad libre que permite distinguir la actividad humana de la actividad animal. "La actividad vital consciente distingue al hombre directamente de la actividad vital de los animales. Y ello es precisamente lo que hace de él un ser genérico. O bien sólo es un ser consciente, es decir, que tiene como objeto su propia vida, precisamente porque es un ser genérico. Solamente por ello es su actividad una actividad libre".<sup>82</sup>

En ese sentido, la «actividad libre» (*freie Tätigkeit*) se manifiesta en la construcción de la cultura, por eso propiciar deliberadamente la debilidad o el atraso de las facultades humanas para reproducir un sistema económico-político que sólo tiene como móvil al lucro es un síntoma de decadencia expresado en la contradicción del «trabajo enajenado» (*der entfremdeten Arbeit*)<sup>83</sup>. Sobre el papel que juega el trabajo en la configuración de la cultura Terry Eagleton señala que: "Para Marx, la cultura tiene un solo

---

<sup>82</sup>"Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewußtes Wesen, d. h., sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit **freie Tätigkeit**". MEW Band 40. Erster Manuskript, pp 516. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 67. (El trabajo enajenado).

<sup>83</sup> "Marx criticaba el concepto de trabajo presente en los economistas clásicos a quienes había estado citando, sobre el supuesto general de que sus concepciones eran superficiales y abstractas, mientras que la suya propia ofrecía una visión coherente de la naturaleza esencial de la economía. Habiendo partido de sus presuposiciones, Marx trataba de mostrar que cuanto más producía el trabajador más pobre se hacía ". David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, p 128.

progenitor, el trabajo —que para él, equivale a decir explotación. La cultura de la sociedad de clases tiende a reprimir esta verdad indeseada; prefiere soñar para sí una paternidad más noble, desconociendo su bajo ancestro e imaginándose que floreció simplemente a partir de una cultura previa o de la fantasía de los individuos liberados”<sup>84</sup>. Por esa razón el «trabajo libre» (*der freien Arbeit*) ha de estimular el desarrollo de las facultades humanas, al mismo tiempo que ha de fomentar los vínculos de cooperación y solidaridad al concentrar los esfuerzos de individuos y organizaciones en un trabajo común.

El trabajo no es una categoría abstracta y desligada de la historia, sino que ha sufrido transformaciones hasta convertirse en «trabajo enajenado» (*der entfremdeten Arbeit*). “El trabajo deja de ser para Marx la categoría puramente económica de la Economía política para tener —por su relación con la esencia del hombre— un estatuto filosófico, o más exactamente económico-filosófico. Eso significa que, como otras categorías económicas, no puede ser explicado solamente con el instrumental teórico de la Economía política”<sup>85</sup>. En efecto, dicha enajenación se expresa cuando el producto del trabajo es considerado como algo ajeno o extraño, por eso es resultado de una actividad no libre, es decir, realizada debido al apropiamiento del trabajo por medio de la coacción o la explotación.

Un ejemplo: el trabajo de los mineros que exploran las entrañas de la tierra —con altos riesgos para su salud— para extraer carbón, hierro, cobre, oro, plata, zinc, etc.; la extracción de estos minerales genera una riqueza de la que los mineros no participan, lo cual representa una enajenación de su actividad laboral, pues el minero no se realiza en el producto de su trabajo, es decir no se reconoce en él y además con su salario apenas puede cubrir sus necesidades más elementales. El planteamiento de Marx es claro en este punto: “al degradar en simple medio la propia actividad, la **actividad libre**, el trabajo

---

<sup>84</sup> Terry Eagleton. *Marx y la libertad*, p 16.

<sup>85</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y economía en los manuscritos económico filosóficos de 1844*, pp 59-60.

enajenado convierte la vida genérica del hombre en simple medio de su existencia física”<sup>86</sup>.

Históricamente, la «falta de libertad» se ha encarnado en las *formas de subjetividad* del esclavo, el siervo, el preso, el campesino, el obrero o la mujer, cada una de ellas refleja las pautas culturales que hicieron posible diversos mecanismos de explotación económica; en el caso de las sociedades industriales, el esclavo y el siervo pasaron a ser “obreros libres”, es decir, asalariados. El funcionamiento del «trabajo enajenado» (*der entfremdeten Arbeit*) como mecanismo de explotación consiste en considerar a la fuerza de trabajo al mismo nivel que cualquier otra mercancía. Para profundizar un poco más sobre este mecanismo de coerción, basado en una apariencia de libertad, Adolfo Sánchez Vázquez considera que:

En la sociedad capitalista no hay formalmente coerción. El obrero contrata libremente su trabajo: (en rigor, su fuerza de trabajo como dirá más tarde Marx). Incluso es libre de no venderla, y, en apariencia al menos, trabaja libre y voluntariamente sin que medie una coacción física. Sin embargo, esta libertad y voluntariedad encubre la forzosidad de una actividad que no puede dejar de realizar so pena de renunciar a los medios indispensables para subsistir. Y tiene que contratarse “libre” y “voluntariamente” para realizar el trabajo que le arruina y mortifica<sup>87</sup>.

Esta igualación entre la fuerza del trabajo y la mercancía provoca un extrañamiento entre el trabajador y el producto de su labor. Por eso resulta contradictorio o paradójico que mientras más riqueza genera el obrero, sus condiciones concretas de vida, en el mejor de los casos, siguen siendo las mismas: miseria, ignorancia, enajenación y embrutecimiento.

"La relación del hombre consigo mismo sólo cobra para él existencia objetiva, real, mediante su relación con el otro hombre. Por tanto, cuando se comporta hacia el producto de su trabajo, hacia su trabajo objetivado, como hacia un objeto extraño, hostil poderoso e independiente de él, es el dueño de este objeto. Cuando se comporta

---

<sup>86</sup> “Ebenso indem die entfremdete Arbeit die Selbsttätigkeit, die **freie Tätigkeit**, zum Mittel herabsetzt, macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner physischen Existenz”. MEW Band 40. Erster Manuskript, pp 517. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 68. (El trabajo enajenado).

<sup>87</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y economía en los manuscritos económico filosóficos de 1844*, p 80.

hacia ella como hacia una actividad no libre, se comporta hacia ella como hacia una actividad puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre".<sup>88</sup>

Analizar críticamente el concepto de trabajo ayuda a entender como, al contrario de lo que se piensa ordinariamente, la actividad laboral puede resultar un elemento de «enajenación»<sup>89</sup>. “La actividad del trabajo alienado aumenta la libertad del hombre en relación a la naturaleza externa pero, al mismo tiempo, trae consigo la degradación del hombre como un ser racional y autoconsciente”<sup>90</sup>. Poner en evidencia esa situación permite exponer que con la división social del trabajo establecida por el capitalismo se generaron algunos *condicionamientos económico-políticos* que han obstaculizado la realización de la libertad. “La división del trabajo es, entonces, otra instancia del divorcio entre lo individual y lo universal en la sociedad de clases, porque toda la potencia de nuestro ser genérico se reduce a una sola función, similar al trabajo mecánico del obrero industrial”<sup>91</sup>. Para ahondar un poco más sobre algunos aspectos relacionados el concepto de «trabajo enajenado», me parece pertinente tomar en cuenta las siguientes consideraciones de David McLellan:

“Marx había analizado al hombre en cuanto alienado del producto de su trabajo y en cuanto alienado en el acto de producción (a la que también denominaba autoalienación). A partir de estas dos derivaba la tercera característica del trabajo alienado: el hombre estaba alienado de su género, de sus iguales. Marx defendía entonces lo que entendía

---

<sup>88</sup> “Man bedenke noch den vorher aufgestellten Satz, daß das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst gegenständlich, wirklich ist durch sein Verhältnis zu dem andern Menschen. Wenn er sich also zu dem Produkt seiner Arbeit, zu seiner vergegenständlichten Arbeit, als ein entfremdeten, feindlichen, mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein anderer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. Wenn er sich zu seiner **eigenen Tätigkeit als einer unfreien** verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines andern Menschen”. MEW Band 40. Erster Manuskript, pp 519. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 69. (El trabajo enajenado).

<sup>89</sup> “En la economía, según Marx es el dinero o el medio de pago quien manipula a los hombres como si fuesen objetos en vez de ser a la inversa. La cuestión central reside en que el hombre ha perdido el control de su propio destino y lo ha visto investido en otras entidades. Lo que es propio del hombre ha devenido ajeno a él, siendo atributo de algo distinto”. David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, p 131.

<sup>90</sup> Andrej Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, pp 228.

<sup>91</sup> Terry Eagleton. *Marx y la libertad*, p 34.

por género, término tomado de Feuerbach. Las dos principales características de un ser genérico son la autoconciencia y la universalidad".<sup>92</sup>

Para Marx, la «enajenación» no sólo se expresa en el plano religioso, sino que también se extiende a la esfera de la economía, por eso es posible hablar de una «enajenación económica» que es indispensable superar, pues los condicionamientos económicos son reflejo de algunas de las contradicciones que impiden la realización efectiva de la libertad en la esfera material. "El mundo económico se halla desgarrado por una contradicción fundamental que la Economía política registra sin explicar, a saber: la desvalorización del mundo de los hombres y la valorización del mundo de las cosas, o también: el desarrollo de la riqueza y el empobrecimiento absoluto del productor de esa riqueza: el obrero"<sup>93</sup>. Esa contradicción se encuentra oculta en la base misma de la Economía política, por eso la tarea de la filosofía consiste en exponerla para su análisis y su posible superación. En ese sentido, la «emancipación económica» puede entenderse como la superación de los condicionamientos que obstaculizan la realización de la libertad y que impiden la liberación de la riqueza, esos condicionamientos son fundamentalmente: el «trabajo enajenado» (*der entfremdeten Arbeit*) y la «propiedad privada» (*Privateigentum*) de los medios de producción:

"De la relación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada se desprende, además, que la emancipación de la sociedad con respecto a la propiedad privada, etc., la emancipación de la servidumbre, se manifiesta bajo la forma política de la emancipación de los obreros, pero no como si se tratara solamente de su emancipación, sino porque en ella va implícita la emancipación humana en general, y va implícita porque la relación entre el obrero y la producción envuelve de por sí el sojuzgamiento de todos los hombres, y todas las relaciones de avasallamiento no son más que modalidades y consecuencias de aquella relación".<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, pp 131- 132.

<sup>93</sup> Adolfo Sánchez Vázquez. *Filosofía y economía en los manuscritos económico filosóficos de 1844*, p 60.

<sup>94</sup> "Aus dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit zum Privateigentum folgt ferner, daß die **Emanzipation der Gesellschaft** vom Privateigentum etc., von der Knechtschaft, in der politischen Form der **Arbeiteremanzipation** sich ausspricht, nicht als wenn es sich nur um ihre **Emanzipation** handelte, sondern weil in ihrer **Emanzipation die allgemein menschliche** enthalten ist, diese ist aber darin enthalten, weil die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert ist und alle Knechtschaftsverhältnisse nur Modifikationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind". MEW Band 40. Erster Manuskript, pp 521. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 71. (El trabajo enajenado)

Así las cosas, para Marx la «emancipación» (*Emanzipation*) ha de contemplar la superación de los condicionamientos que se expresan en ambos terrenos: el político y el económico, pero por supuesto no es reductible a ninguno de ellos, pues reconoce que en la emancipación de los obreros va implícita la emancipación humana en general, debido a que las relaciones de producción, es decir, las relaciones materiales; se encuentran construidas sobre el sojuzgamiento de los individuos. En ese sentido, el filósofo germano consideraba que las principales relaciones de dominación se derivan de la enajenación económica; sin duda se trata de un planteamiento que ha dado lugar a diversas interpretaciones, no obstante, en esta ocasión, me enfocaré en el carácter histórico de aquellos elementos que permitan extender nuestro horizonte de comprensión sobre los significados filosóficos del concepto libertad presentes en la obra del joven Marx.

Para poder desarrollar su teoría, con base en una perspectiva histórica, el filósofo de Treveris se concentró en mostrar el proceso de transformación de las relaciones de producción con el paso del feudalismo al capitalismo, es decir, cuando el siervo y el esclavo se convirtieron en obreros libres o asalariados; esa transformación provocó que la fuerza de trabajo fuera considerada, a partir de entonces, al mismo nivel que cualquier otra mercancía. Dicha transformación se encuentra explícitamente consignada en los «Manuscritos económico filosóficos»: “Al convertirse el esclavo en **obrero libre**, es decir, en un asalariado, el terrateniente se convierte, a su vez, en patrono industrial, en capitalista, metamorfosis que comienza operándose a través del eslabón intermedio del arrendatario”.<sup>95</sup>

La transición del modo de producción feudal al modo de producción capitalista se hace visible, debido a ese rasgo cultural específico; el esclavo se convierte en “obrero

---

<sup>95</sup> “Mit der Verwandlung des Sklaven in einen freien Arbeiter, d.h. in einen Söldling, ist der Grundherr an sich in einen Industrieherrn, einen Kapitalisten verwandelt, eine Verwandlung, die zunächst durch das Mittelglied des Pächters geschieht”. MEW Band 40. Zweites Manuskript, pp 526. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 75. (La relación de la propiedad privada).

libre” para poder vender su fuerza de trabajo, la cual, como se ha dicho puede ser considerada de la misma manera que cualquier otra mercancía<sup>96</sup>. Si a esto se le suma que la actividad laboral está organizada con la finalidad de lograr una mayor acumulación de capital en el menor tiempo posible y que no toma en cuenta el desarrollo de las facultades humanas, ni tiene como objetivo la solución de problemáticas comunes, entonces se puede decir que esa actividad laboral se encuentra enajenada. Esa apariencia de libertad fue un rasgo que no paso desapercibido para Marx. “Se nos dice que el capital ha aportado al pueblo la **libertad política**, ha roto las trabas de la sociedad burguesa, ha unido entre sí a los mundos, ha creado el comercio amigo del hombre, la moral pura, la amable cultura”<sup>97</sup>. En relación con este planteamiento quiero destacar que el punto medular radica en el cuestionamiento de que el comercio ha aportado al pueblo la libertad política, tal y como lo concebía la sociedad burguesa de su tiempo, principalmente la de Prusia.

En el tercero de los «Manuscritos económico filosóficos» se encuentran esbozados los lineamientos centrales de la teoría de la enajenación desarrollada por Marx, la cual a grandes rasgos puede entenderse como la falta de correspondencia entre la «esencia» (*Wesen*) y la «existencia» (*Dasein*). Dicha teoría había sido desarrollada por Hegel y Feuerbach, sin embargo, la propuesta de Marx pone el acento en las indeseables consecuencias derivadas de la «enajenación económica»<sup>98</sup>, la cual es posible debido a la existencia concreta de rasgos culturales como: la división social del trabajo, la propiedad

---

<sup>96</sup> “El hecho de que tanto el producto del trabajo del hombre cuanto la actividad de la producción hayan devenido ajenas a él significa que otro hombre ha de controlar su producto y su actividad”. David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, pp 131- 132.

<sup>97</sup> “Es habe der Welt die politische Freiheit verschafft, die Fesseln der bürgerlichen Gesellschaft gelöst, die Welten miteinander verbunden, den menschenfreundlichen Handel, die reine Moral, die gefällige Bildung”. MEW Band 40. Zweites Manuskript, pp 527. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 76. (La relación de la propiedad privada).

<sup>98</sup> “La alienación básica...tenía lugar en la esfera económica: la alienación religiosa ocurría sólo en la conciencia del hombre, mientras que la alienación económica ocurría en su vida real, de suerte que su supresión implicaba la supresión de todas las alienaciones”. David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, pp 141.



privada de los medios de producción y la acumulación indiscriminada de capital. “La modalidad especial del **trabajo**—como trabajo nivelado parcelado y, por tanto, no libre— es concebida como la fuente de la nocividad de la propiedad privada y de su existencia enajenadamente humana”<sup>99</sup>.

En este punto la crítica no sólo se dirige a la división social del trabajo, que separa el trabajo material del trabajo intelectual, sino que es precisamente esa división lo que provoca que el trabajo no sea libre. Esa división del trabajo también es la fuente de la «propiedad privada» (*Privateigentum*) y de su existencia enajenada. Si se acepta ese planteamiento, entonces se podrá ver con cierta nitidez porque para Marx, la abolición de «propiedad privada» (*Privateigentum*) consiste un elemento clave en la desenajenación humana. Es justo a partir de este punto en el que el filósofo de Tréveris asume al comunismo como marco teórico para superar las contradicciones sociales generadas por la división social del trabajo y la propiedad privada. “El **comunismo**, como superación positiva de la propiedad privada, como autoenajenación humana y, por tanto, como real apropiación de la «esencia humana» por y para el hombre; por tanto, como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como un ser social, es decir, humano”.<sup>100</sup>

En el comunismo, el ser humano se reconoce efectivamente como un ser genérico y eso es lo que le permite la reapropiación de su esencia humana, la cual no corresponde con la existencia, a causa de los mecanismos de explotación del capital y sobre todo de la enajenación económica. El comunismo se presenta como momento dialéctico, es la

---

<sup>99</sup> “Oder die besondere Weise der Arbeit als nivellierte, parzellierte und darum unfreie Arbeit - wird als die Quelle der Schädlichkeit des Privateigentums und seines menschenentfremdeten Daseins gefaßt”. MEW Band 40. Drittes Manuskript, pp 534. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 81. (Propiedad privada y comunismo)

<sup>100</sup> “Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen”. MEW 40 Dritter Manuskript, p 536. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 82. (Propiedad privada y comunismo).

negación y superación (*Aufhebung*) de la cultura burguesa<sup>101</sup>. La dialéctica desarrollada por Marx tiene la pretensión de proporcionar una solución política al conflicto entre esencia y existencia para no dejarlo en suspenso. Para el pensador comunista esta forma de plantear el problema no puede estar despojada de sus repercusiones políticas, en consecuencia, desde esa perspectiva, el comunismo como momento dialéctico representa la posible solución del conflicto entre naturaleza y ser humano, entre necesidad y libertad. Con sus palabras.

“Este **comunismo** es, como naturalismo acabado = humanismo y, como humanismo acabado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la **libertad** y la necesidad, entre el individuo y la especie”<sup>102</sup>.

Este argumento muestra que para Karl Marx, los alcances del método dialéctico, pues en un sólo párrafo muestra las oposiciones que podrían ser superadas, a saber: esencia-existencia, libertad-necesidad, individuo-especie, ser humano-naturaleza. Además del uso de la dialéctica este pasaje es notable porque expone las repercusiones concretas que tiene la teoría de la enajenación, es decir, la falta de correspondencia entre la «esencia» (*Wesen*) y la «existencia» (*Dasein*). Obviamente, no se trata de una problemática puramente abstracta, pues sus implicaciones prácticas permiten construir una crítica a las instituciones que

---

<sup>101</sup> La última parte del manuscrito sobre el comunismo comprendía una discusión regresiva y al a vez nada característica de su perspectiva usual sobrebla cuestión de si el mundo había sido creado o no. Una de las ideas clave en la imagen marxiana del hombre era que el hombre era su propio creador; todo ser que viviese del favor de otro era dependiente. David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, pp 144.

<sup>102</sup> “Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, **zwischen Freiheit und Notwendigkeit**, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung”. MEW 40 Dritter Manuskript, p 536. En español Karl Marx. Manuscritos económico-filosóficos, pp 82-83. (Propiedad privada y comunismo).

fundamentan la cultura burguesa como: la familia, la «propiedad privada» (*Privateigentum*) y el «Estado» (*Staat*).

La enajenación es un fenómeno que se extiende a diversas ramas de la cultura como la religión y la política, sin embargo, el aporte de Marx radica en haber estudiado rigurosamente el tema de la enajenación económica, la cual no sólo se expresa en la conciencia interior del individuo, sino que se trata de una enajenación objetiva, material. “La **enajenación** religiosa, en cuanto tal, sólo se opera en el campo de la conciencia interior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la vida real; su superación abarca, por tanto, ambos aspectos”<sup>103</sup>. Del planteamiento anterior podemos deducir que la «emancipación» (*Emanzipation*) comprende las esferas religiosa, política y económica, pero que no se reduce a ninguna de estas ramas de la cultura.

La emancipación humana no sólo se fundamenta en un concepto de libertad negativa, no se trata de un liberarse de, sino también de un liberarse para; éste último significado es clave para explicar adecuadamente la noción de libertad positiva. Este liberarse para puede entenderse como la autorealización de las facultades humanas y la configuración del individuo y la sociedad con base en una *praxis creadora*. Así la emancipación humana no sólo tiene un carácter individual, sino que también tiene un carácter genérico o universal, por su parte la *praxis creadora* no se reduce a la esfera del individuo sino que se extiende al campo de lo

---

<sup>103</sup> “Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet des Bewußtseins des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des wirklichen Lebens ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten”. MEW 40 Dritter Manuskript, p 537. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 83. (Propiedad privada y comunismo)

social. De acuerdo con Marx: “así cómo la **sociedad** produce ella misma al hombre es cuanto hombre, es producida por él”.<sup>104</sup>

Esta expresión hace evidente el poder de creación y transformación que puede desarrollar el ser humano con base en el trabajo; esa fuerza tiene un carácter social y es lo que hace posible la vida humana asociada. No se trata sólo de una relación causal en la que el trabajo produzca a la sociedad, o bien de un voluntarismo esteticista; cuando se dice que la *praxis creadora* tiene un carácter social es porque contempla superación de la aparente contradicción entre el individuo y la naturaleza. Esta afirmación ha dado lugar a una gran cantidad de interpretaciones, no es mi objetivo mencionarlas todas, sin embargo, me parece pertinente exponer el planteamiento de Andrezj Walicki para mostrar su relación con el problema de la libertad: “La relación entre el hombre y la sociedad, libertad significa, para Marx, la formulación consciente por los hombres de las condiciones sociales de su existencia y, con esto, la eliminación del poder impersonal de fuerzas sociales alienadas y materializadas”<sup>105</sup>.

Esta idea de la transformación y superación de las fuerzas sociales enajenadas se encuentra sintetizada en las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, no obstante lo que me interesa destacar ahora es el hecho de que Marx también analiza filosóficamente la interrelación existente entre el ser humano y la Naturaleza. Para precisar un poco más esta idea conviene decir que la sociedad representa el término medio entre el individuo y la naturaleza, es el espacio que hace posible la reconciliación entre ambos extremos. La sociedad representa la unidad esencial entre el ser humano y la naturaleza. “La **sociedad** es, por tanto, la cabal unidad esencial del **hombre** con la **naturaleza**, la verdadera

---

<sup>104</sup> “wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert”. MEW 40 Dritter Manuskript 537. Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 84. (Propiedad privada y comunismo).

<sup>105</sup> Andrezj Walicki (1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, pp 223-224.

resurrección de la naturaleza, el acabado naturalismo del hombre y el acabado humanismo de la naturaleza”<sup>106</sup>.

Destacar este punto es relevante porque permite hacer un análisis crítico sobre la creencia de que la libertad radica en el dominio de la naturaleza. Para Marx el ser humano y la Naturaleza no son extremos incompatibles o contradictorios, sobre este punto vale la pena recordar que la «Filosofía de la Naturaleza fue el objeto de la disertación doctoral de Marx. Así, el enfoque antropológico que subyace en la propuesta de Marx, no debe identificarse con una posición antropocéntrica, sino que su propuesta principal radica en postular la posible unidad entre la naturaleza y el ser humano; de hecho, una sociedad libre ha de ser capaz de alcanzar, entre otras cosas, la unidad mencionada. “A través del trabajo el hombre moldea tanto la naturaleza externa como a sí mismo, sus sentidos, sus facultades. La laboriosidad debe concebirse "como la revelación abierta de las facultades humanas", o como "las relaciones históricas reales de la naturaleza con el hombre”<sup>107</sup>.

Otro aspecto clave de la propuesta de Marx radica en el análisis crítico que realiza sobre las instituciones culturales que sirven de fundamento a la sociedad burguesa como: la familia, la «propiedad privada» (*Privateigentum*) y el «Estado» (*Staat*). Dicha crítica es sólo el primer paso para comprender el intrincado entramado de relaciones de poder que hacen funcionar los dispositivos de normalización en el modo de producción capitalista, esta interrelación muestra la pertinencia de abordar este problema con referencia a varias ramas de la cultura. Un ejemplo es el cuestionamiento directo sobre la existencia de la propiedad privada de los medios de producción. Según Marx: “La **propiedad privada** nos

---

<sup>106</sup> “Also die Gesellschaft ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur”. MEW 40 Dritter Manuskript, p 538. En español Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 84. (Propiedad privada y comunismo).

<sup>107</sup> Andrej Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, pp 227.

ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que sólo consideramos que un objeto es nuestro cuando lo tenemos, es decir, cuando ese objeto representa para nosotros un capital o lo poseemos directamente, lo comemos, lo bebemos, lo llevamos sobre nuestro cuerpo, lo habitamos, etc.; en una palabra, cuando lo usamos”<sup>108</sup>.

La abolición de la «propiedad privada (*Privateigentum*) no se reduce a una serie de medidas administrativas o económicas, sino que contempla una **transformación cultural**, es decir, que la *praxis revolucionaria* no ha de limitarse a cambiar un régimen de propiedad por otro, esto es insuficiente, si no existe una transformación de las creencias, hábitos, costumbres, valores, leyes e instituciones. En ese sentido la *praxis revolucionaria* ha de orientarse a conseguir la emancipación material y cultural de los seres humanos. “La **abolición de la propiedad privada** es, por tanto, la total **emancipación** de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente por el hecho de que estos sentidos y cualidades se han hecho humanos, tanto subjetiva como objetivamente”<sup>109</sup>.

La abolición de la «propiedad privada» (*Privateigentum*) es uno de los rasgos distintivos de la sociedad comunista y representa uno de los planteamientos que distinguen la propuesta teórica de Marx del «liberalismo económico»; la propuesta teórica de Marx plantea una superación de la sociedad y la cultura burguesas, a través de la instauración del socialismo, el cual no se identifica únicamente con la abolición de la «propiedad privada» de los medios de producción, sino que también ha de contemplar la

---

<sup>108</sup> “Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der unsrige ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt, etc., kurz, g e b r a u c h t wird”. MEW Band 40, pp 540. En español Karl Marx. *Op cit*, p 85. (Propiedad privada y comunismo).

<sup>109</sup> “Die Aufhebung des Privateigentums ist daher **die vollständige Emanzipation aller menschlichen Sinne und Eigenschaften**; aber sie ist diese Emanzipation grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften menschlich, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind”. MEW Band 40, pp 540. En español: Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, p 86. (Propiedad privada y comunismo)

configuración de una «autoconciencia colectiva» y la «emancipación» (*Emanzipation*) de las facultades humanas:

“El socialismo en cuanto tal es la autoconciencia positiva del hombre, sin que necesite que le sirva de mediadora la superación de la religión, del mismo modo que la vida real es la realidad positiva del hombre, y no necesita que le sirva de mediadora la abolición de la propiedad privada, el comunismo”<sup>110</sup>.

Este pasaje es sumamente revelador pues hace visible la distinción teórica que existe entre *socialismo* y *comunismo* en la propuesta de Marx, como se ve el socialismo es caracterizado como la autoconciencia positiva del ser humano y el comunismo es entendido primordialmente como la abolición de la «propiedad privada. Ambos pueden entenderse como las formas racionales que adopta la «emancipación humana, aunque no constituyen su fin último, poner en primer plano este hecho es de suma importancia para cuestionar las interpretaciones teleológicas que se han hecho sobre algunos tópicos del pensamiento de Marx. El *comunismo* puede entenderse como una condición necesaria pero no como una causa final:

“El comunismo es la posición de negación de la negación y, por tanto, el momento necesario de la emancipación y recuperación humanas. El comunismo es la forma necesaria y el principio energético del inmediato futuro, pero el comunismo no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana”<sup>111</sup>.

Estos pasajes muestran explícitamente algunos tópicos filosóficos utilizados por Marx para darle una mayor inteligibilidad y profundidad a su análisis. Por ejemplo, además de comprender la abolición de la propiedad privada, el comunismo puede entenderse

---

<sup>110</sup> “aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein des Menschen und der Natur als des Wesens. Er ist positives, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes Selbstbewußtsein des Menschen, wie das wirkliche Leben positive, nicht mehr durch **die Aufhebung des Privateigentums**, den Kommunismus, vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist”. MEW Band 40, pp 546 . En español: Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pp 90-91. (Propiedad privada y comunismo).

<sup>111</sup> “Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das wirkliche, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der Kommunismus ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung - **die Gestalt der menschlichen Gesellschaft**”. MEW Band 40, pp 546 . En español: Karl Marx y Friedrich Engels. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pp 90-91. (Propiedad privada y comunismo).

como la «negación de la negación» (*Aufhebung*) y como un momento necesario para la «emancipación (*Emanzipation*) del género humano. Sobre este punto quiero destacar la afirmación de que se trata de un momento necesario. La primera parte del término sugiere que se trata de una configuración temporal, pero fundada en su carácter necesario; se trata pues de un momento inevitable de la emancipación, pero como se desprende del planteamiento de Marx tampoco es la meta final que ha de tomar la sociedad humana en su complejo proceso de emancipación<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> “El comunismo parece ser visto aquí meramente como fase en la evolución dialéctica, fase que, en determinado momento, habría servido a su propósito y sería superada. La visión, en la primera parte del manuscrito, del “auténtico comunismo” como la “solución de la paradoja de la historia” era mucho más estática y ahistórica. David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, p 145.



## 2.2. La contradicción de la propiedad privada.

En el apartado anterior se mencionó que la crítica de Marx tiene entre sus objetivos poner en cuestión los fundamentos de la economía política clásica pues tanto en el trabajo enajenado como en la «propiedad privada» (*Privateigentum*)<sup>113</sup> subyacen algunas de las contradicciones más emblemáticas del modo de producción capitalista; dicha visión crítica también se encuentra expresada en su obra «La sagrada familia», escrita en coautoría con Friedrich Engels<sup>114</sup>. El punto medular de dicha obra consiste en cuestionar el carácter aparentemente racional de los fundamentos de la economía política clásica. “La economía política, que acepta las relaciones de la propiedad privada como relaciones humanas y racionales, se mueve en una constante contradicción con su premisa fundamental, la propiedad privada”<sup>115</sup>.

La contradicción radica en aceptar como humanas y racionales, o bien como naturales, un conjunto de relaciones de poder que encubren bajo una apariencia de libertad, los intereses concretos de la clase capitalista. Debajo de esa apariencia se

---

<sup>113</sup> La procedencia del concepto de propiedad privada puede ubicarse en un momento histórico del modo de producción feudal, en que era necesario otorgar certeza jurídica a los pequeños propietarios frente a los grandes terratenientes, también es cierto que ese modo de propiedad no es el único posible, pues existen diversas formas de propiedad como la propiedad comunal, la propiedad social o la propiedad nacional.

<sup>114</sup> A fines de agosto de 1844, Engels pasaba por París de vuelta a Alemania. Su histórico encuentro con Marx acaeció el 28 de agosto en el Café de la Regencé, uno de los más famosos cafés parisienses de la época, que entre sus clientes había contado a Voltaire, Benjamin Franklin, Diderot, Grimm, Luis Napoleón, Saint-Beuve y Musset. Su larga conversación inicial les persuadió de pasar juntos en la rue vaneau los diez días siguientes. “nuestro completo acuerdo en todos los campos teóricos se hizo claro -escribió Engels-, y nuestro trabajo conjunto data de aquellos días” (...) Durante sus primeros diez días juntos, los dos hombres decidieron hacer público su recién acordado nuevo punto de vista por medio de un panfleto que finalmente cortaba con Bruno Bauer (...) Engels escribió las quince páginas o así que consideró que correspondían a su mitad en el panfleto, y partió con Hess a hacer propaganda a Renania donde el interés por el comunismo crecía velozmente. Marx tardó hasta fines de noviembre en bosquejar su contribución y (típicamente) pronto encontró que el “panfleto” había crecido hasta convertirse en un libro de casi 300 páginas, que se publicó en febrero de 1845 bajo el irónico título (aludiendo a los hermanos Bauer) de *La sagrada familia*. David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, pp154-156.

<sup>115</sup> “Die Nationalökonomie, welche die Verhältnisse des Privateigentums für menschliche und vernünftige Verhältnisse hinnimmt, bewegt sich in einem fortwährenden Widerspruch gegen ihre Grundvoraussetzung, das Privateigentum”. MEW Band 2 (septiembre1844-febrero 1846), p 33. Karl Marx y Friedrich Engels *La sagrada familia*, p 97.

generan diversas tensiones y paradojas que obstaculizan la realización de la libertad y la emancipación de la enajenación económica.

Antes de continuar me parece importante destacar la distinción que existe entre la propiedad privada y la simple posesión de un objeto, pues es frecuente identificar ambas nociones, lo cual a todas luces es signo de una visión reduccionista. Existen diversas modalidades de la propiedad privada y entre ellas hay que incluir: el salario, el comercio, el valor, el precio, el dinero etc. En los «Manuscritos económico filosóficos» Marx advirtió de la impertinencia de identificar la noción de propiedad con la simple posesión inmediata.

Una vez hecha esta precisión conceptual conviene explicar la forma en que esas contradicciones, inherentes a la economía política, se hacen inteligibles por medio del análisis crítico del concepto de propiedad privada, el cual como hemos visto no se reduce a la posesión de la tierra, sino que también se expresa de diversas modalidades en el proceso de producción de mercancías. Ya se ha indicado que el salario es una de las modalidades de la propiedad privada, por eso es momento de mostrar la forma en que se vincula con el problema de la libertad, pues detrás de esa aparente concordia subyace un cúmulo de intereses de clase: “El salario y la ganancia del capital mantienen entre sí las relaciones más amistosas y aparentemente más humanas, condicionándose mutuamente. Pero, más tarde se revela que las relaciones que existen entre ellos son más hostiles, que se hallan el uno con respecto a la otra en relación inversa”<sup>116</sup>.

El salario es una modalidad de la propiedad privada que en apariencia mantiene una relación de concordia con el desarrollo de la fuerza de trabajo, sin embargo, la mayoría de las veces la determinación del salario la hace el capitalista con el objetivo de aumentar la plusvalía. Por ejemplo, en la actualidad no existe un salario mínimo universal

---

<sup>116</sup> “So tritt in der Nationalökonomie der Arbeitslohn im Anfang als der proportionierte Anteil auf, der der Arbeit am Produkt gebührt. Arbeitslohn und Gewinn des Kapitals stehn im freundschaftlichsten, wechselweise sich fördernden, scheinbar menschlichsten Verhältnisse zueinander. Hinterher zeigt es sich, daß sie in dem feindschaftlichsten, in umgekehrtem Verhältnis zueinander stehn”. MEW Band 2 (septiembre 1844-febrero 1846), p 33. Karl Marx y Friedrich Engels *La sagrada familia*, p 97.

para todos los seres humanos, sino que existen diferencias notables entre los salarios que se pagan en los diversos países. Para proseguir conviene mostrar la forma en que las relaciones de poder transfiguran ese supuesto acuerdo libre entre el capitalista y el trabajador, pues en la realidad operan una serie de condicionamientos que coaccionan significativamente la realización concreta de la libertad: “La magnitud del salario se determina al comienzo mediante el *libre* acuerdo entre el obrero libre y el capitalista libre. Pero más tarde se revela que el obrero se halla obligado a dejar que se lo determinen, del mismo modo que el capitalista, por su parte, lo está a establecerlo lo más bajo que sea posible. La *libertad* de los contratantes es suplantada por la *coacción*”<sup>117</sup>.

La contradicción se hace manifiesta si nos percatamos que detrás de ese aparente acuerdo libre, lo que se encuentra realmente es un conjunto de tecnologías de dominación que reducen las posibilidades de elección de los individuos en la vida cotidiana. La determinación del salario es externa a la clase trabajadora, pues el objetivo que se busca, al fijar el salario, es aumentar el margen de ganancia del capital y no la satisfacción de las necesidades humanas. Ya se ha dicho que paradójicamente el trabajo es utilizado como un medio de enajenación y de explotación para aumentar el margen de ganancia, si partimos del hecho de que la fuerza de trabajo es una mercancía entre otras, entonces al entrar en el mundo del mercado, esa fuerza de trabajo no sólo se enajena, sino que se incorpora a la propiedad de quien adquiere la fuerza de trabajo en el mercado.

Estas contradicciones ya habían sido advertidas por los economistas, sin embargo, en lo que Marx va a profundizar es en el análisis crítico de sus fundamentos racionales: “Los mismos economistas advierten de vez en cuando estas contradicciones, y el

---

<sup>117</sup> “Die Größe des Arbeitslohns wird im Anfang durch die freie Übereinkunft zwischen dem freien Arbeiter und dem freien Kapitalisten bestimmt. Hinterher zeigt es sich, daß der Arbeiter gezwungen ist, ihn bestimmen zu lassen, wie der Kapitalist gezwungen ist, ihn so niedrig als möglich zu setzen. An die Stelle der Freiheit der kontrahierenden Partei ist der Zwang getreten”.MEW Band 2 (septiembre1844-febrero 1846), p 33. Karl Marx y Friedrich Engels La sagrada familia, p 97.

desarrollo de ellas constituye el contenido fundamental de sus mutuas luchas. Pero, cuando cobran conciencia de estas contradicciones, ellos mismos atacan la propiedad privada bajo una forma parcial cualquiera, como falseadora del salario racional en sí”<sup>118</sup>. En ese sentido vale la pena subrayar que la abolición de la propiedad privada fue un tópico de interés común para varios pensadores socialistas y anarquistas del siglo XIX como Friedrich Engels, Pierre-Joseph Proudhon<sup>119</sup>, Mijail Bakunin y Piotr Kropotkin. Dicha abolición no se conseguirá únicamente mediante una serie de medidas administrativas, sino que implica un cambio cultural y una transformación de las relaciones de poder existentes.

Para Karl Marx, el régimen de propiedad privada de los medios de producción no se fundamenta en supuestos estrictamente racionales, sino que esos fundamentos son expresión directa de los intereses concretos de la clase dominante, pero el punto medular de la contradicción que subyace en el régimen de propiedad privada es que en lugar de garantizar la generación de la riqueza y la liberación de las fuerzas productivas, en realidad sus consecuencias se reflejan, no sólo en la explotación del hombre por el hombre, sino sobre todo debido a la generación de pobreza y de miseria. “La primera crítica de la propiedad privada parte, naturalmente, del hecho de que en su esencia contradictoria se manifiesta bajo la forma más tangible, más clamorosa, que más subleva directamente a los sentimientos humanos: del hecho de la pobreza, de la miseria”<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> “Die Nationalökonomien fühlen selbst gelegentlich diese Widersprüche, und die Entwicklung derselben bildet den Hauptgehalt ihrer wechselseitigen Kämpfe. Wo sie ihnen aber zum Bewußtsein kommen, greif en sie selbst das Privateigentum in irgendeiner partiellen Gestalt als Verfälscher des an sich, nämlich in ihrer Vorstellung, vernünftigen Arbeitslohns, des an sich vernünftigen Werts, des an sich vernünftigen Handels an”.MEW Band 2 (septiembre1844-febrero 1846), p 34. Karl Marx y Friedrich Engels La sagrada familia, p 97.

<sup>119</sup> “Marx apreciaba en Proudhon al primer pensador en haber cuestionado la propiedad privada y en haber demostrado los efectos inhumanos que ejercía en la sociedad. David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, p 157.

<sup>120</sup> MEW Band 2 (septiembre1844-febrero 1846), p 34. Karl Marx y Friedrich Engels La sagrada familia, p 99.

### 2.3 Crítica de la libertad de comercio.

El liberalismo económico fue desarrollado por la escuela de los fisiócratas; uno de los principales objetivos de ese sistema económico es el combate contra la intervención del Estado en los asuntos industriales y comerciales, con la intención de que la economía siga su curso “natural”, sin embargo no es inútil recordar que dicho estado de naturaleza es una ficción, puesto que la economía como tal es producto de la civilización. Para esa doctrina la «libertad económica» consiste en comprar y vender con la mínima intervención del Estado; en esa mínima intervención se manifiesta la aplicación del significado de la «libertad negativa», sin embargo el desplazamiento de significado de lo político a lo económico genera situaciones problemáticas que es importante considerar. “Marx se enfrenta a las teorías más características del liberalismo, como el *laissez-faire* o la separación entre Estado y sociedad civil, sitúandose respecto a la realidad política y económica del mundo moderno, aún en sus formas ideológicas más avanzadas como ...las proclamaciones de derechos humanos o las revoluciones burguesas”<sup>121</sup>.

Por ejemplo una crítica al liberalismo económico ha de mostrar que no es posible hablar de *economía libre* sin la satisfacción de las necesidades que hacen posible la reproducción de la vida; pues la *libertad política* no significa nada para aquellos que carecen de independencia económica; además otro asunto relevante es cuestionar la creencia, casi dogmática, de que el bienestar económico del individuo provoca un bienestar colectivo, pues la historia ha demostrado que la gran acumulación de riquezas en manos de un individuo no propicia necesariamente un bienestar para los demás.

Efectivamente los «Manuscritos económico filosóficos» representan una obra de transición en el pensamiento de Marx, pues cada vez se observa un mayor interés en el

---

<sup>121</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx*, p 49.

estudio de la economía política clásica. Las preocupaciones de Marx se extienden a esta rama de la cultura, pues la enajenación económica constituye uno de los principales obstáculos para la realización de la libertad y sobre todo porque la libertad de comercio ya era considerada como el paradigma al que debían subordinarse todas las demás especies de libertad, tal y como se ha mencionado en el capítulo anterior en el apartado sobre la «libertad de prensa».

Este desplazamiento de significado fue un hecho que llamo la atención de Marx, pues implicaba una negación implícita de la libertad de pensamiento y de la libertad política, para subordinarlas a una interpretación muy peculiar de la libertad económica, desarrollada a partir de la idea de libre comercio (*Free trade*). Desde el punto de vista del filósofo germano este hecho resultaba problemático y a partir de entonces trabajó sistemáticamente, durante toda su vida, en la construcción de una visión crítica.

Una breve síntesis de esa visión crítica del liberalismo se encuentra esbozada en su «Discurso sobre la cuestión el libre cambio»<sup>122</sup>, en donde se observa una continuidad con relación al uso de algunas categorías como trabajo, salario pero en su relación con la libertad de comercio. El punto de partida consiste en mostrar que una vez considerada como una mercancía más, el valor de la fuerza de trabajo se mide con base en la figura del salario. El salario es el precio que se paga por la fuerza de trabajo y muchas veces representa sólo el mínimo necesario que permite la subsistencia del trabajador: “El mínimo de salario resulta el precio natural del trabajo. ¿Y qué es el mínimo del salario? Consiste, exactamente, en lo necesario para hacer producir los objetos indispensables para la sustentación del obrero, para ponerle en situación de alimentarse mejor o peor y de propagar un tanto su raza”<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Este discurso fue pronunciado el 7 de enero de 1848 en la Asociación Democrática de Bruselas, fue publicado conforme al borrador original. MEW Band 4, pp 444-458.

<sup>123</sup> “Somit ist das Lohnminimum der natürliche Preis der Arbeit. Und was ist das Lohnminimum? Genau das, was nötig ist, um die zum Unterhalt des Arbeiters unerlässlichen Gegenstände zu produzieren, um ihn in Stand zu setzen, sich durchzuschlagen und seine Klasse soviel wie nötig fortzupflanzen”. MEW Band 4, pp 454. En español “Discurso sobre el libre cambio”. En *Miseria de la filosofía*, p 285.

El mecanismo de la enajenación económica puede comprenderse mejor si estudiamos con suspicacia la interrelación entre trabajo y salario. Esta interrelación plantea diversos problemas, por ejemplo si el salario sólo permite cubrir las necesidades que hacen posible la reproducción de la vida, pero no le permite al trabajador el pleno desarrollo de sus facultades humanas entonces estamos frente a un trabajo que se sostiene sobre un proceso de deshumanización: "Si este salario ha comenzado por hacer trabajar al hombre para vivir, termina por hacer vivir al hombre una vida de máquina. Su existencia no tiene más valor que el de una simple fuerza productiva y el capitalista la trata en consecuencia"<sup>124</sup>.

Reconocer que la fuerza de trabajo no puede considerarse al mismo nivel que una mercancía es un signo claro de una visión humanista, sin embargo, su importancia también radica en que permite hacer inteligible la forma en que se genera la plusvalía, es decir, la ganancia obtenida por el capitalista. La enajenación económica se expresa cuando la existencia del trabajador no tiene otro valor que el de una fuerza productiva, o bien el de una mercancía que se puede intercambiar en el mercado debido al establecimiento de un salario, es decir, un valor monetario. Pero este tipo de valor encierra en sí mismo una contradicción, pues en lugar de propiciar el desarrollo del individuo puede terminar deshumanizándolo; esta visión crítica conduce a Marx a cuestionar los fundamentos de la economía política basada en el libre cambio:

"Esta ley del trabajo mercancía, del mínimo de salario, se verificará siempre a medida que el supuesto de los economistas, el libre cambio, llegue a ser una verdad, una realidad. Así, una de dos: o hay que renegar de toda economía política fundada en el supuesto del libre

---

<sup>124</sup> "Wenn dieser Lohn anfangs den Menschenarbeiten ließ, um zu leben, läßt er ihn schließlich auch noch leben, aber das Leben einer Maschine. Seine Existenz hat keinen anderen Wert als den einer einfachen Produktivkraft, und der Kapitalist behandelt ihn demgemäß". MEW Band 4, pp 455. En español: "Discurso sobre el libre cambio". En *Miseria de la filosofía*, p 286.

cambio o hay que convenir que los obreros serán afectados por todo el rigor de las leyes económicas bajo este libre cambio".<sup>125</sup>

Este pasaje resulta sumamente ilustrativo pues hace visible la interrelación entre la doctrina del libre cambio y la ley del trabajo mercancía. Dicha interrelación resulta problemática, tal y como lo muestra el dilema desarrollado en la parte final de este planteamiento. Visto de cerca no se trata de un dilema excluyente pues reconoce que la crítica al libre cambio como fundamento de la economía política es legítima en la medida en que los trabajadores son afectados directamente por las leyes económicas derivadas de la instauración de esa doctrina. Los efectos de esas leyes del libre cambio se expresan a través de la paradoja de la enajenación económica, la cual impide la plena realización de la libertad, así como la liberación de la riqueza.

Hasta aquí he mostrado la continuidad en el estudio de algunas categorías utilizadas por Marx y la crítica a los fundamentos de la economía política basados en la figura del libre cambio, debido a ello considero que ha llegado el momento de precisar el significado de la noción de libre cambio, pues el análisis de Marx era una respuesta concreta a una serie de hechos históricos concretos. "Resumiendo: en la situación presente de la sociedad ¿en qué consiste, pues, el libre cambio? Consiste en la libertad del capital. Cuando hayáis hecho caer algunas de las trabas nacionales que todavía encadenan la marcha del capital, no habréis hecho otra cosa que franquearle el camino"<sup>126</sup>.

La situación, es decir, el contexto histórico que hace inteligible esta definición de Marx son las luchas efectuadas en Inglaterra entre los defensores del libre comercio o

---

<sup>125</sup> "Dieses Gesetz der Ware Arbeit, des Lohnminimums, bewahrheitet sich in dem Maße, wie die Voraussetzung der Ökonomen, der Freihandel, eine Wahrheit, eine Tatsache wird. So von zwei Dingen eines: Entweder muß man die ganze, auf die Voraussetzung **des Freihandels begründete** politische Ökonomie leugnen, oder man muß zugestehen, daß die Arbeiter unter diesem **Freihandel** von der ganzen Härte der ökonomischen Gesetze getroffen werden". MEW Band 4, pp 455. En español: "Discurso sobre el libre cambio". En *Miseria de la filosofía*, pp 286-287.

<sup>126</sup> "Um zusammenzufassen: Was ist also unter dem heutigen Gesellschafts-zustand der Freihandel? Die Freiheit des Kapitals. Habt ihr die paar nationalen Schranken, die noch die freie Entwicklung des Kapitals einengen, eingerissen, so habt ihr lediglich seine Tätigkeit völlig entfesselt". "Discurso sobre el libre cambio". MEW Band 4, pp 455. En *Miseria de la filosofía*, p 287.



librecambistas (*free traders*), quienes proponían la abolición de los aranceles a las importaciones de trigo y los terratenientes o cartistas que estaban en contra. Para Marx la abolición de las leyes de granos en Inglaterra era el mayor triunfo alcanzado por el libre cambio en el siglo XIX.

Para lograr la aprobación de dicha ley fue necesario y largo proceso de convencimiento y cabildeo en el cual la libertad de comercio fue utilizada como instrumento retórico para convencer a la clase trabajadora de las supuestas bondades inherentes a esa ley. Este uso ideológico de la libertad por parte de los librecambistas (*free traders*) no paso desapercibido para Marx quién ya para entonces había desarrollado una visión crítica sobre el concepto de libertad. “Señores, no os dejéis sugestionar por la abstracta palabra libertad. ¿Libertad de qué? No se trata de la libertad de un simple individuo en presencia de otro individuo. Se trata de la libertad que tiene el capital para aplastar al trabajador”<sup>127</sup>.

Esta afirmación hace inteligible la configuración de una visión crítica con respecto al problema de la libertad, no se trata aquí de argumentar a favor de la defensa de la libertad de prensa, ni tampoco de demostrar que la libertad constituye la esencia del género humano y que su realización se expresa por medio de la ley. En este caso es evidente un desplazamiento en el análisis de Marx, pues su atención se concentra en el análisis crítico de la libertad de comercio, debido a que esta era considerada como el fundamento de la economía política clásica, como he señalado líneas arriba. además el planteamiento anterior permite entrever el cuestionamiento a la noción de libertad individual sostenida por el liberalismo, pues no se trata sólo de argumentar en favor de la libertad frente a otro individuo, es decir, reconocer la pertinencia de la libertad negativa, pues para el filósofo germano esta noción resulta insuficiente para fundamentar la

---

<sup>127</sup> “Meine Herren! Lassen Sie sich nicht durch das abstrakte Wort Freiheit imponieren. Freiheit wessen? Es bedeutet nicht die Freiheit eines einzelnen Individuums gegenüber einem anderen Individuum. Es bedeutet die Freiheit, welche das Kapital genießt, den Arbeiter zu erdrücken”. En español: Discurso sobre el libre cambio”. En *Miseria de la filosofía*, p 288.

institución de la sociedad. La última parte de ese pasaje muestra que para Marx la libertad de comercio se ha reducido a afirmar la libertad que tiene el capital para oprimir a la clase trabajadora. En síntesis se puede decir que la enajenación económica es un fenómeno social relacionado con la pretensión de considerar a la libertad de comercio como el fundamento de la economía política.

Otro rasgo notable encontrado en el «Discurso sobre la cuestión el libre cambio» es el análisis crítico de la creencia de que el libre comercio, por sí mismo fomentará el bienestar y la fraternidad entre los seres humanos. Esta creencia estaba bastante difundida a finales del siglo XVIII, su expresión más conocida es la famosa “mano invisible” atribuida a Adam Smith, la cual es uno de los supuestos aceptados por el liberalismo económico. En relación con este tópico la visión de Marx es mucho más escéptica pues no sólo pone en cuestión esa supuesta fraternidad lograda a través del comercio, sino que también muestra el problema que existe al tratar de fundar a la libertad de comercio en la libre competencia, pues se corre el riesgo de caer en una tautología. Para el filósofo de Tréveris esa idea de libertad no es otra cosa que el resultado de un estado de cosas basado en la libre competencia, la cual no siempre propicia la fraternidad, sino que busca su propia afirmación a partir de la negación o la explotación entre las clases sociales, o bien entre las naciones:

"Hemos hecho ver que no es la fraternidad lo que el libre cambio hace nacer entre las distintas clases de una sola y única nación. La fraternidad que establecerá el libre cambio entre las diferentes naciones no será más fraternal. Designar con el nombre de fraternidad universal la explotación en su estado cosmopolita es una idea que solo podría originarse en el seno de la burguesía. Todos los fenómenos destructores que hace nacer la libre competencia en el interior de un país se reproducen en proporciones gigantescas en el mercado universal"<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> "Wir haben gezeigt, was die Brüderlichkeit ist, welche der Freihandel zwischen den verschiedenen Klassen ein und derselben Nation hervorruft. Die Brüderlichkeit, welche der Freihandel zwischen den verschiedenen Nationen der Erde stiften würde, wäre schwerlich brüderlicher; die Ausbeutung in ihrer kosmopolitischen Gestaltung mit dem Namen der allgemeinen Brüderlichkeit zu bezeichnen ist eine Idee, die nur dem Schoß der Bourgeoisie entspringen konnte. Alle destruktiven Erscheinungen, welche die freie Konkurrenz in dem Innern eines Landes zeitigt, wiederholen sich in noch riesigerem Umfange auf dem Weltmarkt".MEW Band 4, p 456. En español: "Discurso sobre el libre cambio". En *Miseria de la filosofía*, p 288.

Desde el punto de vista de Marx, la «libre competencia» ha sido una noción utilizada como ariete ideológico por los partidarios de la doctrina del «libre comercio» (*Free traders*), para lograr objetivos políticos y económicos concretos, como la aprobación de leyes que permitan aumentar los márgenes de ganancia, ya sea mediante la disminución del salario, la explotación de la fuerza de trabajo, o bien la abolición de impuestos y aranceles. Otro rasgo notable de su análisis es mostrar que bajo la apariencia de fraternidad universal, lo que se encubre es la explotación en su estado cosmopolita, es decir, la universalización de la ley del trabajo-mercancía. Por eso, el desarrollo de la «libre competencia» no es un hecho que permita superar la enajenación económica ni la extracción de plusvalor:

"Si los librecambistas no pueden comprender cómo puede enriquecerse un país a costa de otro, no debemos asombrarnos por ello, puesto que estos mismos señores no quieren comprender cómo, en el interior de un país, una clase puede enriquecerse a costa de otra clase. No creáis, señores, que al hacer la **crítica de la libertad comercial** tenemos la intención de defender el sistema proteccionista".<sup>129</sup>

La importancia del estudio sistemático del «Discurso sobre la cuestión el libre cambio» es que permite ver la forma en que se fue configurando la visión crítica de Marx, que más tarde le serviría para darle sustento a su teoría económica. El planteamiento anterior puede analizarse a partir de tres ejes: el primero consiste en reconocer que un país puede enriquecerse a costa de otro, el segundo supone que al interior de cualquier país una clase puede enriquecerse a costa de la otra y el tercero que consiste en afirmar explícitamente que su visión crítica de la libertad no es una apología del sistema proteccionista. Destacar este último aspecto es de suma importancia, pues algunas corrientes del marxismo han identificado la propuesta de Marx con un sistema

---

<sup>129</sup> "Wenn die Freihändler nicht begreifen können, wie ein Land sich auf Kosten des anderen bereichern kann, so brauchen wir uns darüber nicht zu wundern, da dieselben Herren noch weniger begreifen wollen, wie innerhalb eines Landes eine Klasse sich auf Kosten einer anderen bereichern kann. Glauben Sie aber nicht, meine Herren, daß, wenn wir die Handelsfreiheit kritisieren, wir die Absicht haben, das Schutzzollsystem zu verteidigen". En español: "Discurso sobre el libre cambio". MEW Band 4, p 457. En *Miseria de la filosofía*, p 289.

férreamente proteccionista, sin embargo, en este texto encontramos un planteamiento bastante claro sobre este punto en particular.

"Por otra parte el sistema proteccionista no constituye más que un medio para establecer en un pueblo la gran industria, es decir, hacerle depender del mercado universal, y desde el momento en que se depende del mercado universal se depende ya, más menos, del libre cambio"<sup>130</sup>.

No existe pues una escisión o un antagonismo entre un sistema proteccionista, el mercado universal y el libre cambio. Esta afirmación puede resultar controvertida, pero su significado es un poco más inteligible si tomamos en cuenta que la crítica desarrollada por Marx no se limita al ámbito de la economía, sino que se extiende a otras ramas de la cultura. Específicamente, el sistema proteccionista también depende de la gran industria, es decir, de las bases que fundamentan la doctrina del libre comercio. Ambos sistemas pueden considerarse una muestra de las contradicciones generadas por el modo de producción capitalista y su encarnación en la sociedad de consumo. La libertad de comercio puede considerarse una simple apariencia, pues su realización no permite superar la paradoja del trabajo enajenado, además de que contribuye a agudizar ciertos antagonismos:

"Pero, en general, en nuestros días el sistema protector resulta conservador, mientras que el sistema de libre cambio es destructor. Disuelve las viejas nacionalidades y lleva al extremo el antagonismo entre la burguesía y el proletariado. En una palabra: el sistema de la libertad de comercio apresura la revolución social. Y es solamente en este sentido revolucionario, señores, por lo que voto a favor de libre cambio".<sup>131</sup>

Es este carácter antagónico entre proletariado y burguesía llamó la atención de Marx y lo llevó a postular la negación de ambos sistemas y su posible superación, gracias al establecimiento de un modo de producción basado en un cambio cultural capaz de

---

<sup>130</sup> "Übrigens ist das Schutzzollsystem nur ein Mittel, in einem Lande die Großindustrie aufzuziehen, das heißt, es vom Weltmarkt abhängig zu machen; und von dem Augenblick an, wo man vom Weltmarkt abhängt, hängt man schon mehr oder weniger vom Freihandel ab". MEW Band 4, p 457. En *Miseria de la filosofía*, p 290.

<sup>131</sup> "Aber im allgemeinen ist heutzutage das Schutzzollsystem konservativ, während das Freihandelssystem zerstörend wirkt. Es zersetzt die bisherigen Nationalitäten und treibt den Gegensatz zwischen Proletariat und Bourgeoisie auf die Spitze. Mit einem Wort, das System der Handelsfreiheit beschleunigt die soziale Revolution. Und nur in diesem revolutionären Sinne, meine Herren, stimme ich für den Freihandel". MEW Band 4, pp 457-458. En *Miseria de la filosofía*, p 290.

lograr la emancipación del ser humano. El conflicto inherente a dicha contradicción puede ser entendido como un catalizador que apresura el proceso revolucionario, es decir, la transformación de la sociedad. Este carácter transformador se expresa nítidamente en este breve discurso, aunque esta idea ya había sido esbozada por Marx en obras anteriores como la ideología alemana, en donde afirma que el motor de la historia no es la crítica sino la revolución y por supuesto en la última de sus famosas tesis sobre Feuerbach, en donde afirma que los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

La importancia de reflexionar, aunque sea brevemente, sobre el marco teórico que hace comprensible la expresión “sentido revolucionario” resulta de mucha utilidad para entender el alcance que tiene dicho término, pues la emancipación no se alcanza sólo a través de la conquista del poder político o al reconocimiento de ciertos derechos civiles, el carácter revolucionario de la praxis revolucionaria consiste en superar los condicionamientos económico-políticos que impiden el pleno desarrollo de las facultades humanas.

A grandes rasgos el análisis del «Discurso sobre la cuestión el libre cambio» permite comprender el marco teórico que hace inteligible una crítica a la libertad de comercio, es decir, de la libertad que tiene el capital para aplastar al trabajador. Asimismo plantea que la abolición de impuestos y aranceles no representa necesariamente una mejora inmediata de los salarios, ni de las condiciones laborales de la clase trabajadora. Para Marx el sistema de libre comercio apresura la revolución social porque se encuentra fundado en algunas paradojas que hacen insostenibles las contradicciones sociales.

# Capítulo Tercero

## 3.1 Crítica de la libertad burguesa.

Hasta el momento ha quedado de manifiesto que, a diferencia del liberalismo político, en la propuesta de Marx, la superación de la sociedad burguesa mediante la instauración del comunismo implica reconocer que existencia de la libertad individual no es incompatible con la libertad de los demás seres humanos. No se trata pues de una libertad puramente negativa, es decir, entendida como límite o ausencia de interferencia, ni tampoco se trata de una libertad aparente o momentánea, sino que su alcance real ha de medirse efectivamente con referencia a las condiciones materiales concretas, es decir, al horizonte de la vida cotidiana. “La primera tesis del socialismo profano rechaza la emancipación en la mera teoría como una ilusión y exige, para la libertad *real*, además de la voluntad idealista, otras condiciones muy tangibles, muy materiales”<sup>132</sup>.

Como puede apreciarse el concepto de libertad en Marx no tiene un carácter puramente formal, jurídico o especulativo, sino que se trata de una libertad real, concreta que se realiza de manera efectiva y que tiene como finalidad la emancipación humana en general. La libertad no ha de entenderse como un ideal inalcanzable o como el privilegio de unos cuantos, sino que su existencia se expresa, primeramente, a través de la satisfacción de las necesidades humanas, las cuales no se reducen a las necesidades naturales. Recordemos que para Marx detrás de la ideología de la libertad subyace un cúmulo de intereses políticos y de clase.

“¡Libertad! ¡reconocimiento de la libre humanidad! ¡Privilegio especial! palabras edificantes para eludir apologeticamente determinados problemas (...) ¿*Libertad*? Se trata de la libertad *política*. Se ha demostrado al señor Bauer que el judío, cuando reclama la libertad

---

<sup>132</sup> “Der erste Satz des profanen Sozialismus verwirft die Emanzipation in der bloßen Theorie als eine Illusion und verlangt für die wirkliche Freiheit, außer dem idealistischen "Willen", noch sehr handgreifliche, sehr materielle Bedingungen”.MEW Band 2 (septiembre 1844-febrero 1846), p 100. Karl Marx y Friedrich Engels *La sagrada familia*, p 161.

y no se presta, a cambio de ello, a abandonar su religión, "*hace política*" y no pone ninguna condición contradictoria con la libertad *política*. Se ha demostrado al Sr. Bauer cómo la *desintegración* del hombre en el *ciudadano* no religioso y el *particular* religioso no contradice en modo alguno la emancipación política"<sup>133</sup>.

Como se ha indicado en el capítulo primero, si bien la crítica de la libertad política realizada por Marx se despliega en un ámbito primordialmente jurídico, lo cierto es que con el desarrollo de su pensamiento, dicha crítica se extiende hacia otras ramas de la cultura como la economía política, la religión y las instituciones sobre las que se sustenta la cultura burguesa como: la familia, la propiedad privada y la personalidad burguesa. Por su parte, la personalidad burguesa puede entenderse como una institución cultural en la medida en que se encuentra ligada, aunque no siempre de manera explícita, al marco teórico sobre el que se sustenta la teoría de los derechos del hombre, por eso para entender cabalmente

"¿Reconocimiento de la libre personalidad humana? La libre personalidad humana", a cuyo reconocimiento no creían aspirar los judíos, ya que aspiraban realmente a ella, es la misma "libre personalidad humana" que encontró su reconocimiento clásico en los llamados derechos generales del hombre. El propio señor Bauer ha presentado expresamente la aspiración de los judíos al reconocimiento de su libre personalidad humana como su aspiración a obtener los derechos generales del hombre"<sup>134</sup>.

Sin embargo, en muchas ocasiones esa libertad política, no es una libertad real o tangible, pues se encuentra escindida de las condiciones materiales que hacen posible su realización; con otras palabras la libertad política no significa nada para aquellos que no pueden satisfacer sus necesidades naturales. Es precisamente este problema lo que condujo a Marx a concentrar sus estudios en el campo de la economía política, pero vale

---

<sup>133</sup> "Freiheit! Anerkennung der **freien Menschlichkeit!** Besonderes Privilegium! Erbauliche Worte, um bestimmte Fragen apologetisch zu umgehen! Freiheit? Es handelte sich um die politische Freiheit. Man hat Herrn Bauer gezeigt, daß der Jude, wenn er Freiheit verlangt und dennoch seine Religion nicht aufgeben will, "politisiert" und keine der politischen Freiheit widersprechende Bedingung stellt. Man zeigte Herrn Bauer, wie die Zersetzung des Menschen in den nichtreligiösen Staatsbürger und den religiösen Privatmenschen keineswegs der **politischen Emanzipation** widerspricht".MEW Band 2 (septiembre 1844-febrero 1846), p 118 . Karl Marx y Friedrich Engels *La sagrada familia*, p 178.

<sup>134</sup> "Anerkennung der freien Menschlichkeit? Die "freie Menschlichkeit", deren Anerkennung die Juden nicht zu begehren meinten, sondern wirklich begeherten, ist dieselbe "freie Menschlichkeit", welche ihre klassische Anerkennung in den sogenannten allgemeinen Menschenrechten gefunden hat. Herr Bauer selbst behandelte das Streben der Juden nach Anerkennung ihrer **freien Menschlichkeit** ausdrücklich als ihr Streben nach dem Empfangen der allgemeinen Menschenrechte".MEW Band 2 (septiembre 1844-febrero 1846), p 119 . Karl Marx y Friedrich Engels *La sagrada familia*, p 179.

la pena aclarar que no se trata de una visión economicista sino que la crítica al concepto de libertad no se reduce a los ámbitos político o económico, lo cual no es poca cosa, sino que también tiene como objetivo cuestionar las instituciones y valores culturales sobre los que se sustenta la cultura burguesa:

"Ahora bien, en los Deutch-Franzosiche Annalen se ha razonado al señor Bauer que esta "libre personalidad humana", y su reconocimiento no son otra cosa que el reconocimiento del individuo egoísta, burgués y del desenfrenado movimiento de los elementos espirituales y materiales que forman el contenido de su situación de vida, el contenido de la vida burguesa actual; que, por tanto, los derechos humanos no liberan al hombre de la religión, sino que le otorgan la libertad religiosa, no le liberan de la propiedad, sino que le confieren la libertad de propiedad, no le liberan de la basura del lucro, sino que le otorgan más bien la libertad industrial"<sup>135</sup>.

Como puede apreciarse en el pasaje anterior, el cuestionamiento de Marx se extiende a diversas ramas de la cultura, pues detrás de dicho reconocimiento de la libre personalidad humana se encuentran los valores y relaciones de poder sobre las que se ha estructurado la sociedad burguesa como: el individuo egoísta y separado de sus congéneres, la propiedad privada, o bien la acumulación del capital. En el capítulo primero se han expuesto los argumentos desarrollados por Marx que ponen en cuestión la creencia de que la libertad individual, entendida de forma negativa, ha de ser considerada como el fundamento de lo político.

La crítica de Marx también se propuso cuestionar las bases sobre las que se sustenta el Estado moderno, es decir, la sociedad burguesa y el concepto de ser humano que en ella impera. Si bien existe una polémica en torno a la visión humanista desarrollada por el joven Marx, lo cierto es que también es palpable una reflexión en torno al concepto de necesidad, pues como ya había sido planteado en los «Manuscritos económico filosóficos», pues si la finalidad de los grupos humanos sólo fuera satisfacer

---

<sup>135</sup> "In den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" wurde nun dem Herrn Bauer entwickelt, daß diese "freie Menschlichkeit" und ihre "Anerkennung" nichts anders ist als die Anerkennung des egoistischen, bürgerlichen Individuums und der zügellosen Bewegung der geistigen und materiellen Elemente, welche den Inhalt seiner Lebenssituation, den Inhalt des heutigen bürgerlichen Lebens bilden, daß die Menschenrechte den Menschen daher nicht von der Religion befreien, sondern ihm die Religionsfreiheit geben, ihn nicht von dem Eigentum befreien, sondern ihm die Freiheit des Eigentums verschaffen, ihn nicht von dem Schmutz des Erwerbs befreien, sondern ihm vielmehr die Gewerbefreiheit verleihen". MEW Band 2 (septiembre 1844-febrero 1846), p 119. Karl Marx y Friedrich Engels *La sagrada familia*, p 179.



las necesidades naturales, no habría ninguna diferencia entre los grupos animales y los grupos humanos, por eso resulta indispensable realizar un análisis crítico de las instituciones culturales que fundamentan a la sociedad burguesa como, por ejemplo, el Estado moderno:

"Se ha demostrado cómo el reconocimiento de los derechos humanos por el Estado moderno tiene el mismo sentido que el reconocimiento de la esclavitud por el estado antiguo. En efecto, así como el Estado antiguo tenía como fundamento natural la esclavitud, el estado moderno tiene como base natural la sociedad burguesa y el hombre de la sociedad burguesa, es decir, el hombre independiente, entrelazado con el hombre solamente por el vínculo del interés privado y de la necesidad natural inconsciente, el esclavo del trabajo lucrativo y de la necesidad egoísta, tanto la propia como la ajena. El Estado moderno reconoce esta su base natural, en cuanto tal, en los derechos generales del hombre"<sup>136</sup>.

El cuestionamiento a las bases del Estado moderno radica en el hecho de que debajo de una supuesta racionalidad y universalidad, lo que subyace son las instituciones de la sociedad burguesa y los intereses materiales inherentes al modo de producción capitalista. Otro de los rasgos culturales puestos en tela de juicio es la creencia de que el ser humano se encuentra circunscrito primordialmente a su esfera individual, como si se tratará de una mónada aislada que sólo se vincula con sus congéneres para la satisfacción de sus intereses privados y necesidades inmediatas.

Otro tema sobre el que vale la pena reflexionar es la distinción que hace Marx en relación con los distintos tipos de libertades que se expresan en el horizonte de la vida cotidiana, es decir, su análisis no sólo toma como referencia los significados filosóficos del concepto, sino que también contempla diversos campos de acción en el horizonte de la vida cotidiana. Además de poner en cuestión el contexto cultural que le da sentido a los distintos tipos de libertades burguesas (libertad de tránsito, libertad de residencia, libertad de industria), Marx considera que la "libre sociedad burguesa" se fundamenta en una

---

<sup>136</sup> "Man zeigte nach, wie die Anerkennung der Menschenrechte durch den modernen Staat keinen ändern Sinn hat als die Anerkennung der Sklaverei durch den antiken Staat. Wie nämlich der antike Staat das Sklaventum, so hat der moderne Staat die bürgerliche Gesellschaft zur Naturbasis, sowie den Menschen der bürgerlichen Gesellschaft, d.h. den unabhängigen, nur durch das Band des Privatinteresses und der bewußtlosen Naturnotwendigkeit mit dem Menschen zusammenhängenden Menschen, den Sklaven der Erwerbsarbeit und seines eignen wie des fremden eigennützigen Bedürfnisses. Der moderne Staat hat diese seine Naturbasis als solche anerkannt in den allgemeinen Menschenrechten". MEW Band 2 (septiembre 1844-febrero 1846), p 120. Karl Marx y Friedrich Engels *La sagrada familia*, pp 179-180.

esencia primordialmente comercial y eso explica el hecho de que la libertad de comercio, es decir, la libertad de comprar y vender pretenda ser considerada como el paradigma universal de la libertad.

"El señor Riesser expresa acertadamente el sentido que encierra la aspiración de los judíos al reconocimiento de la libre humanidad, cuando postula, entre otras cosas, la libertad de movimientos y de residencia, la libertad de viajar, de ejercer el comercio y la industria, etc. Estas manifestaciones de la "libre personalidad humana" fueron reconocidas como tales en la proclamación francesa de los derechos del hombre. Y el judío tiene todavía más derecho a este reconocimiento de su "libre personalidad humana", puesto que la "libre sociedad burguesa" encierra una esencia absolutamente comercial y judaica y él es de antemano parte necesaria de ella"<sup>137</sup>.

Sobre este punto conviene precisar que en el reconocimiento de la "libre personalidad", se expresan una serie de rasgos culturales e intereses materiales distintivos de la sociedad burguesa, los cuales tomaron cuerpo en las proclamaciones universales de los derechos del hombre y del ciudadano. En ese contexto, la crítica de Marx tiene como objetivo mostrar, a través de un ejercicio de la libertad de pensamiento, las limitaciones que surge tiene la teoría de los derechos humanos, si se aborda sólo desde la óptica del liberalismo político, dichas limitaciones son evidentes después de un poco más de dos siglos de haberse establecido.

Obviamente, el marco teórico y las circunstancias históricas en las que se plantea el tema de los derechos humanos en la actualidad distan mucho de ser las que prevalecían en la época de Marx, quien en sus reflexiones se concentra más en los rasgos culturales sobre los que se fundamenta esta teoría. En ese punto en particular concuerda con la opinión de Hegel para quien los derechos humanos tenían un carácter histórico.

---

<sup>137</sup> "Herr Riesser drückt den Sinn, welchen das Begehren der Juden nach Anerkennung der freien Menschlichkeit hat, richtig aus, wenn er unter ändern das freie Gehen, Verweilen, Reisen, Gewerbetreiben und dgl. begehrt. Diese Äußerungen der "freien Menschlichkeit" werden ausdrücklich in der französischen Proklamation der Menschenrechte als solche anerkannt. Der Jude hat ein um so größeres Recht auf diese Anerkennung seiner "freien Menschlichkeit", als die "freie bürgerliche Gesellschaft" durchaus kommerziellen jüdischen Wesens und er von vornherein ihr notwendiges Glied ist". MEW Band 2 (septiembre 1844-febrero 1846), p 120. Karl Marx y Friedrich Engels *La sagrada familia*, p 180.

Este es uno de los puntos más controvertidos del pensamiento de Marx y por eso conviene señalar las transformaciones ocurridas en relación a cómo se plantea este asunto en nuestros días, esto con la intención de evitar anacronismos, pues el planteamiento del filósofo germano pretende responder a ciertas inquietudes de su época histórica en particular en la que la teoría de los derechos del hombre fue utilizada como instrumento ideológico para fundar un tipo de sociedad con una “esencia” primordialmente comercial. En ese sentido su planteamiento no trata de subordinar o desaparecer la individualidad en aras de la colectividad, sino en analizar críticamente los diferentes significados que tiene el concepto de libertad en el contexto de la cultura burguesa, con el objetivo de mostrar los usos retóricos, los desplazamientos de significado y los mecanismos de poder inherentes a la libertad burguesa.

Para cerrar este apartado conviene aclarar que la crítica de la libertad burguesa además de poner en tela de juicio la noción de libertad negativa, desarrollada por el liberalismo político, también se propone cuestionar otros supuestos emanados de la tradición *iusnaturalista* en la que se acepta la hipótesis de un estado de naturaleza en el que priva la guerra de todos contra todos. Para Marx ese estado de conflicto, de lucha general del hombre contra el hombre, no es un hecho natural es sí mismo, sino un producto cultural creado por ese tipo de cultura en la que sólo existe una apariencia de nexo general.

"Así como la libre industria y el libre comercio suprimen la cerrazón privilegiada y, con ella, la lucha de las cerrazones privilegiadas entre sí, sustituyéndolas por el hombre exento de privilegios—que delimitan de la colectividad general, pero aglutinando, al mismo tiempo en una colectividad exclusiva más reducida-, no vinculado a los otros hombres ni siquiera por la apariencia de un nexo general y creando la lucha general del hombre contra el hombre, del individuo contra el individuo, así la sociedad burguesa en su totalidad es esta guerra de todos los individuos los unos contra los otros, ya sólo delimitados entre sí por su

individualidad, y el movimiento general y desenfadado de las potencias elementales de la vida, libres de las trabas de los privilegios”<sup>138</sup>.

Este pasaje muestra que si bien algunas libertades burguesas como la libre industria y el libre comercio lograron superar algunos condicionamientos económico-políticos distintivos del modo de producción feudal, lo cierto es que al mismo tiempo han diluido los vínculos entre los propios individuos, al interior de la sociedad burguesa no existe otro nexo general que el establecido por la satisfacción de las necesidades naturales. Sobre la relación que guardan el concepto de libertad y el desarrollo de las fuerzas productivas Andrzej Walicki señala que: “Con respecto al desarrollo de los poderes productivos del hombre, el capitalismo era, por cierto, un triunfo de la libertad; pero con respecto al control del hombre sobre sus propias relaciones sociales, representaba, al mismo tiempo, la más grande negación de la libertad, la más completa dominación por fuerzas alienadas y materializadas”<sup>139</sup>.

---

<sup>138</sup> “Wie die freie Industrie und der freie Handel die privilegierte Abgeschlossenheit und damit den Kampf der privilegierten Abgeschlossenheiten untereinander aufheben, dagegen an ihre Stelle den vom Privilegium -welches von der allgemeinen Gesamtheit abschließt, aber zugleich zueiner kleinen exklusiven Gesamtheit zusammenschließt losgebundenen, selbst nicht mehr durch den Schein eines allgemeinen Bandes an den ändern Menschen geknüpften Menschen setzen und den allgemeinen Kampf von Mann wider Mann, Individuum wider Individuum erzeugen, so ist die ganze bürgerliche Gesellschaft dieser Krieg aller nur mehr durch ihre Individualität voneinander abgeschlossenen Individuen gegeneinander und die allgemeine zügellose Bewegung der aus den Fesseln der Privilegien befreiten elementarischen Lebensmächte. Der Gegensatz von demokratischem Repräsentativstaat und bürgerlicher Gesellschaft ist die Vollendung des klassischen Gegensatzes von öffentlichem Gemeinwesen und Sklaventum”. MEW Band 2 (septiembre 1844-febrero 1846), p 123. Karl Marx y Friedrich Engels *La sagrada familia*, pp 182-183.

<sup>139</sup> Andrzej Walicki (1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, pp 224.

### 3.2 Ideología de la libertad.

En los primeros capítulos hemos estudiado algunos de los planteamientos de Marx en relación con la libertad política y la libertad económica, sin embargo, ha llegado el momento de analizar sus consideraciones en el terreno más amplio, pues si bien es cierto que los condicionamientos económico-políticos constituyen uno de los obstáculos más importantes para la realización de la libertad, también hay que señalar que el problema no se agota en esas esferas y que por consiguiente es necesario tomar en cuenta otras ramas de la cultura como la ideología, específicamente me interesa mostrar como el concepto de libertad puede ser utilizado como instrumento ideológico para tratar de justificar mecanismos de explotación, colonización o exterminio.

Para ello me concentraré en un análisis muy puntual de «La ideología alemana»<sup>140</sup>, sobre todo en la parte en que hace una crítica al planteamiento de la libertad entendida como voluntad libre (*Frei Wille*) para mostrar su carácter aparente mientras no se tomen en cuenta las relaciones sociales y los intereses materiales sobre los que se funda dicho planteamiento. Sobre este carácter aparente de la libertad, en la cultura burguesa, Andrej Walicki subraya que: “Por eso, como leemos en *The Germán Ideology* es sólo ilusión burguesa que el capitalismo haya liberado al individuo; de hecho lo que la burguesía llama "libertad personal" queda reducida a dejar el destino de los individuos al azar, que es el otro aspecto de la necesidad ciega que gobierna las relaciones sociales como un todo”<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> "El libro fue empezado a fines de septiembre de 1845 con una minuciosa crítica a Feuerbach -«el único en todo caso en haber realizado algún progreso»-, dentro de la cual insertarían las críticas a Bauer y Strirner. Por abril de 1846, estas críticas habían crecido hasta convertirse en un libro de gran tamaño que se preparó para su publicación y fue llevado a Alemania por Weydemeyer, quien durante los primeros meses de 1846 había permanecido con la familia Marx. La sección sobre Feuerbach, no obstante, permaneció inacabada y, de hecho, contenía muy poco sobre el mismo Feuerbach. El segundo volumen se ocupaba de las tendencias socialistas vigentes en Alemania. Alcanzó sólo un center de páginas o así, y el trabajo sobre el manuscrito fue abandonado en agosto de 1846. David McLellan. *Karl Marx. Su vida sus obras*, p 168.

<sup>141</sup> Andrej Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, pp 224-225.

En el apartado anterior quedó en evidencia que al interior de la sociedad burguesa existe una apariencia de libertad que se sustenta en una serie de mecanismos que aseguran la reproducción del sistema capitalista, sin embargo, esos mecanismos no sólo actúan en el terreno económico-político, sino que también se expresan en la esfera de la ideología. Esta ideología, como indica Walicki, se basa en una apariencia de libertad pues los individuos se encuentran abandonados al azar o en su defecto, controlados por la fuerza de la ciega necesidad.

La crítica desarrollada por Marx tiene entre sus objetivos el cuestionamiento radical de los fundamentos e instituciones de la cultura burguesa en general. Por ejemplo, el estudio de las contradicciones que se presentan al interior de la sociedad y sobre todo en el proceso de producción resultan claves para entender ese enfoque crítico. Para profundizar un poco más conviene decir que esa visión crítica no sólo es externa, sino que se trata de un movimiento reflexivo, es decir, de autocrítica, lo cual implica reconocer que muchas veces la filosofía no es parte de la solución, sino que precisamente forma parte del problema, pues en ocasiones puede llegar a invertir o a deformar la realidad.

A esta inversión o deformación de la realidad producida por un pensamiento puramente especulativo es a lo que Marx, en un primer momento considera como ideología. Se trata de un concepto utilizado para hacer una crítica a la filosofía alemana de su tiempo, no es mi intención desarrollar aquí todas las implicaciones que tiene el concepto de ideología en la obra de Marx, sino que mi atención se concentrará en mostrar sus vínculos con el concepto de libertad y en analizar la forma en que puede ser útil para entender su crítica a la cultura burguesa. Pues la clave para comprender la crítica del liberalismo alemán es la historia de la burguesía alemana

Para entrar en materia quiero empezar con el análisis del tema de la voluntad, pues fue uno de los temas más abordados por la filosofía alemana de finales del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX, tal y como lo demuestran las obras de Kant, Hegel y

Schopenhauer. En esa época el problema de la voluntad libre (*freie Wille*) era la formulación preferida para tratar este asunto, por eso me interesa exponer las consideraciones de Marx sobre este asunto, pues así podremos comprender los rasgos distintivos de su propuesta filosófica y podemos ubicar el punto de viraje con respecto a algunos de sus predecesores. Según el punto de vista de Marx, muchas de las obras filosóficas consideradas paradigmáticas y con pretendido alcance universal eran el reflejo de la cultura burguesa imperante:

"El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la *Crítica de la razón* práctica de Kant. Mientras que la burguesía francesa, gracias a la revolución más gigantesca que conoce la historia, se elevó al poder y conquistó el continente europeo, y mientras que la burguesía inglesa emancipada revolucionó la industria y sometió políticamente a la India y comercialmente al resto del mundo, los impotentes burgueses alemanes sólo consiguieron remontarse a la buena voluntad de Kant (...) Kant se daba por contento con la simple "buena voluntad" aunque no se tradujera en resultado alguno, y situaba en el más allá la realización de esta buena voluntad, la armonía entre ella y las necesidades e impulsos de los individuos".<sup>142</sup>

Este pasaje hace evidente la crítica a la burguesía alemana de su tiempo, pues la compara con la burguesía revolucionaria de otros países, en donde sucedieron enormes transformaciones sociales, por eso el cuestionamiento profundo de Marx se dirige hacia la configuración de un concepto que no se traduce en resultado alguno y que su realización se concibe en un más allá. Marx pone en tela de juicio ese carácter trascendental y pretendidamente universal de la voluntad y trata de afrontarlo desde un enfoque histórico y materialista. Sobre este asunto en particular Andrezej Walicki ha subrayado que: "Así, en la imaginación, los individuos parecen más libres bajo el dominio de la burguesía que

---

<sup>142</sup> "Der Zustand Deutschlands am Ende des vorigen Jahrhunderts spiegelt sich vollständig ab in Kants "Critik der praktischen Vernunft". Während die französische Bourgeoisie sich durch die kolossalste Revolution, die Geschichte kennt, zur Herrschaft aufschwang und den europäischen Kontinent eroberte, während die bereits politisch emanzipierte englische Bourgeoisie die Industrie revolutionierte und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum "guten Willen". MEW Band 3, pp 176-177. En español. Karl Marx y Friedrich Engels. *La ideología alemana*, p 223.

antes, porque sus condiciones de vida parecen accidentales; en realidad, por cierto, son menos libres porque en una gran medida están gobernados por fuerzas materiales”<sup>143</sup>.

Llama la atención el hecho de que una obra filosófica pueda ser considerada como el reflejo de una época histórica, sin embargo no hay que olvidar que la intención de Marx consiste en analizar cómo se producen las relaciones de grupo entre los seres humanos, por eso se puede afirmar que es un crítico de la cultura, es decir, de la sociedad, por eso lo tomar en cuenta el contexto histórico-social permite hacer más inteligibles los argumentos desarrollados sobre el problema filosófico de la libertad.

Para Marx era necesario mostrar que aquellas determinaciones de la voluntad no tenían un carácter trascendente, sino que la voluntad estaba condicionada y determinada por las relaciones sociales de producción y que esos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales muy concretos; según Marx en la filosofía de Kant existía una escisión entre una expresión teórica y los intereses sobre los que se funda; el problema que se deriva consiste en dichas determinaciones de la voluntad pueden ser puramente ideológicas:

"También en Kant nos encontramos, una vez más, con la forma característica que en Alemania adoptó el liberalismo francés, basado en los intereses de clase reales. Ni Kant ni los burgueses alemanes de los que era apacador portavoz se daban cuenta de que estos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales y sobre una voluntad condicionada y determinada por las condiciones materiales de producción; por eso Kant separaba esta expresión teórica de los intereses por ella expresados, convertía las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa en autodeterminaciones puras de la "libre voluntad", de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, convirtiéndolas con ello en determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales". <sup>144</sup>

---

<sup>143</sup> Andrej Walicki(1989). "Karl Marx como filósofo de la libertad". Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, pp 224-225.

<sup>144</sup> "Die charakteristische Form, die der auf wirklichen Klasseninteressen beruhende französische Liberalismus in Deutschland annahm, finden wir wieder bei Kant. Er sowohl wie die deutschen Bürger, deren beschönigender Wortführer er war, merkten nicht, daß diesen theoretischen Gedanken der Bourgeois materielle Interessen und ein durch die materiellen Produktionsverhältnisse bedingter und bestimmter Wille zugrunde lag; er trennte daher diesen theoretischen Ausdruck von den Interessen, die er ausdrückt, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeois zu r e i n e n Selbstbestimmungen des "**freien Willens**", des Willens an und für sich, des menschlichen Willens, und verwandelte ihn so in rein ideologische Begriffsbestimmungen und moralische Postulate". MEW Band 3, pp 178. En Español. Karl Marx y Friedrich Engels. *La ideología alemana*, p 226.



Además de lo señalado líneas arriba quiero detenerme a reflexionar sobre la última parte de este pasaje, pues es donde, a mi consideración, se encuentra el punto de viraje de la postura de Marx con respecto de la formulación tradicional del problema de la voluntad libre (*freie Wille*), pues el filósofo de Tréveris pretende hacer explícito el hecho de que un cierto tipo de determinaciones basadas en intereses materiales o de clase, específicamente los de la burguesía francesa, sean consideradas como autodeterminaciones puras de la razón.

Para Marx en este punto subyace una generalización apresurada que pretende establecer como general un rasgo particular que no toma en cuenta que la voluntad también está determinada y condicionada por las condiciones materiales de producción. Para ahondar un poco más sobre esta problemática resulta muy conveniente mostrar que esas determinaciones son puramente ideológicas, en el sentido de que expresan una apariencia distorsionada de la libertad y que además se refleja mediante la instauración de postulados morales, los cuales tienen la pretensión de lograr un alcance universal:

“Este liberalismo alemán, tal y como se lo proclama todavía hasta estos últimos tiempos, es, como hemos visto, ya bajo su forma popular, simplemente una serie de fantasías, una ideología acerca del liberalismo real. Nada más fácil, por tanto, que convertir totalmente su contenido en filosofía, en puras determinaciones conceptuales, en el “conocimiento de la razón”. Y si, encima, se es tan desdichado que sólo se conoce el liberalismo ya patentado bajo la forma sublimada que le han dado Hegel y los maestros de escuela puestos a su servicio, se llega a conclusiones que pertenecen exclusivamente al reino de lo sagrado”<sup>145</sup>.

En opinión Marx, el liberalismo alemán podía ser considerado como una ideología en comparación con el liberalismo real, es decir, el liberalismo político y económico desarrollado en Francia e Inglaterra, donde había provocado revoluciones y transformaciones sociales muy fuertes. No hay que olvidar que en esa época en Alemania

---

<sup>145</sup> “Dieser deutsche Liberalismus, wie er sich bis zur neuesten Zeit hin noch aussprach, ist, wie wir gesehen haben, schon in seiner populären Form Schwärmerei, Ideologie über den wirklichen Liberalismus. Wie leicht also, seinen Inhalt ganz in Philosophie, in reine Begriffsbestimmungen, in "Vernunftkenntnis" zu verwandeln! Ist man also gar so unglücklich, selbst den verbürgerten Liberalismus nur in der sublimierten Gestalt zu kennen, die Hegel und die von ihm abhängigen Schulmeister ihm gegeben haben, so gelangt man zu Schlußfolgerungen, die ausschließlich ins Reich des Heiligen gehören”. MEW Band 3, pp 178 . En español. Karl Marx y Friedrich Engels. *La ideología alemana*, p 227-228.

todavía no existía una unidad nacional y persistían todavía fuertes reminiscencias feudales. Desde el punto de vista de la crítica de la cultura, la atención de Marx se concentró en el análisis crítico de esa mezcla de idealismo y liberalismo predominante en esa época y en mostrar el posible uso ideológico de la libertad, lo cual la convertiría en mera apariencia “ en una “serie de fantasías”. Además en el terreno filosófico lo que aquí se pone en juego es la pretensión de convertir el contenido de esa mezcla entre idealismo y liberalismo en la fuente de puras determinaciones conceptuales o más aún en el “conocimiento de la razón”; para Marx este uso ideológico se encubre tras una fachada especulativa y un pretendido uso crítico de la razón.

Para profundizar un poco más conviene decir que este uso ideológico no se limita a ser un problema meramente teórico, pues las contradicciones que encierra esa apariencia de libertad tienen repercusiones concretas en la vida ordinarias de millones de personas. Por eso se puede decir que la libertad ha sido utilizada como instrumento ideológico para tratar de justificar mecanismos de explotación, dominación o exterminio. Más aún la paradoja más notable consiste en suponer que precisamente la dominación de la burguesía pretende ser fundamentada en un tipo de libertad particular:

“En el Estado moderno, la dominación de la burguesía, descansa sobre la libertad del trabajo. San Max, como de costumbre, aunque con rasgos harto caricaturescos, se abstrae por sí mismo de los Anales franco-alemanes, donde se ve que, con la libertad de la religión, del Estado, del pensamiento y por ahí adelante, y también “por tanto”, “así también” y “acaso” del trabajo, no Yo, sino uno de mis déspotas se hace libre. La libertad del trabajo es la libre competencia entre los obreros. San Max tiene muy poca suerte, como en *todos los otros campos*, también en el de la economía política. El trabajo es libre en todos los países civilizados; no se trata de liberar al trabajo sino de abolirlo”.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> “Der moderne Staat, die Herrschaft der Bourgeoisie, beruht auf der **Freiheit der Arbeit**. Der heilige Max hat sich ja selbst, wie oft! freilich karikiert genug! aus den "Deutsch-Französischen Jahrbüchern" abstrahiert, daß mit der **Freiheit der Religion**, des Staats, des Denkens pp., also doch "mitunter" "wohl auch" "etwa" der Arbeit, nicht Ich, sondern nur Einer meiner Zwingherrn frei werde. **Die Freiheit der Arbeit** ist **die freie Konkurrenz** der Arbeiter unter sich. Sankt Max hat großes Unglück, wie in allen andern Sphären, so auch in der Nationalökonomie. **Die Arbeit ist frei in allen zivilisierten Ländern**; es handelt sich nicht darum, die Arbeit zu befreien, sondern sie aufzuheben". MEW Band 3, pp 186. Karl Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*, p 235.

En relación con este pasaje quisiera destacar cuatro aspectos que merecen ser estudiados cada uno de manera independiente; el primero consiste en adentrarse en la contradicción que permite que en el Estado moderno la dominación tenga su base en la libertad del trabajo, es decir, en la ley del trabajo-mercancía, el segundo es la crítica a Max Stirner y al hecho de que con las libertades civiles (de religión, de pensamiento y del Estado) no es el individuo o el Yo el que se hace libre, sino paradójicamente alguno de sus déspotas, el tercero es poner en evidencia que la libertad del trabajo se reduce a la libre competencia entre los obreros y por último reconocer que bajo estas premisas el trabajo es “libre” y por consiguiente la acción de la *praxis revolucionaria* no consiste en liberarlo, sino en abolirlo.

Esta afirmación puede resultar polémica, pues no se trata de desaparecer el trabajo como actividad humana, sino de superar y abolir las contradicciones a una concepción del trabajo que es considerada parte de los fundamentos de la economía política y de las instituciones políticas, especialmente del Estado. En consecuencia, la enajenación económica puede considerarse como uno de los productos más notables del uso ideológico de la libertad y por ello la libertad económica no podrá lograrse hasta que ocurra una superación de las paradojas sobre las que se fundamenta, a saber: la paradoja del trabajo enajenado y la paradoja de la propiedad privada de los medios de producción.

### 3.3. La libertad comunista

En el comunismo, la libertad no se identifica con un «estado natural», sino que se desarrolla a partir de un estado de necesidad; por ejemplo, el «concepto de libertad» se vuelve inteligible si lo analizamos tomando en cuenta su devenir histórico, pues no está separado de la experiencia ni de las fuerzas productivas que permiten satisfacer las necesidades que hacen posible la reproducción de la vida humana. Esta concepción está fuertemente ligada con la doctrina del «materialismo histórico dialéctico» que fue desarrollándose paulatinamente en obras como «La sagrada familia» y «La ideología alemana», en ambas es visible el esbozo de una visión de la historia de carácter heterodoxo capaz de distinguirse de las formulaciones clásicas desarrolladas por el idealismo alemán. El tratamiento filosófico de problema de la libertad, con base en el marco teórico del «materialismo histórico dialéctico», se puede apreciar plenamente en las reflexiones contenidas en el «Manifiesto del partido comunista», las cuales pueden considerarse una síntesis bastante depurada de su pensamiento. Desde el comienzo es notable el uso de la dialéctica y la referencia directa a la historia, pues no se trata aquí de analizar un aspecto aislado, sino de tratar de comprender la unidad y la totalidad de ese proceso histórico:

"La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada una vez y otras franca y abierta; lucha que termino siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases beligerantes".<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> "Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen. Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte standen in stetem Gegensatz zueinander, führten einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf, einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen".MEW Band 4, p 462. En español. Karl Marx y Friedrich Engels. *El manifiesto del partido comunista* pp 32-33. ( I Burgueses y proletarios)

En este planteamiento es evidente una intención de explicar racionalmente las relaciones de clase que se producen al interior de la sociedad burguesa, con base en un marco teórico de carácter dialéctico que permite ver las oposiciones históricas entre los hombres libres y aquellos que no lo son. El motor de la historia es el conflicto que se expresa por medio de la lucha de clases y cuyo desenlace se expresa mediante un dilema que consiste fundamentalmente en una transformación de la sociedad, o bien en el hundimiento de las partes en conflicto. Este proceso dialéctico ya había sido esbozado por Hegel en su célebre «dialéctica del amo y el esclavo, sin embargo, la dialéctica utilizada por Marx se distingue por darle prioridad a las condiciones materiales e históricas imperantes en su época.

La formulación realizada por Marx permite realizar una crítica directa a los postulados teóricos del idealismo alemán y particularmente del neohegelianismo, pero sobre todo a las instituciones políticas de Prusia, imperantes en aquella época. Para el filósofo de Tréveris, en la práctica, las instituciones políticas expresadas paradigmáticamente en la figura del Estado moderno se han limitado a representar y proteger los intereses de la sociedad burguesa: “El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes a toda la clase burguesa”<sup>148</sup>. En ese sentido, una de las principales aportaciones políticas de Karl Marx y Friedrich Engels fue demostrar que el «poder económico» se encuentra en el centro del «poder político. El «poder económico» es la manifestación más concreta del «poder burgués», que busca legitimarse por medio de interpretaciones a conveniencia del significado de la «libertad económica». Por lo tanto, no es falso considerar que con el triunfo de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX, la «libertad económica» también fue utilizada como arma ideológica, para encubrir mecanismos de explotación.

---

<sup>148</sup> “Die moderne Staatsgewalt ist nur ein Ausschuß, der die gemeinschaftlichen Geschäfte der ganzen Bourgeoisklasse verwaltet”. MEW Band 4, p. 464. En español: Karl Marx y Friedrich Engels. *El manifiesto del partido comunista* p 35. ( I Burgueses y proletarios).

"Donde quiera que la burguesía ha conquistado el Poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas (...) Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas **libertades escrituradas** y bien adquiridas por la única y desalmada **libertad de comercio**"<sup>149</sup>.

De nueva cuenta en este pasaje es notoria la intención de Marx de hacer evidente el desplazamiento de significado que ha ocurrido con el concepto de libertad al interior de la sociedad burguesa, específicamente quiero concentrarme en la última parte donde señala que la libertad de comercio ha sustituido a las numerosas libertades y bien adquiridas, es decir, las libertades políticas. Este planteamiento ya se encuentra esbozado en otras obras anteriores como el artículo sobre la «libertad de prensa» y su «Discurso sobre la cuestión el libre cambio»; con base en lo anterior se puede afirmar que no se trata de una idea aislada, sino de una preocupación constante.

Poner en evidencia y analizar filosóficamente este desplazamiento constituye una de las principales aportaciones de Marx, en relación con el problema de la libertad. La forma en que se dio esa sustitución o desplazamiento de significado coincide con el paso del modo de producción feudal al modo de producción capitalista y puede explicarse, según los pensadores comunistas, de la siguiente manera: "En su lugar se estableció la **libre concurrencia**, con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la clase burguesa"<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> "Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose "bare Zahlung". Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl erworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt". MEW Band 4, pp. 464-465. En español: Karl Marx y Friedrich Engels. *El manifiesto del partido comunista* pp 35-36. ( I Burgueses y proletarios).

<sup>150</sup> "An ihre Stelle trat die freie Konkurrenz mit der ihr angemessenen gesellschaftlichen und politischen Konstitution, mit der ökonomischen und politischen Herrschaft der Bourgeoisiklasse". MEW Band 4, pp. 467. En Español: Karl Marx y Friedrich Engels. *El manifiesto del partido comunista* p 39. ( I Burgueses y proletarios).

A diferencia de otros modos de producción, en el capitalismo la dominación se expresa principalmente de manera económica, es decir, que la dominación no tiene sólo un carácter político o militar, sino que se expresa fundamentalmente por medio de la enajenación económica. Para afianzar este tipo de dominación es necesario establecer leyes e instituciones que garanticen el funcionamiento de las relaciones de poder. “Todas las sociedades anteriores, como hemos visto, han descansado en el **antagonismo** entre **clases opresoras y oprimidas**. Más para oprimir a una clase, es preciso asegurarle unas condiciones que le permitan, por lo menos, arrastrar su existencia de esclavitud. (ejemplos del siervo y el obrero)”<sup>151</sup>. Para el pensamiento comunista, el poder se expresa en el capitalismo como dominación de clase, por eso las «relaciones de poder» se concentran en las «relaciones de producción», sin embargo, instituciones como la familia, la propiedad privada y el Estado también reproducen los mecanismos de poder que hacen funcionar al sistema capitalista. Por eso, la libertad no se reduce a elegir entre una marca comercial u otra, a votar por un partido político u otro, ni siquiera a reconocer una serie de *libertades civiles*, que muchas veces no son más que letra muerta.

Una crítica a la libertad burguesa ha de mostrar las diversas maneras en que este concepto fue usado por la burguesía como un «instrumento ideológico» o como arma retórica para legitimar sus luchas, pero que siglos después se utilizó como instrumento de dominación económica para justificar mecanismos de explotación, colonización y exterminio.

En la segunda sección del «Manifiesto del partido comunista» se encuentran sintetizadas algunas de las consideraciones con relación a la propiedad privada, sobre todo para responder a las objeciones hechas contra los pensadores comunistas, en relación con el tema de la abolición de la «propiedad privada» (*Privateigentum*), pues ésta

---

<sup>151</sup> “Alle bisherige Gesellschaft beruhte, wie wir gesehn haben, auf dem Gegensatz unterdrückender und unterdrückter Klassen. Um aber eine Klasse unterdrücken zu können, müssen ihr Bedingungen gesichert sein, innerhalb derer sie wenigstens ihre knechtische Existenz fristen kann”. MEW Band 4, pp. 473. En Español: Karl Marx y Friedrich Engels. *El manifiesto del partido comunista* p 48. ( I Burgueses y proletarios)

última era considerada uno de los fundamentos de la economía política, tal y como puede apreciarse en el capítulo IV de «La sagrada familia», en donde se analizan las paradojas inherentes si se considera este modo de propiedad como uno de los fundamentos de la economía política, sin embargo, en este caso la atención de los pensadores comunistas se circunscribe a aclarar algunas dudas muy puntuales en relación con este asunto: “Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad personalmente adquirida, fruto del trabajo propio, esa propiedad que forma la base de toda **libertad**, de toda actividad, de toda independencia individual”<sup>152</sup>.

En este caso el cuestionamiento ha sido formulado desde la doctrina del «liberalismo político», para la cual la propiedad privada es un derecho que garantiza la independencia y la libertad. Esta figura jurídica fue utilizada para limitar el poder de los señores feudales y su formulación teórica más conocida se encuentra en el «Ensayo sobre el gobierno civil» escrito por John Locke. En contraparte Marx considera que la «propiedad privada» a pesar de ser considerada como el fundamento de la economía política se sustenta en una paradoja, pues en lugar de propiciar la riqueza, la propiedad privada de los medios de producción es fuente de miseria y enajenación económica. Poner en primer plano este último matiz, no sólo para evitar las generalizaciones apresuradas y las interpretaciones parciales que se han realizado en torno a un tema tan polémico. Marx y Engels consideran que: “El rasgo distintivo del comunismo no es la abolición de la propiedad en general, sino la abolición de la propiedad burguesa”<sup>153</sup>.

Este pasaje es bastante ilustrativo, pues ayuda a evitar confusiones e interpretaciones ambiguas, efectivamente se trata de abolir la propiedad burguesa de los

---

<sup>152</sup> “Man hat uns Kommunisten vorgeworfen, wir wollten das persönlich erworbene, selbsterarbeitete Eigentum abschaffen; **das Eigentum, welches die Grundlage aller persönlichen Freiheit**, Tätigkeit und Selbständigkeit bilde”. MEW Band 4, pp. 475. En Español: Karl Marx y Friedrich Engels. *El manifiesto del partido comunista* p 51. (II Proletarios y comunistas).

<sup>153</sup> “Was den Kommunismus auszeichnet, ist nicht die Abschaffung des Eigentums überhaupt, sondern die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums”. MEW Band 4, p 475. En Español: Karl Marx y Friedrich Engels. *El manifiesto del partido comunista* p 50. (II Proletarios y comunistas).



medios de producción, no de abolir todo tipo de propiedad. En ese sentido la propuesta de Marx y Engels contribuye a reflexionar sobre los diferentes tipos de propiedad que pueden desarrollar las sociedades humanas.

Una vez llegados a este punto conviene preguntarse ¿por qué la propiedad privada se ha relacionado con la libertad? y ¿qué rasgos culturales de la propiedad burguesa han de ser abolidos? En relación con la primera pregunta, a diferencia del liberalismo para los pensadores comunistas la propiedad privada de los medios de producción puede entenderse como un obstáculo para la realización de la libertad, no sólo porque antepone el interés personal al interés colectivo, sino sobre todo porque la economía política ha aceptado que las relaciones que genera la propiedad privada de los medios de producción son racionales y humanas, cuando la experiencia se ha encargado de mostrar que las cosas no suceden necesariamente de esa manera. Se trata pues de cuestionar las relaciones tradicionales de la propiedad, en relación con este tema conviene no olvidar que para Marx y Engels, la propiedad privada no se reduce a la propiedad de la tierra, sino que también incluye al salario, al comercio, al valor o al dinero.

Para afrontar la segunda pregunta conviene señalar que detrás de esa apariencia confluyen un conjunto de intereses que no se circunscriben a la economía-política, sino que se vinculan con otras ramas de la cultura como la moral, el derecho o la historia. Por eso una crítica de la sociedad burguesa ha de tener como objetivo superar los obstáculos que impiden la realización de la libertad para el género humano: “¡Y es la abolición de semejante estado de cosas lo que la burguesía considera como la abolición de la personalidad y de la libertad! Y con razón. Pues se trata efectivamente de abolir la personalidad burguesa, la independencia burguesa y la **libertad burguesa**”<sup>154</sup>. Este pasaje pone en evidencia que la transformación de las condiciones existentes puede

---

<sup>154</sup> “Und die Aufhebung dieses Verhältnisses nennt die Bourgeoisie **Aufhebung der Persönlichkeit und Freiheit!** Und mit Recht. Es handelt sich allerdings um die Aufhebung der Bourgeois-Persönlichkeit, **Selbständigkeit und Freiheit**”. MEW Band 4, p 476. En Español: Karl Marx y Friedrich Engels. *El manifiesto del partido comunista* p 53. (II Proletarios y comunistas).

lograrse aboliendo la personalidad burguesa, así cómo, sus leyes opresoras y sus costumbres egoístas, es decir, que la *emancipación* se plantea en términos colectivos y no solamente individuales. Este carácter activo de la *emancipación* puede estimular un proceso de cambio social que permita superar gradualmente la enajenación económica y cultural, pues para los pensadores comunistas la posible transformación de las instituciones es resultado de una transformación de las fuerzas productivas, las ideas y los valores hegemónicos:

"Mas no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de vuestras nociones burguesas de libertad, cultura, derecho, etc. Vuestras ideas son en sí mismas producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley, voluntad cuyo contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase<sup>155</sup>.

En este lugar quiero detenerme a reflexionar sobre la afirmación de que las ideas son producto de las relaciones de producción, pues justo aquí se expresa el enfoque materialista de Marx, con respecto a la libertad y a la voluntad; ese enfoque lo distingue de los planteamientos del idealismo alemán. Para Marx y Engels, las ideas no se generan de manera independiente o pura, sino que pueden entenderse como un producto social y como reflejo de la cultura, en este caso de la cultura burguesa; en ese sentido también se afirma que el derecho no es más que el reflejo de la voluntad de la clase dominante. El contenido de la voluntad está determinado por las condiciones materiales de la existencia, como ya se había mencionado en la *ideología alemana*.

Si aceptamos el postulado de que las ideas son producto de las relaciones de producción entonces es pertinente preguntar ¿qué tipo de libertad es la que ha emanado de las relaciones de producción capitalistas? En este caso se podría decir que se trata del

---

<sup>155</sup> "Aber streitet nicht mit uns, indem ihr an euren bürgerlichen Vorstellungen von **Freiheit**, Bildung, Recht usw. die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums meßt. Eure Ideen selbst sind Erzeugnisse der bürgerlichen Produktions und Eigentumsverhältnisse, wie euer Recht nur der zum Gesetz erhobene Wille eurer Klasse ist, ein Wille, dessen Inhalt gegeben ist in den materiellen Lebensbedingungen eurer Klasse". MEW Band 4, p 477. En Español: Karl Marx y Friedrich Engels. *El manifiesto del partido comunista* p 55. (II Proletarios y comunistas)

concepto de libertad burguesa, el cual pretende fundamentarse en la libertad de trabajo, es decir, en la ley del trabajo-mercancía. Esa pretensión es el rasgo que hace visible el desplazamiento de significado que generó el paradigma hegemónico de la libertad de comercio. De acuerdo con Marx y Engels: “Por libertad en las condiciones actuales de la producción burguesa, se entiende la libertad de comercio, la libertad de comprar y de vender”<sup>156</sup>.

Como se ha puesto en evidencia, a mediados del siglo XIX ya había ocurrido este desplazamiento de significado que hace evidente la interacción entre la doctrina del librecambismo y el liberalismo político. Por eso reconocer que la libertad puede convertirse en un instrumento de dominación económica resulta clave para llevar a cabo una crítica que le permita al ser humano *emanciparse* de su enajenación. Dicho proceso de **emancipación** requiere la construcción de una cultura desarrollada con base en creencias e instituciones distintas, por ejemplo, el trabajo libre ha de impulsar –en vez de inhibir– el fortalecimiento de las facultades humanas.

Hasta el momento ha quedado en evidencia que la instauración de la sociedad burguesa provocó, en la práctica, un desplazamiento y reinterpretación del significado del concepto de libertad, los cuales se enfocan principalmente en el significado de la libertad negativa entendido como ausencia de interferencia y como la libertad de comprar y vender. Para explicar ese desplazamiento Marx y Engels utilizan como punto de partida una visión materialista de la historia:

"En el ocaso del mundo antiguo las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana. Cuando en el siglo XVIII las ideas cristianas fueron vencidas por las ideas de la ilustración, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte contra la burguesía, entonces

---

<sup>156</sup> “Unter **Freiheit** versteht man innerhalb der jetzigen bürgerlichen Produktionsverhältnisse der **freien Handel, den freien Kauf** und Verkauf”. MEW Band 4, p 476. En Español: Karl Marx y Friedrich Engels. *Op cit*, p 53. (Il proletarios y comunistas).

revolucionaria. Las ideas de libertad religiosa y de libertad de conciencia no hicieron más que reflejar el reinado de la libre concurrencia en el dominio de la conciencia"<sup>157</sup>.

Las luchas de la burguesía contra la monarquía y el absolutismo representaron el surgimiento de la sociedad industrial y por consiguiente de la cultura capitalista, en ese contexto se establecieron una serie de libertades políticas y religiosas, las cuales eran un reflejo de las relaciones de producción y específicamente del reinado de la libre concurrencia en el dominio de la conciencia. Ahora bien, si la configuración de la conciencia no se encuentra desligada de los condicionamientos económico-políticos, puede suponerse que la filosofía tampoco es ajena a este hecho.

Para los pensadores comunistas la configuración de la conciencia no se reduce a su función crítica, sino que también contempla la superación de las contradicciones sociales que obstaculizan la realización de la libertad. En ese sentido no hay que olvidar que la crítica es una condición necesaria pero no suficiente, pues para Marx y Engels, la revolución es el motor de la historia, es decir, el movimiento que permite superar algunos de los condicionamientos económico políticos: "La **revolución comunista** es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales, nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las ideas tradicionales"<sup>158</sup>. Esta ruptura con las ideas tradicionales no se da solamente en el ámbito teórico, sino que se realiza a través de la *praxis revolucionaria*; por eso antes de proseguir conviene no soslayar las dos orientaciones que tiene el concepto de revolución en el pasaje referido.

En primer lugar quiero hacer énfasis en la revolución como ruptura de las relaciones tradicionales de propiedad, específicamente con la propiedad privada de los

---

<sup>157</sup> "Als die alte Welt im Untergehen begriffen war, wurden die alten Religionen von der christlichen Religion besiegt. Als die christlichen Ideen im 18. Jahrhundert den Aufklärungsideen unterlagen, rang die feudale Gesellschaft ihren Todeskampf mit der damals revolutionären Bourgeoisie. Die Ideen der Gewissens- und Religions-freiheit sprachen nur die Herrschaft der freien Konkurrenz auf dem Gebiete des Wissens aus". MEW Band 4, p 480. En español: Karl Marx y Friedrich Engels. *Op cit*, p 58. ( II proletarios y comunistas).

<sup>158</sup> "Die kommunistische Revolution ist das radikalste Brechen mit den überlieferten Eigentumsverhältnissen; kein Wunder, daß in ihrem Entwicklungsgange am radikalsten mit den überlieferten Ideen gebrochen wird". MEW Band 4, p 481. En español Karl Marx y Friedrich Engels. *Op cit*, p 59. ( II proletarios y comunistas)

medios de producción. Ya se ha mostrado el carácter paradójico que tienen la propiedad privada y el libre comercio como fundamentos de la economía política, por eso la superación de esas contradicciones ha de ser tangible en el plano material, es decir, a través de la superación de la enajenación económica. En segundo lugar, para Marx, la revolución representa una ruptura radical con las ideas tradicionales, lo cual implica una transformación cultural, recordar esto es importante para no reducir el significado del concepto de revolución a la toma del poder político por una vanguardia o un movimiento. La acción revolucionaria conlleva la transformación de pautas e instituciones culturales como la propiedad privada y el Estado: “En este contexto, describe la futura sociedad libre como "la asociación de individuos (que asumen, por cierto, la etapa avanzada de fuerzas productivas modernas), que ponen las condiciones del libre desarrollo y el movimiento de individuos bajo su control”<sup>159</sup>.

En el caso específico de la «libertad individual», se ha explicado suficientemente que una de las principales transformaciones características del planteamiento filosófico de Marx consiste en poner en evidencia que mi «libertad individual» no es incompatible con la libertad de los demás. Este planteamiento permite hacer un contraste entre la noción de «libertad positiva» acuñada por los pensadores comunistas y la noción de «libertad negativa» desarrollada por los pensadores afines a la doctrina del «liberalismo político». Por eso una posible superación de la libertad burguesa consiste en reconocer que la libertad del individuo puede ser compatible con la libertad de la mayoría. Según Marx y Engels: “En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Andrezj Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, p 224.

<sup>160</sup> “An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist”. MEW Band 4, p 481. En español: Karl Marx y Friedrich Engels. *Manifiesto del partido comunista*, p 61.

La concepción comunista de la libertad plantea la creación de un tipo de sociedad en donde los antagonismos de clase puedan ser superados y en la cual la libertad individual pueda compatible con la libertad de la comunidad. La relación entre el individuo y la sociedad se encuentra mediada por la realización efectiva de la libertad, debido a que impide una escisión entre ambos extremos, pues no se trata de sacrificar totalmente la libertad individual a la libertad colectiva y viceversa. Para los pensadores comunistas no existe una libertad absoluta e infinita, sino que ésta es limitada y finita, es decir, vinculada a individuos concretos y a épocas históricas específicas.

La posibilidad de construir una sociedad libre no ha de considerarse meramente una utopía, sino como el producto de un proceso histórico-social en el que el ser humano ha superado su enajenación económica a través del pleno desarrollo de las fuerzas productivas y de las facultades humanas. Una sociedad libre debe entenderse como un producto de la historia y no como un ideal normativo situado con independencia de las condiciones materiales que hacen posible la vida humana asociada. “Se condena al capitalismo como no siendo suficientemente racional, y la victoria final de la libertad es vista como el reemplazo de los mecanismos de mercado por "la producción por hombres libremente asociados, conscientemente regulados por ellos de acuerdo a un plan establecido”<sup>161</sup>.

El estudio sistemático de las obras filosóficas del joven Marx no sólo hace inteligible el desarrollo y las diversas configuraciones del concepto de libertad, sino que su importancia radica en proponer un planteamiento capaz de cuestionar los fundamentos sobre los que se ha edificado la cultura burguesa. Por ejemplo, el estudio de las contradicciones que se presentan al interior de la sociedad y sobre todo en el proceso de producción resultan claves para entender ese enfoque crítico. Ninguna sociedad se encuentra exenta de contradicciones, algunas de las contradicciones inherentes a la

---

<sup>161</sup> Andrej Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, p 224.

cultura burguesa son, entre otras: 1) el sometimiento del campo a la ciudad, 2) el uso ideológico de la libertad para tratar de justificar mecanismos de explotación, colonización o exterminio 3) la paradoja del trabajo enajenado, 4) la paradoja de la propiedad privada y 5) la destrucción indiscriminada del medio ambiente.

## Capítulo Cuarto

### 4.1 El concepto de necesidad.

En las primeras obras de Karl Marx, el planteamiento del problema de la libertad no se encuentra desligado de la reflexión crítica sobre el concepto de «necesidad» (*Notwendigkeit*), con el objetivo de superar la aparente antítesis que existe entre ambos conceptos para mostrar que no se excluyen uno al otro. El uso de la dialéctica para enfocar la vinculación entre libertad y necesidad resulta de suma utilidad para entender que la afirmación de una de ellas no implica la negación de la otra, es decir, es posible superar esa antítesis aparente “Marx coincide con Kant, Fichte y Hegel en considerar la interrelación dialéctica entre necesidad y libertad (recordemos el arranque histórico del problema en la tercera antinomia kantiana) como marco conceptual en que debe plantearse el advenimiento de un sujeto libre, del que da una formulación nueva”.<sup>162</sup>

La inquietud por reflexionar sobre este tema puede ubicarse desde los albores de su producción filosófica, sin embargo, el análisis realizado por Marx tiene como punto de partida la filosofía helenística, no sólo debido a un interés puramente erudito, sino porque —desde su punto de vista— en esas filosofías se podía encontrar una alternativa para superar la hegemonía derivada de la instauración de sistemas filosóficos como los de Aristóteles o Hegel. Para el joven Marx, la filosofía alemana de su tiempo se encontraba en la misma situación que la filosofía griega posterior a Aristóteles, de allí su decisión de indagar en un tipo de pensamiento que fuera capaz de mostrar y generar alternativas para superar los efectos especulativos producidos por dichos sistemas de pensamiento.

Desde esa primera obra es palpable el interés de Marx por estudiar los postulados del materialismo en su forma antigua y específicamente sobre la *filosofía de la naturaleza*

---

<sup>162</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx* p 44.



desarrollada por Demócrito y Epicuro, pero el estudio de los postulados materiales no está desligado de una serie de preocupaciones sobre el ser humano, que si bien no son desarrolladas plenamente en esta obra, si pueden hacerse inteligibles. En relación con el problema de la libertad George E McCarthy señala que: “Los griegos estaban en el corazón emocional e intelectual de la crítica de Marx a la modernidad, a la ciencia y al positivismo, así como a la falsa objetividad de las relaciones sociales capitalistas que socavan las posibilidades de la libertad individual y la autoconciencia”<sup>163</sup>. Por su parte Andrés Prior Olmos considera que el tema acerca de la interrelación entre naturaleza y ser humano, puede ser considerado como eje sobre el que giran algunas de las primeras inquietudes filosóficas de Karl Marx: “Materialismo y humanismo, la preocupación por la naturaleza y el interés por el hombre, aparecen ya en la primera obra de Marx, situándose en el eje de su atención”<sup>164</sup>.

El punto de partida de Marx para abordar la interrelación dialéctica entre necesidad y libertad consiste en la exposición y la crítica del materialismo de Demócrito, debido a que si aceptamos sus premisas de manera estricta eso nos puede llevar al reconocimiento de una necesidad mecánica, lo cual implicaría una negación de la libertad. En la interpretación de la filosofía helenista hecha por Marx, la filosofía de Demócrito representa el extremo de la necesidad inexorable, mientras que la filosofía de Epicuro se sitúa en el polo opuesto: “Pues bien, Demócrito, emplea como forma de reflexión de la realidad la necesidad. Todo lo reduce a la necesidad dice de él Aristóteles. Diógenes

---

<sup>163</sup> “The Greeks were at the intellectual and emotional heart of Marx’s critiques of modernity, science, and positivism, and the false objetivity of the capitalist social relations that undermine possibilities for individual freedom and self-consciousness”. George E McCarthy. *Marx & the Ancients*, p 20.

<sup>164</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx* p 163.

Laercio afirma que el torbellino de los átomos, del que nace todo, es la necesidad democrítea<sup>165</sup>.

Se trata de una postura que se funda nítidamente en el llamado principio de causalidad, lo que equivale a afirmar que nada puede ocurrir sin razón, que todo tiene una causa; con base en este principio se pretende superar la problemática que implica reconocer la existencia del azar: “En las *Églogas éticas* de Estobeo se conserva la siguiente sentencia de Demócrito (...) los hombres se imaginan ficticiamente la imagen aparente del acaso, que no es sino la manifestación de su propia perplejidad, pues un pensamiento vigoroso sabe luchar con lo contingente”<sup>166</sup>.

Para ahondar estas consideraciones sobre el tema, el siguiente paso consiste en contrastar el planteamiento de Demócrito con una visión distinta, en este caso representada por la filosofía de Epicuro; ese contraste permite prefigurar la antítesis que le sirve de base a Marx para poder realizar un estudio comparativo, entre ambas posturas, en la segunda parte de su disertación. Allí se menciona que existe una necesidad material que permite explicar y hacer inteligibles los fenómenos naturales, pero que no niega ni cancela la posibilidad de la libertad. Desde el punto de vista de Marx, en la propuesta filosófica de Epicuro es evidente su interés por reflexionar sobre la interrelación dialéctica entre libertad-necesidad pero no sólo en la esfera de la Naturaleza, sino sobre todo en relación con el ámbito del ser humano:

"Por el contrario, Epicuro: “La necesidad, que algunos presentan como señora absoluta, no existe, sino que unas cosas son fortuitas y otras dependen de nuestra voluntad. La necesidad no admite persuasión y el acaso, por el contrario es inconstante. Más valdría seguir al mito de los dioses que ser esclavos del hado de los físicos. Pues si aquel permite

---

<sup>165</sup> “Demokrit nun wendet als Reflexionsform der Wirklichkeit die Notwendigkeit an. 30) Aristoteles sagt von ihm, er führe alles auf Notwendigkeit zurück”. MEW. Band 40, p 274. Karl Marx. Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro. En Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, pp 26-27.

<sup>166</sup> “Die Menschen fingierten sich das Scheinbild des Zufalls, eine Manifestation ihrer eigenen Ratlosigkeit; denn mit einem starken Denken kämpfte der Zufall. MEW. Band 40, p 274. Karl Marx. Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro”. En Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 27.

esperar en la misericordia de los dioses a los que se ha honrado, ésta es la necesidad inexorable. Pero lo que hay que admitir es el acaso y no Dios como cree el vulgo. Es una desgracia vivir en la necesidad, pero no es una necesidad vivir en ella. Los caminos hacia la libertad se abren por doquier, y son muchos cortos y fáciles. Agradecemos, pues a Dios el que a nadie se le pueda atar a la vida. Está permitido el domeñar a la misma necesidad".<sup>167</sup>

Este pasaje es bastante esclarecedor, pues deja ver nítidamente el contraste hecho por Marx entre ambos pensadores; en primer lugar quisiera destacar la afirmación de que en el campo de la acción humana la necesidad no es la señora absoluta de las cosas y que existen dos excepciones, pues algunas cosas son fortuitas y otras dependen de nuestro arbitrio (*Willkur*). El libre arbitrio debe ser tomado en cuenta para plantear de manera concreta la interrelación dialéctica entre necesidad y libertad; se trata de una libertad proporcional a la escala humana y no de una libertad absoluta o infinita.

En segundo lugar me parece pertinente destacar la afirmación de que, en el ámbito de las acciones humanas, los caminos de la libertad se abren por doquier, pues nos muestran la posibilidad de realización de la libertad, pero también la posibilidad de superar ese estado de necesidad. En ese sentido, la necesidad no se constituye como una condición insuperable, sino que es compatible con la libertad.

La realización de la libertad tiene un carácter material y concreto, no se trata sólo de una idea abstracta o de un principio moral, pues su realización se hace tangible a partir de la satisfacción de las necesidades materiales que hacen posible la reproducción de la vida. La superación de esa aparente antítesis se hace más comprensible si aceptamos la unidad dialéctica que existe entre ambos términos. No se trata de extremos aislados y sin relación alguna, puesto que para reflexionar sobre la libertad es necesario partir de la

---

<sup>167</sup> Dagegen Epikur: "Die Notwendigkeit, die von einigen als die Allherrscherin eingeführt ist, ist nicht, sondern einiges ist zufällig, anderes hängt von unserer Willkür ab. Die Notwendigkeit ist nicht zu überreden, der Zufall dagegen unsterblich. Es wäre besser, dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht zu sein der ????????? 3\*) der Physiker. Denn jener läßt Hoffnung der Erbarmung wegen der Ehre der Götter, diese aber die unerbittliche Notwendigkeit. Der Zufall aber, nicht Gott, wie die Menge glaubt, ist anzunehmen."Es ist ein Unglück, in der Notwendigkeit zu leben, aber in der Notwendigkeit zu leben, ist keine Notwendigkeit. Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte. Danken wir daher Gott, daß niemand im Leben festgehalten werden kann. Zu bändigen die Notwendigkeit selbst, ist gestattet".MEW Band 40, pp 274-275. Karl Marx. Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro. En Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 27.

necesidad, pues ésta última no representa la negación de la libertad sino su condición de posibilidad. El análisis de ambas posturas le permite a Marx esbozar el marco teórico para situar su reflexión: “Podemos, pues, afirmar como algo históricamente cierto que Demócrito emplea la necesidad y Epicuro el acaso y que cada uno de ellos, además rechaza con aspereza polémica el parecer opuesto”<sup>168</sup>. Ambas *filosofías de la naturaleza* comparten una base material, sin embargo, una de sus principales diferencias se encuentra precisamente en este punto, aunque eso no significa que carezcan de puntos de convergencia.

---

<sup>168</sup> MEW Band 40, p 27. Karl Marx. Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro. En Carlos Marx-Federico Engels. *Obras fundamentales* 1, p 28.

## 4.2 La antinomia libertad-necesidad.

Al inicio de apartado anterior hemos mencionado que el uso de la dialéctica<sup>169</sup> es uno de los rasgos distintivos del pensamiento filosófico desarrollado por Karl Marx, el cual le sirve para abordar la antinomia entre libertad y necesidad. Para comprender plenamente dicho planteamiento es necesario cuestionar el supuesto antagonismo que considera a ambos conceptos como opuestos irreconciliables. En la filosofía alemana clásica destacan las propuestas de Immanuel Kant y G.W.F Hegel; el primero resuelve dicha antinomia aceptando la causalidad por la libertad y el segundo por mostrar el carácter racional y el *telos* de la dialéctica entre libertad-necesidad<sup>170</sup>. Sin embargo, la propuesta de Marx se caracteriza por tomar como punto de partida el contenido material que subyace en dicha relación y por el hecho de que “Marx concibió y utilizó la dialéctica como método de pensamiento radical y de elaboración revolucionaria de la historia”<sup>171</sup>.

En su tesis doctoral, el joven Marx se concentró en el estudio del concepto de necesidad vinculado a los fenómenos de la naturaleza y al principio de causalidad; el marco teórico que utilizó fue el de la filosofía natural, de la misma manera que Kant y Hegel. En el pensamiento de Marx, dicho planteamiento fue enriqueciéndose a partir de diversos elementos provenientes del área de la economía política, es decir, en Marx puede observarse un desplazamiento del horizonte de interpretación desde la esfera de la filosofía de la naturaleza a una dimensión plenamente humana; en ese sentido, el concepto de necesidad constituye un elemento clave para entender plenamente los

---

<sup>169</sup> "Si dialéctico es el pasaje (dia-) de un horizonte o frontera a otro horizonte o ámbito (-lógos), el mundo es comprendido constantemente como un proceso dialéctico, con movilidad que continuamente está transpasando sus límites o fluyendo, huyendo sin descanso. La totalidad del mundo nunca se fija, sino que se desplaza histórica o espacialmente". Enrique Dussel. *Filosofía de la liberación*, p. 43.

<sup>170</sup> La sustancia del mundo es el espíritu, sujeto trascendente que por sí sólo se mueve en completa libertad, pero que precisamente de esta manera realiza la necesidad interna de su *an sich*, de su inherente *telos*. Mihailo Markovik. "Dialéctica hegeliana y marxista". En *Marx revolucionario*, p 58.

<sup>171</sup> Mihailo Markovik. "Op cit, p 51.

planteamientos económicos de Marx y por supuesto, su visión filosófica sobre el concepto de necesidad.

En el campo de la política, la propuesta de Marx se contrapone a la idea de que la libertad es una “condición natural” del individuo antes de formar el pacto social; para el filósofo germano, el individuo se encuentra en un estado de necesidad y la libertad se alcanza gradualmente mediante un proceso de emancipación mental y material. En el pensamiento de Marx, la libertad no se identifica con un “estado natural”, sino que se desarrolla a partir de un estado de necesidad.

El método dialéctico tiende a abarcar la totalidad<sup>172</sup> del problema estudiado y no sólo sus momentos particulares, por eso para ahondar sobre las implicaciones inherentes al concepto de libertad es de suma importancia mostrar su unidad con el concepto de necesidad con el objetivo de superar esa aparente antinomia. Asimismo, la dialéctica acentúa fuertemente la dimensión histórica y dinámica de los fenómenos, no se trata de una forma estática de pensamiento. Sobre esa dimensión histórica de la dialéctica Ángel Prior Olmos comenta que:

"En nuestra caracterización de la concepción de la libertad en Marx, hemos hablado de la interrelación dialéctica entre necesidad y libertad como problema que recorre toda su obra. Marx no se limita a la consideración de los marcos conceptuales de la cuestión, que no puede reducirse a un tratamiento antropológico, pues incluye una dimensión histórica. Profundizando las tendencias del idealismo alemán (fundamentalmente Kant, Fichte y Hegel), Marx se plantea el problema de la realización de la libertad en la historia. De este modo su concepción de la libertad no es abstracta, sino antropológica-histórica"<sup>173</sup>.

Otro rasgo medular del método dialéctico aplicado al estudio del problema de la libertad, consiste en mostrar que las explicaciones dialécticas sobre el cambio indican la importancia decisiva que tiene las nociones/categorías de autonomía, automovimiento y

---

<sup>172</sup> El movimiento de la totalidad como tal es dialéctico; el movimiento de los entes intramundanos es el movimiento óntico, aquel movimiento que puede formularse cuando se dice que la velocidad indica una relación de espacio recorrido y tiempo determinado; es decir, una cantidad de movimientos. El movimiento de la física es intramundano, óntico; el movimiento de la totalidad o del mundo como tal es dialéctico, ontológico. Enrique Dussel. *Filosofía de la liberación*, p. 43.

<sup>173</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx* p 195.

autodeterminación. La libertad no se fundamenta en una ontología estática o en una “ley natural”, sino que su existencia se hace inteligible a través de un proceso dinámico que inicia con la satisfacción de las necesidades materiales, pero que comprende la creación de otro tipo de necesidades debido a la acción mediadora del trabajo. Esta visión dinámica del universo y de los fenómenos puede encontrarse en las bases ontológicas de la dialéctica desarrollada por G.W.F Hegel y por Karl Marx. Sin embargo, de entre los muchos elementos que constituyen la dialéctica, en este apartado me enfocaré en el estudio del *principio de coincidencia oppositorum* (unidad de los opuestos)<sup>174</sup>, pues es el que hace posible superar las antinomias o contradicciones presentes en el modo de producción capitalista; en este caso específico la de libertad y necesidad.

Esta antinomia ha sido objeto de polémica entre quienes reconocen la posible coincidencia entre libertad y necesidad en una unidad conceptual, y aquellos que aceptan una interpretación fundamentalmente determinista de los fenómenos y las acciones humanas. Sobre este punto conviene señalar que la realización de la libertad no anula o elimina la necesidad, pues no debe identificarse a esta última con el determinismo. “Desde esta consideración, el determinismo puede verse como un fenómeno paralelo a la alienación, es decir, típico de la sociedad capitalista, pero no como determinación absoluta del ser humano”<sup>175</sup>. El planteamiento anterior pone en evidencia que el determinismo no es el marco teórico adecuado para abordar la interrelación dialéctica entre libertad y necesidad, el determinismo es similar a la alienación, es decir, cuando el ser humano no es dueño de sí. En contraparte, la necesidad, a diferencia del determinismo, ha de entenderse como una condición de posibilidad de la libertad.

Por su parte el concepto de libertad esbozado por Marx no tiene un carácter abstracto sino que se trata fundamentalmente de una libertad concreta y material, la cual

---

<sup>174</sup> Mihailo Markovik. “Dialéctica hegeliana y marxista”. En *Marx revolucionario*, p 56.

<sup>175</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx* p 199.

ha de lograrse mediante la satisfacción de las necesidades primarias que hacen posible la reproducción de la vida, pero también mediante la creación y producción de necesidades humanas no enajenadas. "...la libertad no significa para Marx meramente un ideal al que aspirar, la caracterización del hombre nuevo, sino que se muestra dialécticamente en la superación de la alienación, de los poderes extraños, del predominio de la necesidad"<sup>176</sup>.

La negación o abolición de ese estado de extrañamiento es lo que hace posible la realización de la libertad, la emancipación humana y la liberación del proletariado; cada uno de estos momentos señala la superación de un estado de necesidad que si bien se encuentra inmerso en una serie de condicionamientos económico-políticos, también es cierto que no ha de ser identificado con una dimensión cerrada, sino que esos condicionamientos puede ser transformados gracias a la mediación del trabajo y de la *praxis revolucionaria*. De esta manera, las necesidades pueden ser satisfechas gracias a la acción del trabajo, siempre y cuando este último no sea puramente trabajo enajenado, sino trabajo vivo. "Con la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción, Marx expresa la base material de la sociedad, pero no de manera estática sino dinámica"<sup>177</sup>.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* se encuentra explícitamente planteada la interrelación dialéctica entre necesidad y libertad, pero con referencia a un marco teórico de carácter económico. Para Marx una parte de la enajenación económica radica en aceptar que la actividad humana tiene como único objetivo satisfacer las necesidades que hacen posible la reproducción de la vida, es decir, las necesidades biológicas compartidas con otras especies animales.

Para el filósofo de Tréveris, el concepto de necesidad no es puramente biológico, sino también económico y cultural. El concepto de necesidad tiene un alcance mucho más

---

<sup>176</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx* p 199.

<sup>177</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx* p 207.



amplio de lo que parece a simple vista, pues el ser humano se caracteriza por su facultad para crear constantemente nuevas necesidades, por ejemplo además de las necesidades físicas o biológicas, también existen las necesidades creadas por el trabajo.

En el primer capítulo de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* se menciona que el trabajo, es decir, la actividad productiva es la fuerza mediadora que le permite al ser humano la satisfacción de sus necesidades, primordialmente aquellas que permiten la conservación de su existencia física. Desde el enfoque de Marx el trabajo cumple el papel de mediador, es decir, es el elemento que hace posible el principio de *coincidentia oppositorum* (unidad de los opuestos).

El trabajo es la fuerza mediadora que permite superar la aparente antinomia entre libertad y necesidad, pero su campo de acción no se reduce a dichas coordenadas, pues su función –en la propuesta dialéctica desarrollada por Marx– tiene un alcance mayor, pues el trabajo libre ha de considerarse como uno de los rasgos centrales de la sociedad comunista, en contraposición con el trabajo enajenado tal y como puede apreciarse en un célebre pasaje de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. El comunismo puede entenderse como una fase histórica que permitirá la superación de una serie de antítesis aparentes.

“Este **comunismo** es, como naturalismo acabado = humanismo y, como humanismo acabado = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la **libertad** y la necesidad, entre el individuo y la especie”<sup>178</sup>.

El comunismo puede entenderse como una fase histórica que permitirá la superación de una serie de antinomias y contradicciones aparentes. De esta manera la

---

<sup>178</sup> “Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, **zwischen Freiheit und Notwendigkeit**, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung”. MEW 40 Dritter Manuskript, p 536. En español Karl Marx. Manuscritos económico-filosóficos, pp 82-83. (Propiedad privada y comunismo).

satisfacción de las necesidades humanas no se encuentra separada del proceso de superación de algunos tipos de antagonismos específicos: ser humano-naturaleza, individuo-especie, esencia-existencia, libertad-necesidad; el análisis de cada uno merecería un estudio aparte. Por ejemplo, la superación del primer antagonismo es de interés para disciplinas como: la biología, la genética y la ecología, además de representar una base teórica para fundamentar el concepto de desarrollo sustentable; por su parte, la superación del segundo antagonismo permite extender el horizonte teórico para comprender de manera más suspicaz, las contradicciones que existen al interior de las sociedades capitalistas contemporáneas; la superación del tercer antagonismo hace inteligible los alcances y la importancia que tiene la teoría de la enajenación en el pensamiento filosófico desarrollado por Marx.

Poner en evidencia que existe una posible solución al conflicto entre libertad y necesidad, es decir, reconocer que el trabajo y la construcción de la sociedad comunista son dos elementos mediadores que sirven para superar el antagonismo entre ambos extremos. Si aceptamos que la antinomia entre libertad y necesidad es aparente, entonces será posible desarrollar un planteamiento crítico, frente a las interpretaciones extremas que consideran que en el pensamiento de Marx predomina un determinismo economicista. “En ese sentido lo que diferencia al marxismo de cualquier teoría social no es la tesis del predominio de los factores económicos, sino el punto de vista de la totalidad, lo que implica concebir la teoría de Marx como una visión dialéctica en la que quedan asumidos hechos y valores, necesidad y libertad”<sup>179</sup>.

Sobre este punto en particular, me parece importante destacar algunos rasgos distintivos de la aplicación del método dialéctico realizada por Marx. “La novedad esencial de la dialéctica de Marx es su orientación práctico crítica. En Hegel, el hombre quedaba

---

<sup>179</sup> Ángel Prior Olmos. *El problema de la libertad en Marx* pp 230-231.

reducido a conciencia de sí mismo, pero aquí es concebido como un ser de *praxis*, de actividad libre, creadora, sensoria, capaz de transformar físicamente el mundo”<sup>180</sup>.

La orientación práctico-crítica de la dialéctica desarrollada por Marx tiene como objetivo la búsqueda de la emancipación humana, es decir, la satisfacción de las necesidades materiales y el pleno desarrollo de las facultades humanas, gracias a la acción mediadora del trabajo. Este proceso de emancipación humana no se reduce a la esfera de la emancipación política, es decir, la toma del poder político; ésta última es una condición necesaria pero no suficiente; la liberación del proletariado no ha de identificarse únicamente con la superación de la enajenación económica y política, sino que se encuentra vinculada a la construcción de una nuevo tipo de sociedad. Entendida en su función liberadora, la dialéctica no se reduce a ser un método de conocimiento, sino que también cumple con una función crítica. “...la dialéctica no se preocupa de cuantas cosas hay, sino de cómo las cosas pueden ser producidas, remplazadas y desarrolladas más por el hombre. La dialéctica no es mero conocimiento, una “metodología”, sino una crítica tanto del conocimiento como de la realidad”<sup>181</sup>.

En ese sentido puede decirse que la dialéctica aplicada al estudio de la libertad es una «dialéctica crítica», la cual permite poner en tela de juicio la función ideológica que cumple la libertad en las sociedades capitalistas, pues su realización en el mundo ha de expresarse tanto de forma racional como de forma material, aunque como se ha señalado anteriormente en el mundo moderno –distintivo de la sociedad burguesa– dicha realización es aparente, es decir, una mera ilusión. Dicho carácter ilusorio puede explicarse, entre otras cosas, debido a que en la cultura capitalista, una buena parte de las necesidades se encuentran enajenadas, es por eso que su satisfacción o

---

<sup>180</sup> Mihailo Markovik. “Dialéctica hegeliana y marxista”. En *Marx revolucionario*, p 58.

<sup>181</sup> Mihailo Markovik. “Dialéctica hegeliana y marxista”. En *Marx revolucionario*, pp 63-64.

cumplimiento no conducen necesariamente a la emancipación o al pleno desarrollo de las facultades y potencialidades humanas:

"En opinión de Marx, la reducción del concepto de necesidad a la necesidad económica constituye una expresión de la alienación capitalista) de las necesidades, en una sociedad en la cual el fin de la producción no es la satisfacción de las necesidades, sino la valorización del capital, en la que el sistema de necesidades está basado en la división del trabajo y la necesidad sólo aparece en el mercado, bajo la forma de demanda solvente"<sup>182</sup>.

Si aceptamos la premisa de que en el sistema capitalista, las necesidades se encuentran enajenadas, entonces para superar ese hecho resulta indispensable reflexionar críticamente sobre el concepto de necesidad, pero sin perder de vista su unidad con el concepto de libertad, pues es precisamente la realización concreta de esta última es la que hará posible superar la enajenación de las necesidades característica del modo de producción capitalista. Dicha superación no se reduce solamente a poder distinguir lo necesario de lo superfluo, lo cual ya podría considerarse como un avance considerable, sino también en mostrar que las necesidades humanas no se reducen al campo de lo biológico. Qué significa esto, pues reconocer que existen necesidades diversas pero complementarias a las biológicas, las cuales van más allá de los intereses individuales o de clase social.

En qué sentido esas necesidades trascienden los intereses individuales o de clase, pues bien aceptamos que toda formación social puede comprenderse como un todo unitario, es decir, un conjunto de estructuras ordenadas de un modo coherente y que se fundamentan de manera recíproca, entonces no se trata simplemente de afirmar que lo particular debe subordinarse a lo universal o que el todo es mayor que la suma de sus partes, sino en mostrar de manera efectiva como la satisfacción de las necesidades individuales puede ser compatible con el desarrollo de la sociedad en su conjunto y viceversa.

---

<sup>182</sup> Ágnes Heller. *Teoría de las necesidades en Marx*, p 24.

Para lograr una visión más profunda de la interrelación dialéctica entre libertad y necesidad conviene enmarcarla en el análisis crítico de las antinomias inherentes al modo de producción capitalista. “Para Marx las antinomias específicas del capitalismo que derivan en la producción de mercancías son: libertad-necesidad, necesidad-casualidad, teleología-causalidad. De éstas se desprende más tarde la antinomia especial riqueza social-pobreza social”<sup>183</sup>.

---

<sup>183</sup> Ágnes Heller. *Teoría de las necesidades en Marx*, p 96.

### 4.3 La libertad como realización de una necesidad.

En tiempos recientes se ha continuado en el estudio de las contradicciones y antinomias inherentes al modo de producción capitalista teniendo como marco de referencia la contradicción existente entre la realidad y la forma en que los entes y las cosas aparecen en la sociedad burguesa. Desde dicho enfoque, la antinomia libertad-necesidad es una contradicción dinámica que es cambiante con el paso del tiempo y que en las sociedades capitalistas contemporáneas se expresa por medio de la tensión existente entre la retórica de la libertad y la dominación existente. Obviamente no es mi objetivo analizar exhaustivamente cada una de estas contradicciones, para efectos de esta investigación me concentraré específicamente el estudio de la antinomia libertad-necesidad, tomando como marco teórico el análisis y la interpretación realizados por Ágnes Heller:

"Consideremos en primer lugar la antinomia libertad-necesidad. En la producción de mercancías el productor es un hombre libre, un hombre que se ha separado del «cordón umbilical» de las comunidades naturales: el propio intercambio de mercancías constituye un acto de libertad e igualdad. Cada productor de mercancías persigue su interés privado (...) cuando, a la vez que cambia su mercancía intercambia igual por igual; Marx afirma también lo mismo respecto del trabajo asalariado. El trabajador asalariado es libre; sin fuerza de trabajo libre no se hubiera podido iniciar la acumulación capitalista (una de las funciones de la acumulación originaria era la de llevar al mercado la fuerza de trabajo libre). Pero el libre productor de mercancías y el trabajador están sometidos por igual a la cuasi-necesidad natural de la economía que se imponen tras los actos «libres» del particular, y este antagonismo pertenece a la esencia de la producción de mercancías, esto es, del capitalismo desde el momento de su surgimiento"<sup>184</sup>.

Esta contradicción entre la fuerza de «trabajo libre» y los condicionamientos económico-políticos ya había sido señalada por Marx en un pasaje de *La sagrada familia*, lo que nos interesa poner en evidencia es que se trata de una contradicción presente desde el surgimiento del modo de producción capitalista y que se encuentra en el corazón de su esencia, es decir, de la producción de mercancías. Más aún el hecho de la acumulación originaria no hubiera sido posible sin la existencia de una fuerza de trabajo libre. La libertad de la fuerza de trabajo es una de las apariencias de libertad al interior de

---

<sup>184</sup> Ágnes Heller. *Op cit*, p 97.

la cultura burguesa. Tomar como marco de referencia el proceso de producción de mercancías permite entrever el campo de acción en el que adquiere pleno sentido el planteamiento filosófico de Marx, pues no sólo se sitúa en un plano formal, las antinomias referidas no son sólo antinomias del pensamiento, sino que son antinomias del ser material, concreto, tangible:

"Si Marx hubiese afirmado haber «invertido» la dialéctica de Hegel en su primera teoría de la contradicción, con razón hubiéramos podido afirmar que, mediante la segunda ha «invertido» las antinomias de -necesidad, casualidad-necesidad, causalidad-teleología, sujeto-objeto no son antinomias del pensamiento sino del ser. Tampoco hay que entenderlas como antinomias del ser social, sino de la sociedad productora de mercancías y en particular del capitalismo. Dentro de esta interpretación la dialéctica no es más que la expresión de las antinomias de la sociedad capitalista"<sup>185</sup>.

A lo largo de este apartado se ha mostrado que la elección del método dialéctico no descansa en una decisión arbitraria, su pertinencia radica en que hace perfectamente inteligibles las antinomias y contradicciones inherentes al modo de producción capitalista y, como ha sido indicado unas de sus funciones es la crítica del conocimiento y de la realidad. Estas antinomias tienen un carácter histórico concreto y uno de los objetivos de la praxis revolucionaria consiste en su posible superación en el terreno del ser.

La superación de las antinomias inherentes al modo de producción capitalista puede ser lograda mediante la instauración de la sociedad comunista, es decir, una «sociedad de productores asociados». Por ejemplo cuando es superada la antinomia sujeto-objeto es posible que la riqueza del género y la del individuo coincidan, con otras palabras, es el momento en que la riqueza del género se expresa en la de cada individuo particular. Como puede apreciarse el alcance del método dialéctico también permite superar la escisión entre lo universal y lo particular, es decir, entre el individuo y la especie, tal y como lo señala el pasaje de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

Anteriormente se ha indicado que el «trabajo libre», es decir, aquel que podría efectuarse en la «sociedad de productores asociados» puede entenderse como la acción mediadora que hace inteligible el principio de *coincidentia oppositorum* (unidad de los

---

<sup>185</sup> Ágnes Heller. *Op cit*, p 100.

opuestos); en primer lugar mediante la satisfacción de las necesidades que hacen posible la reproducción de la vida y en segundo lugar mediante la creación de nuevas necesidades que impulsan el desarrollo de las facultades humanas:

"El reino de la producción (el intercambio orgánico de la sociedad con la naturaleza) continúa siendo el reino de la necesidad, pero la necesidad queda subordinada a la libertad. Las relaciones sociales interhumanas son relaciones libres, la humanidad socializada en la libertad domina el reino de la necesidad natural, lo regula y lo controla. La ley del valor no se verifica en el mercado: con ello se elimina de la economía el momento de la casualidad. Los hombres ya no se hallan en una relación casual con la sociedad; como individuos socializados representan al género humano devenido para sí"<sup>186</sup>.

La libertad entendida como la «realización de una necesidad» ha de tener un carácter material y no puramente teórico; en ese sentido el trabajo concebido como fuerza mediadora ha de hacer posible la superación del «reino de la necesidad», así como la emancipación del proletariado. Las relaciones entre seres humanos son relaciones libres y conllevan un poder transformador que hace posible regular y controlar el reino de la necesidad. Los seres humanos son capaces de darse sus propias determinaciones y de abolir los condicionamientos económico-políticos que obstaculizan la plena realización de la libertad, así como el desarrollo de las capacidades humanas.

En el plano teórico aceptar la posibilidad de concebir a la libertad como realización de una necesidad implica llevar a cabo un desplazamiento en la forma de enfocar este significado específico del concepto de libertad, pues si bien el método dialéctico permite superar la aparente antinomia entre ambos términos, lo cierto es que también pone en evidencia algunas problemáticas relacionadas con el problema de la causalidad, pues en este contexto predomina la explicación teleológica sobre la causal; lo cual no ha de interpretarse de forma providencialista. Sobre el sentido específico de este último término es pertinente hacer algunas precisiones, pues este tipo de explicación se ha utilizado para construir una interpretación determinista o fatalista del devenir histórico.

"La teleología predomina sobre la causalidad. La inteligencia asociada de los productores asociados encarna la teleología social. Ninguna fuerza pseudonatural se hace valer a

---

<sup>186</sup> Ágnes Heller. *Op cit*, pp 102-103.



espaldas de los hombres: de las posiciones de la teleología colectiva emerge lo que los hombres pretenden verdaderamente. La subordinación a que nos hemos referido sólo será posible debido a que libertad, necesidad, teleología y riqueza social del futuro no son la misma libertad, necesidad, teleología de la sociedad capitalista. La sociedad futura en cada uno de sus aspectos estructurales es radicalmente distinta de la capitalista y por ello tan sólo puede realizarse a través de una revolución total"<sup>187</sup>.

Es bastante conocido que Immanuel Kant utiliza una «dialéctica trascendental» para resolver la antinomia libertad-necesidad y para ello reconoce la posibilidad racional de una causalidad por la libertad; en contraste la dialéctica utilizada por Karl Marx puede entenderse como una «dialéctica de lo concreto», y es en ese terreno donde ha de superarse esa aparente contradicción. En la propuesta de Marx, el trabajo no enajenado y la *praxis revolucionaria* son las fuerzas mediadoras que hacen posible superar la antinomia libertad-necesidad en el plano material. Se trata de un cambio de paradigma que no ocurrirá como si fuera un designio inexorable de la historia, sino gracias a la acción colectiva de los individuos socializados.

La revolución total puede concebirse formalmente como ese cambio de paradigma que permite liberar a las necesidades de la enajenación a la que están sujetas en el modo de producción capitalista y que permite transformar las relaciones de propiedad y con ello las relaciones de poder. Sobre este punto en particular Andrezj Walicki ha subrayado que: “La realización de la libertad era, en su opinión, un proceso de liberar personas de la dominación de cosas, tanto en la forma de necesidad física como en la forma de relaciones sociales cosificadas”<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> Ágnes Heller. *Op cit*, p 103.

<sup>188</sup> Andrezj Walicki(1989). “Karl Marx como filósofo de la libertad”. Estudios Públicos, Número 36, Santiago de Chile, p 221.

## **Conclusiones.**

Al inicio de esta investigación se ha mencionado que una de las funciones sociales de la filosofía consiste poder cuestionar cualquier tipo de creencia, costumbre o valor, es decir, ejercer plenamente la libertad de pensamiento, la cual es un elemento clave que hace posible la génesis y desarrollo de un pensamiento crítico; en ese sentido se ha mencionado que la función de la filosofía no se circunscribe a reflexionar sobre textos y corrientes de pensamiento sino sobre la realidad. Y son, precisamente, las contradicciones generadas por el modo de producción capitalista, las que vuelven ineludible un ejercicio de reflexión sobre ellas, dichas contradicciones pueden entenderse como obstáculos que impiden la plena realización de la libertad en el mundo.

En relación con el concepto de libertad, el uso del método analítico me permitió mostrar los diferentes niveles en los que se sitúa en planteamiento de Marx al respecto, el político, el económico y el ideológico; cada uno de estos niveles fue analizado en un capítulo específico y permiten observar los desplazamientos de significado y el desarrollo que tiene el concepto de libertad en sus escritos de juventud. En el nivel político han quedado en evidencia los planteamientos esbozados en torno a la libertad de prensa, la cual puede entenderse como la expresión material y concreta de la libertad de pensamiento.

La vigencia de este tema salta a la vista, no sólo porque en las sociedades capitalistas contemporáneas, en muchas ocasiones, los medios de comunicación han funcionado como instrumentos ideológicos y de propaganda, asimismo, a libertad de expresión y de prensa todavía no son una realidad efectiva en muchas sociedades. Para ahondar un poco más sobre este punto conviene recordar que en la actualidad los medios de comunicación son considerado uno de los poderes fácticos más importantes (junto al

ejército y las iglesias), que hacen posible la conservación del *status quo* y del modo de producción capitalista.

En síntesis, la excesiva acumulación de poder político y económico, por parte de los medios masivos de comunicación ha desencadenado complejas problemáticas para la regulación de las sociedades con aspiraciones democráticas. Por ejemplo: la mercantilización de los procesos electorales, la manipulación de la información, la personalización de la política, el subejercicio de la libertad de expresión y el desequilibrio entre poderes. Estas problemáticas, no son un asunto superfluo, pues atentan contra el buen funcionamiento de los *mecanismos democráticos*, es decir, al menos en la teoría, un régimen democrático para consolidarse como tal, debe ser capaz de equilibrar a los poderes fácticos (iglesias, empresas y medios de comunicación), con las instituciones oficiales (ejército, sistema judicial, gobierno y parlamento). Si bien, no siempre existe el equilibrio perfecto, lo cierto es que el desequilibrio provocado por la acumulación excesiva de poder, pone en riesgo la viabilidad misma de la democracia.

Un rasgo distintivos de estas obras de juventud es el desarrollo de una posición crítica con respecto al concepto de libertad sostenido por el *liberalismo político*, el cual se fundamenta en los postulados de la teoría *iusnaturalista*. Para Marx, la libertad no es algo natural e inmediato, sino que tiene un carácter histórico y material; además no se identifica exclusivamente con una serie de derechos políticos, pues la «emancipación política» es una condición necesaria pero no suficiente para lograr la «emancipación humana». La crítica de la libertad política realizada por Marx se desarrolla en un terreno primordialmente jurídico y filosófico, lo cual es perfectamente explicable debido a su formación académica.

Sin embargo, desde sus primeras obras, Marx se da cuenta de que es muy importante incluir diversos elementos aportados por otras disciplinas científicas para lograr una comprensión más plena del horizonte problemático inherente a las sociedades

capitalistas; esa consciencia provoca un desplazamiento hacia el campo de la economía-política, en donde tratará de encontrar los conceptos y categorías que le permitan desarrollar a plenitud su pensamiento. Por ejemplo, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* hacen visible de manera nítida ese desplazamiento; en dicha obra también puede apreciarse un tratamiento dialéctico de algunas antinomias filosóficas: esencia-existencia, individuo-especie y libertad-necesidad. El análisis de la primera antinomia sirve de base para el desarrollo de la teoría de la alienación, el de la segunda para mostrar que no existe una escisión entre lo universal y lo particular, y la última es la que hace inteligible el significado de la libertad entendida como la realización de una necesidad.

Se ha dicho que el trabajo es la acción mediadora que permite la realización concreta del principio de *coincidentia oppositorum* (unidad de los opuestos), sin embargo, lo que impera en la sociedad capitalista es el trabajo enajenado, lo cual puede considerarse una paradoja, pues si bien la fuerza de trabajo debería permitirle al ser humano satisfacer sus necesidades, lo cierto es que en el modo de producción capitalista representa un momento de extrañamiento, pues la fuerza de trabajo es considerada como una mercancía más y la supuesta libertad que subyace en el contrato entre el trabajador y el capitalista es sólo una apariencia jurídica, pues en la práctica existen otro tipo de condicionamientos económico-políticos que impiden la realización de la libertad. Por eso el trabajo libre no sólo ha de estar orientado a la satisfacción de las necesidades biológicas, sino a la creación y satisfacción de otro tipo de necesidades, asimismo, el trabajo libre ha de entenderse como la acción mediadora que hace posible el desarrollo de las facultades humanas.

Otra de las paradojas que llamo la atención de Marx es la que subyace en la noción de propiedad privada, pues a menudo se confunde esta última con la simple posesión de un objeto, o bien con la propiedad más inmediata; sobre este asunto conviene recordar que la crítica de Marx está dirigida contra la propiedad privada de los

medios de producción, la cual había sido considerado el fundamento de la economía política clásica (Adam Smith, David Ricardo). Se trata de una crítica radical, es decir, dirigida a la raíz o fundamento de la economía política, debido a que según Marx esta paradoja no sólo es un elemento de enajenación o un obstáculo para la realización de la libertad humana, sino que es considerada como un factor generador de pobreza.

La crítica al concepto de libertad económica, también tiene como objetivo poner en cuestión la creencia de que la economía se encuentra regida por leyes naturales; en este terreno el «liberalismo económico» también busca su fundamento en los postulados de la tradición *iusnaturalista*. El pensamiento crítico de Marx pone en el centro del debate que no es posible hablar de «economía libre» sin antes satisfacer las necesidades que hacen posible la reproducción de la vida de los individuos, pues la libertad política no significa nada para todos aquellos que carecen de independencia económica.

Específicamente lo que Marx pone en entredicho es la idea de que la «libertad de comercio», entendida simplemente como la facultad de comprar y vender, sea considerada como el paradigma al que deban subordinarse los demás tipos de libertades como la libertad de prensa. Este hecho ya había sido señalado por Marx en sus escritos contra la censura, sin embargo, después de haber iniciado sus estudios sobre economía política este cuestionamiento adquirió una forma más sólida. Para Marx, el «libre cambio» consiste fundamentalmente en la libertad que tiene el capital para aplastar al trabajador, pues el pensador germano se muestra escéptico en relación con la creencia de que el libre comercio, por sí mismo, fomentará el bienestar y la fraternidad entre los seres humanos.

Por ejemplo, la doctrina de la «libre competencia» ha sido utilizada como instrumento ideológico por los partidarios de la doctrina de «libre comercio» para lograr objetivos concretos como la aprobación de leyes que permiten aumentar los márgenes de ganancia, es decir, la valorización del capital ya sea mediante la disminución del salario,

la explotación de la fuerza de trabajo, o bien mediante la abolición de impuestos y aranceles. La crítica a la «libertad de comercio» tiene como objetivo hacer visible el proceso de «enajenación económica» que se vive en las sociedades capitalistas, el cual es encubierto con una retórica de la libertad que contrasta con los mecanismos disciplinarios y de dominación imperantes.

Este marco conceptual hace inteligible la forma en que la libertad ha sido utilizada como instrumento ideológico por las clases dominantes para mantener el *status quo* y el modo de producción imperante, por eso es posible hablar de una «ideología de la libertad»; en ese sentido conviene no olvidar que el concepto de ideología tiene dos connotaciones en Marx. La primera es negativa y considera a la ideología como una inversión de la realidad; este es el sentido que predomina en obras como *La ideología alemana*, la segunda es positiva y considera a la ideología como un conjunto de ideas y sistemas de creencias que hace inteligible los procesos que ocurren al interior de un conjunto social<sup>189</sup>.

Un aspecto notable en el pensamiento de Marx es que el significado del concepto de libertad no se circunscribe a las formulas que la concebían como libre arbitrio o «voluntad libre». El punto de viraje en su propuesta consiste en la aplicación del método dialéctico para enfocar este asunto como una unidad dinámica (libertad-necesidad) en la que constantemente se generan contradicciones y enfrentamientos. En relación con el tema específico de la «voluntad libre», la intención de Marx era mostrar que las determinaciones de la voluntad no tenían un carácter trascendental o puramente normativo, sino que la configuración de esa «voluntad libre» estaba determinada por las relaciones sociales de producción.

Para Marx era ineludible comprender los intereses materiales y concretos sobre los que descansaban los pensamientos teóricos de la burguesía, pues el problema de fondo

---

<sup>189</sup> El debate sobre ambos sentidos del término ideología fue el centro de la polémica desarrollada a finales del siglo XX entre Luis Villoro y Adolfo Sánchez Vázquez.

es que esas determinaciones con apariencia universal pueden ser puramente ideológicas, o para expresarlo con una pregunta: ¿cómo es posible que cierto tipo de determinaciones basadas en intereses materiales o de clase, específicamente los de la burguesía, puedan ser considerados como determinaciones puras de la razón?. En relación con esta interrogante, el filósofo de Tréveris nos advierte sobre los inconvenientes argumentales que pueden tener las generalizaciones apresuradas, pero sobre todo de las consecuencias sociales derivadas de esos intereses materiales de clase. En la cultura burguesa la retórica de la libertad es utilizada como instrumento ideológico para encubrir mecanismos de explotación, colonización o exterminio, pues la dominación real y efectiva de la burguesía descansa sobre la “libertad del trabajo”, pero esa supuesta libertad del trabajo no es más que la “libre competencia entre los obreros”.

Por último quiero subrayar el uso de la dialéctica que hace Marx en relación con el concepto de libertad, pues si bien Kant y Hegel habían abordado de esta forma el problema para tratar de superar la aparente oposición entre libertad y necesidad, sin embargo, la propuesta de Marx se distingue por su carácter material y concreto, lo que significa que la superación entre esa aparente oposición ha de tener lugar en la vida ordinaria y no sólo en el ámbito de la lógica o de una dialéctica trascendental. La posibilidad efectiva de realizar esa libertad concreta se encuentra estrechamente vinculada a la satisfacción de las necesidades que hacen posible la reproducción de la vida; es este un principio material insoslayable que ha de entenderse como la condición de posibilidad de esa realización de la libertad.

Pero además de lo anterior el concepto de libertad se encuentra directamente vinculada con la *praxis* transformadora que permite superar los condicionamientos que obstaculizan el pleno desarrollo de las facultades humanas y de las potencias individuales, pero sobre todo debido al papel fundamental que juega en el proceso de emancipación y liberación de las fuerzas productivas. La dialéctica de la libertad tiene un

carácter concreto en la medida en que permite liberar a las personas de la dominación de las cosas, además de hacer inteligible el hecho de que la afirmación de la libertad individual no implica necesariamente la negación de la libertad de los demás.



## Bibliografía

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *Werke*. Karl Dietz Verlag. Berlin. 1956-1968. 43 Band.

\_\_\_\_\_. *Obras fundamentales*. México.FCE, 1987.

Marx, Karl. *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. Barcelona. Anthorpos Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_. *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza entre Demócrito y Epicuro*. (tesis doctoral). *Obras fundamentales*. México.FCE, 1987.

\_\_\_\_\_. "Sobre la libertad de prensa. Actas de la Sexta Asamblea de la provincia del Rin". *Obras fundamentales*. México.FCE, 1987.

\_\_\_\_\_. "Sobre la cuestión judía". *Obras fundamentales*. México.FCE, 1987.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En Marx, Karl y Friedrich Engels. *Escritos económicos varios*. México, Editorial Grijalbo, 1966.Traducción de Wenceslao Rocés.

\_\_\_\_\_. *Tesis sobre Feuerbach* En Marx, Karl y Friedrich Engels. Traducción de Bolivar Echeverría.

\_\_\_\_\_. *Miseria de la filosofía*. Madrid, Aguilar, 1979. Traducción de Dalmacio Negro Pavón.

\_\_\_\_\_. "Discurso sobre la cuestión del libre cambio". En *Miseria de la filosofía*. Madrid, Aguilar, 1979. Traducción de Dalmacio Negro Pavón.

\_\_\_\_\_. *Introducción general a la crítica de la economía política 1857*. México. Editorial Siglo XXI, 1991. Traducción de José Aricó y Jorge Tula.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1974.Traducción de Wenceslao Rocés.

\_\_\_\_\_. *La sagrada familia*. México, Grijalbo, 1967.Traducción de Wenceslao Rocés.

\_\_\_\_\_. *El manifiesto del partido comunista*. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1975. Sin traductor.

## Bibliografía complementaria

Bakunin Mikhail. *Marxism, Freedom and the State*. Freedom Press, London, 1950.

Blackledge, Paul. *Marxism and Ethics: Freedom, Desire and Revolution*. New York, State University of New York, 2012.

Cohen, G.A. *History, Labour and Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1988.

Dunayevskaya, Raya. *Marxism & Freedom. From 1776 until today*. New York, Humanity Books, 2000.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Bogotá. Nueva América, 1996.

\_\_\_\_\_ *La producción teórica de Marx; un comentario a los Grundrisse*. México, Siglo XXI, 1985.

\_\_\_\_\_ *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*. México, Siglo XXI-UAM, 1990.

Eagleton Terry. *Marx y la libertad*. Bogotá. Editorial Norma, 1999.

Gould, Carol. *Ontología social de Marx*. México, FCE, 1983.

G.G. Brenkert's *Marx's Ethics of Freedom*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Heller, Ágnes. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona. Ediciones Península, 1998.

McCarthy, George E.. *Marx and the ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*. Maryland. Rowman & Littlefield Publishers Inc, 1990.

Mclellan. Karl Marx: *su vida y sus ideas*. Editorial Crítica, Barcelona, 1977.

Mehring Franz. *Carlos Marx. Historia de su vida*. Editorial Política, La Habana, 1964.

Prior Olmos Ángel. *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*. Biblioteca Nueva, 2004.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía y economía en los manuscritos económico filosóficos de 1844*. México-Grijalbo, 1980.

\_\_\_\_\_. "La filosofía de la praxis". En *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*. Madrid, Trotta, 1997.

### Hemerografía

Castro Gómez, Santiago. (2005) "**Foucault, lector de Marx**". *Universitas Humanística*, número 59, pp. 106-117. Año XXXI, Bogotá.

Sève, Lucien. (1979). "**Marxismo y libertad**". *Nueva Política*, número 7, pp.47-54. Volumen II, México.

Walicki, Andrezj (1989). "**Karl Marx como filósofo de la libertad**". *Estudios Públicos*, Número 36, pp 219-272, Santiago de Chile.