



El sujeto político revolucionario en la producción teórica del joven Marx: cambios y transformaciones en su caracterización.

Nicolás Edelcopp (Facultad de Ciencias Sociales - UBA)
nico.edelcopp.1998@gmail.com

Introducción

En el presente trabajo me centraré en desarrollar los aportes teóricos de Karl Marx en torno a la caracterización del **proletariado** como sujeto político revolucionario, como clase universal portadora de la transformación total de la sociedad. Para eso buscaré indagar punto por punto en la manera en que el *proletariado* como sujeto político revolucionario se va robusteciendo y enriqueciendo conceptualmente a lo largo de las obras del período de juventud de Marx, partiendo de *Sobre la cuestión judía* (1843), pasando por la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1843), siguiendo con los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) y *La Sagrada Familia* (1845), hasta culminar en *La ideología alemana* (1846).¹ A pesar de que en el primer texto seleccionado, *Sobre la cuestión judía*, los términos “proletariado”, “proletario” o “trabajador/es” no aparecen mencionados en ningún momento, sino que se habla de “individuos” y “hombres”, decido partir de este texto en la búsqueda marxiana por el sujeto político revolucionario ya que es a partir de este momento donde Marx sitúa en el terreno de la sociedad civil el problema de la emancipación humana, lugar donde debe asentarse la actividad revolucionaria, en contraposición con las revoluciones políticas -parciales, no totales- que se dan en el terreno institucional del Estado y los derechos políticos. Del mismo modo, en los *Manuscritos económico-filosóficos del '44* los términos “proletariado” y “proletario” se mencionan apenas tres veces cada uno, siendo el término preponderante “trabajador/es” (mencionado más de cien veces); solo que en este escrito, la noción de “Industria” -y su correlato en “trabajo”- proveniente del materialismo francés, de fuerte impronta saint-simoniana, va a proporcionar un aditivo conceptual clave en la caracterización del proletariado -aunque quizás en este punto sea más justo usar *trabajadores*- en su condición de clase enajenada; aditivo y/o salto conceptual clave en relación a la caracterización del proletariado dada en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho*. En los textos restantes el término “proletariado” ya es considerado en términos de *clase/clase universal* y como portador de la revolución total. En este sentido, dejamos afuera los escritos periodísticos tempranos de Marx ya que consideramos que para esta etapa (1842) el autor todavía se encontraba bajo el influjo joven-hegeliano, siendo su misión teórica llevar el hegelianismo más allá de Hegel, llegar con Hegel hacia lugares donde este no llegó.²

A lo largo del texto marcaré como está rondando la noción de *Bildung* hegeliano, es decir, del trabajo como formación cultural, que otorga la característica diferencial al proletariado en relación a la burguesía y que lo constituye como clase universal. Repondré sucintamente la trama argumentativa de los textos presentados para dar marco a los conceptos principales que sirven para caracterizar al proletariado y contribuyen a constituirlo como sujeto revolucionario. Intentaré que el análisis sobre el trabajo de estilización y robustecimiento conceptual del término “proletariado” desplegado por Marx en su búsqueda por la realización del sujeto político revolucionario funcione como correlato del paso de “la alienación a la *praxis*”, propio de su período de juventud.

¹ Estos últimos dos libros fueron escritos por Marx en coautoría con Engels.

² Es decir, todavía estaba en el plano de la crítica (y más precisamente en la crítica al Estado prusiano, que no era todo lo que debía ser, tomando como modelo al Estado racional hegeliano).

Sobre la cuestión judía

Este texto marca el inicio de la confrontación de Marx con Bruno Bauer y el sector de los jóvenes hegelianos de izquierda, ya que surge como respuesta a *La cuestión Judía*, de Bauer. El punto central pasa por la emancipación y el tipo de emancipación del que se trata. No es un problema sobre si los judíos tienen efectivamente derecho a emanciparse o si más bien deben dejar primero su credo de lado para poder acceder a la ciudadanía del Estado y sus derechos políticos correspondientes, como planteaba Bauer; más bien se trata de la manera en que se van a emancipar los judíos: si lo van a hacer como ciudadanos o como hombres. El clivaje estriba entre la emancipación política -parcial- *vis a vis* la emancipación humana general -total- y “las condiciones que se hallan implícitas en la naturaleza de la emancipación que se postula” (Marx, 1982: 466). Marx, embebido en la matriz crítica feuerbachiana de la enajenación, asocia al plano estatal e institucional con el orden celestial, con la vida genérica en tanto orden general (de la generalidad) que deja las diferencias materiales de los individuos de lado, sin tomarlas en consideración.³ Diferencias materiales que emanan del terreno de la *sociedad civil*, el orden terrenal de la producción y el intercambio, la vida material. Identificados estos dos planos, celestial y terrenal, general/ideal y real/material, el autor traza el límite de la emancipación política en el hecho de que el Estado puede llegar a constituirse como un Estado libre sin que eso conlleve la necesaria liberación del hombre: “el Estado puede liberarse de una traba sin que el hombre se libere *realmente* de esta”, sin que el hombre sea un hombre libre (Marx, 1982: 468).

Identificados ya estos dos órdenes, Marx va a plantear que la revolución debe ser llevada a cabo en el terreno práctico, en el terreno de la sociedad civil, refiriéndose a la emancipación *real* y práctica del hombre. De esta manera, el sujeto que llevará a cabo la acción revolucionaria serán los *individuos reales* situados en el plano terrenal de la sociedad civil, de la necesidad y del trabajo, en contraposición con los ciudadanos del Estado, los *ciudadanos abstractos*, los hombres “políticos”, caracterizados como “abstractos” y “artificiales”, persona alegórica y moral. Marx a su vez encuentra que estos hombres son una figura ideal que emana de la sociedad burguesa, de allí su carácter “abstracto” y “alegórico” (de la misma manera encuentra que los derechos del ciudadano son los derechos del burgués, y que la *libertad* solamente es el derecho que tienen los burgueses de disponer y preservar su propiedad privada). Ubicado el sujeto revolucionario y el terreno de la acción, lo que queda es el procedimiento emancipatorio, que no es más que la reducción del mundo humano, del **mundo de las relaciones**, al hombre mismo (Marx, 1982: 483). Citamos *in extenso*:

Solo cuando el individuo real recobra dentro de sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y

³ Encontraremos que el plano “general” del Estado no es otra cosa que la “comunidad ilusoria” presenta en *La ideología alemana*, solamente que con un registro materialista -materialista *histórico*, en tanto tiene en cuenta el lugar preponderante del **trabajo** y la **división del trabajo** en su trama argumentativa- mucho más acabado y refinado. En este sentido, la matriz feuerbachiana se hace presente en la caracterización del Estado como “mediador” o instancia de “rodeo” entre el hombre y la libertad del hombre (Marx, 1982). El Estado entonces solo puede ser el momento ideal de la igualdad porque existe una desigualdad real proveniente de la sociedad civil: si existiese una instancia de igualdad *real* no sería necesario el rodeo del Estado como instancia de igualdad *ideal*.

*en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha sabido reconocer y organizar sus "forces propres" 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. (Marx, 1982: 484).⁴*

A través de esta cita podemos ver el procedimiento de Marx, que recupera la lógica de las relaciones presente en Hegel mediante la instancia de **inversión** de Feuerbach. Lo que habría que hacer es reconocer al “ciudadano abstracto” como instancia o predicado del individuo real, recuperando así lo que el último perdía en el primero. Es necesario reducir las “fuerzas políticas” a las “fuerzas sociales”, terminando así con el “desgaje” o desdoblamiento del individuo real que no es más que una pérdida para este. Es menester recuperar el **ser genérico** y las **fuerzas sociales** de los individuos reales que estaban extraviadas en la figura profana del “ciudadano”. La matriz crítica de Feuerbach se muestra patente en estas líneas.

Nótese cómo el concepto “fuerzas sociales” ya está presente en el texto, aunque de una forma mucho más somera y pobre de lo que será su posterior desarrollo en los *Manuscritos*, *La Sagrada Familia* y *La ideología alemana*. Aquí el concepto funciona como representante de la vida material (sociedad civil) en contraposición con la “fuerzas políticas”, representantes de la enajenación profana que se da en el plano de la vida general/ideal (el Estado). “Fuerzas sociales” todavía se encuentra un tanto vacío de contenido (Marx menciona la “necesidad” y el “trabajo” en el plano de la vida terrenal muy al pasar) porque todavía falta el concepto de “Industria” y la articulación de las “fuerzas sociales” en relación al **trabajo**. Los *individuos reales* todavía no son tenidos en cuenta en tanto **clase**, precisamente por lo mismo: todavía no son el emergente de las relaciones sociales que articula la división del trabajo.

Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel

En este texto escrito a fines de 1843 y principios de 1844 encontramos una profundización de la matriz crítica feuerbachiana presentada en *Sobre la cuestión judía*. Al principio del texto Marx (1982) anuncia que la crítica de la religión en Alemania llegó esencialmente a su fin, siendo la crítica de la religión la premisa de toda crítica. La crítica de la religión se habría clausurado con Feuerbach, y ahora lo que quedaría por hacer es extender el modelo de la *enajenación* de Feuerbach al ámbito profano y terrenal. Esta es la matriz procedimental de Marx, en clara línea de continuidad en relación con el texto anterior. La crítica del cielo se trueca en la crítica de la tierra, del plano profano, o, lo que es lo mismo, se pasa de la crítica de la religión a la crítica del derecho, de la crítica de la teología (Strauss y Bauer) a la crítica de la política. La filosofía, y Marx en su proceder teórico, debe “desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas*” (Marx, 1982: 492). En este punto Marx realiza un análisis del presente político de Alemania en comparación con Inglaterra pero sobre todo con Francia: Alemania progresó enormemente en materia

⁴ El resaltado es nuestro.

filosófica y presenta un desarrollo con el cual los otros pueblos no se pueden parangonar, pero ese desarrollo no se traduce en un cambio de la situación práctica (política) en la que se encuentra. Alemania piensa en política lo que otros pueblos hacen, queda atrapada en su *bóveda craneana*, y por tal se encuentra muy lejos de llevar a término en sus tierras un proceso revolucionario como el francés. Hecho el diagnóstico, Marx (1982: 496) hace un llamamiento a superar la filosofía realizándola. Es necesario el pasaje al acto, dejar de lado el proceder especulativo y abstracto de la crítica para sumergirse en la acción propiamente dicha, la *práctica*. Ahora bien, la crítica no se abandona del todo, ya que el autor marca que, si bien el poder de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas y el poder material debe ser derrocado por el poder material, “también la teoría se convierte en un poder material cuando *prende en las masas*” (Marx, 1982: 497).⁵ La filosofía, la teoría, la crítica, el *elemento activo* debe prender en las masas, debe encontrar un sustrato material *-elemento pasivo-* donde pueda materializarse y hacerse carne, para de ese modo poder llevar a cabo la revolución total que Alemania necesita. En este punto se abre una línea (que se explorará en el último apartado de este escrito) sobre si existe aquí o no un desdoblamiento del sujeto revolucionario en dos partes: una activa, representada por la cabeza de los filósofos como Marx, que hacen las veces de vanguardia iluminada que muestra el rumbo a seguir a la parte pasiva, la *masa*, la otra cara del sujeto revolucionario. “Masa” aquí es un término un tanto vago, pudiendo referirse éste a la masa desposeída y *necesitada*, la mayor parte de la población. Marx encuentra en la masa un prerequisite, una necesidad, para la realización de la revolución total en Alemania.⁶ “Una revolución radical solo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyas cunas parecen cabalmente faltar” (Marx, 1982: 498). Más adelante en el texto vemos como la “masa” como elemento pasivo se va a enrocar por el “proletariado”, que encuentra en la filosofía sus armas espirituales para llevar a cabo la emancipación general una vez que el “rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular” (Marx, 1982: 502).

La distinción entre “revolución parcial” y “revolución radical/total” introducida en *Sobre la cuestión judía* aquí gana espesor teórico: una revolución parcial, meramente política, descansa sobre el hecho de que se emancipe solamente una parte de la sociedad civil e instaure su dominación general, es decir, que, partiendo de su situación especial, una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad (Marx, 1982: 499). “Esta clase libera a toda la sociedad, *pero solo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halla en la situación de esta clase*, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo” (Marx, 1982: 499).⁷ Nótese como primer punto que aquí Marx ya habla de *clases* y no de “individuos reales” y, como segundo punto, que de la cita se va a desprender la noción de “clase que *valga* por toda la sociedad” (Marx, 1982: 500). Para que una revolución sea total, para que la emancipación sea universal, es necesario que la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial de la sociedad civil (que llevará adelante el proceso revolucionario e instaurará su dominación) coincidan, y para esto

⁵ Las itálicas son nuestras.

⁶ Encontraremos un desarrollo mucho más acabado y robusto, en términos *materialista-históricos* (permítasenos el barbarismo), de la *masa desposeída* como una de las premisas reales para la revolución total en *La ideología alemana*.

⁷ Las itálicas son nuestras.

es menester que una clase *valga* por toda la sociedad. Una clase vale por toda la sociedad cuando condensa en sí misma todos los defectos de la última, cuando “resume en sí la repulsa general”: de ese modo, al reunir en sí misma todas las deficiencias de la sociedad *in toto*, su liberación y emancipación va a ser también la autoliberación general. El sujeto revolucionario será la clase de la sociedad civil que siente la necesidad y la obligación de llevar a cabo la emancipación general por su misma “situación *inmediata*”, por la “necesidad *material*” y el “peso de las *mismas cadenas*” que la empujan a la acción revolucionaria (Marx, 1982: 501). Marx (1982: 501) encuentra esta posibilidad *positiva* de la emancipación alemana en

la formación de una clase atada por cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sus sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no es víctima de ningún desafuero especial, sino del desafuero puro y simple...

Esta clase que tiene cifrada en sí misma la disolución total de la sociedad, que no puede emanciparse a sí misma sin emancipar a su vez a todas las demás esferas de la sociedad, va a ser, con todas las letras, el **proletariado**, que, al representar la pérdida total del hombre, va a significar en su acción emancipatoria la recuperación total del hombre (Marx, 1982: 501-502). Si bien no está enunciado en esos términos, el proletariado queda signado como *clase universal*, como clase que porta en sí la potencia de la disolución total de la sociedad y de sus clases, incluida ella misma. Podemos decir que el “proletariado” como figura retórica funciona como una sinécdoque, designando o trocándose -en su instancia revolucionaria- por el resto de la sociedad o de la raza humana. Así, vemos que el proletariado es caracterizado como la clase padeciente, presa de las necesidades materiales y víctima del “desafuero puro y simple”. La caracterización aquí está más centrada en el *padecer* del proletariado -es la clase universal porque sufre y padece los defectos universales de la sociedad- que en su capacidad activa y en sus cualidades positivas;⁸ todavía para esto falta la incorporación de la noción de **trabajo** como *Bildung*, es decir, del trabajo como formación cultural. Este concepto está presente en Hegel en su parábola del Señor y el Siervo de la *Fenomenología del Espíritu*, en la cual el siervo se enfrenta al objeto y lo transforma a partir del trabajo, a partir de la actividad, mientras que el amo solo goza el producto del trabajo del siervo y no tiene una relación activa con el objeto como sí la posee el siervo. Más adelante se verá cómo esta dimensión formativa del trabajo pasará a caracterizar al proletariado como *clase universal*.

Por último, resulta interesante remarcar cómo el proletariado surge aquí, aunque de manera incipiente y todavía vaga, del movimiento industrial (todavía muy pobre en la atrasada Alemania de la época) y cómo la pobreza de que se nutre el proletariado no es la que este hace naturalmente, sino la que se produce artificialmente (Marx, 1982: 502).

⁸ En este sentido, resuena bastante el motivo cristiano en dicha caracterización del proletariado. La acentuación sobre la carga en sí mismo de todos los padecimientos de la sociedad, carga necesaria para su liberación, recuerda la imagen de Cristo en la cruz, que cargó en su cruz con los pecados de toda la humanidad y los expió con su crucifixión.

Manuscritos económico-filosóficos de 1844

Para el análisis de este texto en relación a la caracterización del sujeto revolucionario nos centraremos principalmente en el apartado “El trabajo enajenado”. Para este momento Marx se acerca al discurso de la economía política, siendo su propósito explicar aquello de lo que la economía política (Smith, Ricardo, Say, entre otros) parte, aquello que da por sentado: la propiedad privada. De esa manera Marx dirá que la propiedad privada es producto -y no causa- del **trabajo enajenado**. Ahora bien, ¿en qué sentido el trabajo es enajenante? Citamos *in extenso*:

*... el objeto que produce el trabajo, su producto, se enfrenta al trabajo como un ser ajeno, como una fuerza independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado, que se ha materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece, al nivel de la economía política, como desrealización del trabajador; la **objetivación**, como pérdida del objeto y como sometimiento servil a él; la apropiación, como **alienación**, como **enajenación**.⁹*
(Marx, 2015: 106)

A partir de la anterior cita podemos observar como Marx separa, Feuerbach mediante, lo que en Hegel estaba unido: la **objetivación** y la **enajenación**. Volviendo a la parábola del Señor y el Siervo, el siervo, encargado de lidiar con la naturaleza a partir del trabajo, en su actividad de metabolizar la naturaleza se abre la posibilidad de salir de sí y objetivarse en el producto de su trabajo y, en ese momento, volver a sí mismo ya enriquecido por haber lidiado con la alteridad. La conciencia, en su trayecto, se enfrenta al objeto y en ese enfrentamiento sale de sí, pasa por el objeto (lidia con la alteridad) y vuelve a sí misma ya enriquecida en su experiencia, más formada. En esto estriba, muy resumidamente, la noción de *Bildung* de Hegel: el trabajo como formación cultural, como enriquecimiento; la producción como producción de la vida en su sentido más amplio (no solamente en su mero proceso biológico). Para Hegel ese “salirse de sí para, previo paso por el objeto, volver enriquecida a sí misma” es la *enajenación*, volverse ajeno, distinto de sí, que es sinónimo de *objetivación*. El gran avance marxiano radica en separar estos dos momentos y en encontrar en esto una pérdida: el trabajo del obrero se objetiva pero ese proceso no es pleno, ya que el obrero se pierde y no vuelve a sí mismo enriquecido. La enajenación y la objetivación son ahora dos momentos diferentes, y la enajenación pasa a ser pérdida;¹⁰ el obrero sale disminuido de este proceso, empobrecido, no fortalecido o más formado, como debería ser en su concepción del trabajo como *Bildung*. Al situar la enajenación en la actividad del trabajo y en su resultado, dentro del plano de la sociedad civil, lo que sigue es terminar con la enajenación como pérdida, no con la objetivación. Al ser un problema práctico el proceso requerirá soluciones prácticas, no ideales. De lo que se trata, entonces, es de recuperar los atributos de la humanidad que ella

⁹ El resaltado es nuestro.

¹⁰ La enajenación como pérdida ya había sido planteada por Feuerbach en *La esencia del cristianismo*.

puso por fuera de sí y no reconoce como propios.

Marx, luego, pasa a listar cuatro momentos de la enajenación:¹¹

- 1) En un primer momento el trabajador está enajenado del producto de su trabajo, que no le pertenece a él, sino al capitalista para quien trabajó.
- 2) En una segunda instancia, no solo no le pertenece el producto de su trabajo sino que el trabajador tampoco puede decidir sobre su actividad; es decir, no decide sobre cómo trabajar, de qué manera, con qué materiales, cuándo, etc. Aquí Marx distingue entre la enajenación de la actividad y la actividad de la enajenación, que constituye el proceso de autoenajenación del trabajador.
- 3) Un tercer momento es la enajenación del trabajador de su *ser genérico*. El trabajo, la vida productiva que produce vida a partir de sí misma (la vida genérica), es la actividad vital consciente que diferencia al hombre del resto de los animales. El animal es su actividad vital, no se diferencia de ella. En cambio, dice Marx (2015: 112), “el hombre convierte su actividad vital misma en objeto de su voluntad y su conciencia”. Al ser una “actividad vital consciente” no es una determinación con la que el hombre coincide inmediatamente; el paso por la conciencia y la voluntad implican una mediación de la actividad. Por eso es un ser genérico y por eso su actividad es actividad libre. Pero “el trabajo alienado invierte la relación, y hace que el hombre, precisamente porque es un ser consciente, convierta su actividad vital, su *ser*, en mero medio para su existencia” (Marx, 2015: 113). El trabajador ya no trabaja para realizar la actividad que lo distingue de todos los otros seres, sino que trabaja para reproducir su existencia.¹² Su ser genérico, su esencia humana, se vuelve para él un medio. Para este punto ya podemos notar el diferencial conceptual que existe entre este planteo y la caracterización que hace Marx del proletariado como clase sojuzgada en *Introducción a la crítica...* Marx parte de la actividad de los trabajadores (que aquí tomamos como equivalente al “proletariado”) en su medio práctico, del modo en que se produce esta actividad, lo que debería ser su resultado o correcto funcionamiento -el trabajo como formación cultural- enfrentado a lo que ocurre realmente -el trabajo como proceso de autoenajenación. La “situación inmediata”, la “necesidad material” y el “peso de las propias cadenas” son llenadas de contenido en la actividad propia del trabajador, el trabajo, y la manera en la que este se lleva a cabo (como trabajo enajenado).¹³
- 4) El último momento de la enajenación es la enajenación del hombre con el hombre. El trabajo enajena al hombre del hombre mismo produciendo dos **clases** de hombres. Si el producto del trabajo y la actividad de trabajar son ajenas al trabajador y se le enfrentan como una *fuerza extraña*,¹⁴ ¿a quién pertenecen entonces?, se pregunta Marx. A un ser ajeno, que no son los dioses sino el propio hombre, pero otro hombre distinto del trabajador, y “solo el hombre mismo puede ser esa fuerza extraña colocada

¹¹ No hay una progresión temporal en los momentos de la enajenación, se dan todos al mismo tiempo.

¹² De aquí surge el pasaje que señala que el trabajador se siente libre en sus actividades domésticas que lo hermanan con el resto de los animales (comer, dormir, reproducirse) y oprimido en la actividad que lo distingue como especie, el trabajo.

¹³ En el apartado “Salario” del primer manuscrito Marx explica cómo el trabajador produce su propia miseria material, pero por motivos de extensión no incluimos dicha explicación aquí.

¹⁴ Esta “fuerza extraña” pasará a ser *poder social extraño* en La ideología alemana.

por encima del hombre” (Marx, 2015: 116). A través del trabajo enajenado el hombre genera los primeros tres momentos de la enajenación descritos más arriba pero también genera “la relación en que otros hombres se encuentran con su propia producción y con su propio producto, y la relación en que él se encuentra con estos otros hombres” (Marx, 2015: 116). Se genera así el dominio del que no produce, del que no trabaja pero sí se apodera la actividad y del producto del trabajo de los otros que sí lo hacen. Se genera así la clase capitalista, clase antagónica al trabajador. Este punto es sumamente relevante ya que aquí se plasma la lógica de las relaciones sociales que derivan del trabajo, del modo en que el trabajo enajenado produce ambas clases sociales. En relación con *Introducción a la crítica...*, aquí encontramos un salto teórico sumamente relevante, al explicar el origen de las clases sociales por el proceso de trabajo mismo y no por el padecimiento o sojuzgamiento de una de las esferas de la sociedad civil con respecto a las otras (en *Introducción a la crítica...* se deja entrever que habría más de dos clases o “esferas de la sociedad civil”; en los *Manuscritos* solamente hay dos). Retomando el desarrollo de Marx, la **propiedad privada** pasa a ser el producto necesario del trabajo enajenado, de la relación extrañada del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. Se llega a explicar aquello que el discurso de la economía política toma como natural.

De la relación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada se deriva también la emancipación universal de la sociedad como abolición de la propiedad privada, que expresa y perpetúa las relaciones sociales (la relación del trabajador con la producción) que hacen que el trabajo sea enajenante. En la emancipación de los trabajadores está contenida la emancipación humana universal. El hombre, una vez abolida la propiedad privada y con ella el trabajo enajenado, pasará a recuperar su *ser genérico* (así como también se verán suprimidos los otros momentos de la enajenación listados) y recuperará con ello su actividad vital, la producción de la vida (el trabajo como *Bildung*). Los trabajadores constituyen el sujeto revolucionario universal no por ser la clase que representa la pérdida total del hombre y cuya emancipación implicaría la recuperación total de este, como indicaría el apartado anterior, sino más bien por la relación que tienen los trabajadores con la producción, con el trabajo.¹⁵ La emancipación va a estar centrada en la recuperación de la *actividad* y no tanto en la del *tener*.

Queda por señalar que en este texto Marx (2015: 151) hace mención del concepto *Industria* como relación histórica *real* de la naturaleza con el hombre y del hombre con otros hombres. Este concepto tomado del materialismo francés designa la dimensión colectiva y relacional del trabajo: la industria es la organización colectiva del trabajo a través del tiempo, el despliegue de las capacidades (o “fuerzas”) esenciales del hombre objetivadas. Este salto es crucial ya que permitirá dotar al materialismo *sensualista* de Feuerbach de *historia*, es decir, de la manera en que se va organizando colectivamente el trabajo a través del tiempo y de las relaciones que de dicha organización se desprenden. A partir del concepto de “Industria” nuestro teórico podrá aproximarse a la lógica de las relaciones sociales considerándolas desde

¹⁵ Es por esto que creemos que en este texto Marx designa al sujeto revolucionario como “trabajadores” y no como “proletariado”, como lo hizo en *Introducción a la crítica...*, por el acento teórico que pone el **trabajo enajenado** como categoría explicativa, aunque esta es una mera hipótesis sustentada en nada, cabe aclarar.

una óptica más sociológica, con la noción de “propiedad privada” como emergente cristalizado de dichas relaciones de producción, que son relaciones de explotación.

La Sagrada Familia

Este texto es escrito por Marx en coautoría con Engels, y a los fines de nuestro escrito preliminar resulta de interés contraponerlo a *Introducción...* en cuanto al lugar que asigna cada texto a la oposición entre “espíritu/teoría” y “masa”. En *Introducción...* Marx planteaba que la filosofía -la “teoría”, más precisamente- podía constituirse en un poder material capaz de transformar el estado de cosas solo si prendía en la “masa”, caracterizada como el elemento pasivo, el cuerpo, mientras que la teoría era la cabeza y el elemento activo. Ahora bien, en *La Sagrada Familia* Marx se muestra un tanto más crítico de esta separación, y esto se ve plasmado en la crítica a Bruno Bauer en el capítulo VI del libro, donde cuestiona la oposición que Bauer traza entre “espíritu” y “masa”. El espíritu representaría a la filosofía hegeliana, que a través de la mediación del pensar y la conciencia aprehende la realidad de su tiempo en *conceptos*; mientras que la masa representa la inmediatez de los obreros y los revolucionarios que no son capaces de situarse en el plano del pensar. En esta oposición Marx toma partido por el proletariado, por la *masa*, que va a consolidarse como sujeto revolucionario. Al tomar partido por la masa, Marx pone en jaque el proceder especulativo de la *crítica-crítica* (representada por los hermanos Bauer), que cree que por superar las contradicciones en el plano del pensamiento, en un registro *conceptual*, lo real se modifica. Formular el problema no es resolverlo, resolver el problema es precisamente resolverlo, y esto se lleva a cabo en la dimensión práctica de la vida, en el plano material. El proletariado, entonces, no va a terminar con su mísera condición apelando al pensamiento y a la lucha contra las categorías vigentes, sino que debe encauzarse detrás del “fastidioso deber de la praxis”. El imperio de la necesidad al que está sometido el proletariado abre una práctica distinta a la de la dialéctica y del pensamiento: la praxis. Para ello, será necesario pensar las condiciones históricas en las que emergen las relaciones que configuran tanto al capitalista como al proletario. En este sentido, el autor continúa y profundiza el planteo del libro anterior: meditar sobre estas condiciones históricas es prestar atención al **trabajo** en su dimensión colectiva y sus variaciones a lo largo del tiempo, asunto muy distinto a meditar sobre la historia del pensamiento o del Espíritu, como hacían los jóvenes hegelianos. Vemos aquí cómo cuestionar a la crítica-crítica lleva a Marx a considerar el papel de la historia (y del trabajo) en su enfoque analítico.

El proletariado como clase puede recrear una forma de la universalidad que no remite necesariamente al acto del pensar, donde cifraban la universalidad Hegel y sus acólitos. El proletariado condensa en su condición a la humanidad en su conjunto no solo porque la sostiene, y en ese sostenerla emerge su condición de miseria y padecimiento,¹⁶ sino porque él es el elemento antitético *destrutivo* del par propiedad privada/proletariado. La propiedad privada busca *conservar* la antítesis y su consiguiente estado de cosas, mientras que el

¹⁶ Nótese aquí una diferencia con *ICFDH*, ya que las mediaciones del “trabajo enajenado” y la propiedad privada permiten acentuar y desarrollar la causa de la miseria del proletariado, ausentes en el primer texto.

proletariado está forzado en cuanto tal a suprimirse a sí mismo, supresión que conlleva el aniquilamiento del término antitético que lo condiciona y lo convierte en proletariado: la propiedad privada (Marx, 1980: 35). Tanto la clase poseedora -los propietarios privados- como la clase proletaria representan la misma **autoenajenación humana**, solo que para la primera clase la enajenación constituye su poder, mientras que el proletariado se ve degradado e impotente en su condición enajenada, reducido a una existencia inhumana (recordar las capacidades propias del género humano descritas en el tercer momento de la enajenación del apartado anterior) (Marx, 1980). La propiedad privada genera al proletariado como proletariado, como “miseria consciente de su miseria, deshumanización consciente de su deshumanización”, por lo que la supresión de la propiedad privada por parte del proletariado implicará a su vez su propia supresión, su superación, ya que habrá desaparecido el término antitético que lo condiciona (Marx, 1980: 36). De esta manera, el proletariado para emanciparse, y con ello emancipar a la humanidad en su conjunto, debe suprimir sus propias condiciones de existencia y suprimir sus propias condiciones de vida implica suprimir todas las condiciones de vida inhumanas de la sociedad actual y que se condensan en él. Y Marx (1980: 36) añade: “*no pasa en vano por la dura pero vigorizante escuela del trabajo*”.¹⁷ La “dura pero vigorizante escuela del trabajo” no es otra cosa que la noción de *Bildung*, el trabajo como formación, la actividad que hace que el proletario sea lo que es y no aquello que pueda imaginar momentáneamente que es. El trabajo pone de manifiesto en el proletariado la conciencia de su condición indigente, condición de la cual parte para rebelarse. Además, y sobre todo, la dimensión formativa del trabajo implica que el hombre da forma a las circunstancias que lo rodean y condicionan; el hombre es considerado en su dimensión activa en relación con la naturaleza. En sus actividades, el hombre va modificando sus circunstancias y su relación con la naturaleza y así va constituyéndose, formándose. Por lo tanto, la universalidad del proletariado como clase está dada por su actividad y no por su pensamiento.

En este punto podemos realizar algunos señalamientos. Para empezar, se abandona cualquier bosquejo romántico o poético del proletariado (que pueden encontrarse en *Introducción a la crítica...*) para centrarse en la constitución del sujeto revolucionario a partir del proceso productivo del trabajo. En relación con los *Manuscritos*, vemos que el término “trabajadores” es reemplazado por un sujeto político definido, el *proletariado* y, mucho más relevante, se pasa de la díada propiedad privada/trabajo enajenado al binomio propiedad privada/proletariado. Marx señalará que, si *¿Qué es el tercer estado?*, de Emmanuel Séyes, no reflexionaba sobre la propiedad (sobre la condición que está detrás de la representación política), *¿Qué es la propiedad?*, de Proudhon, no reflexiona ni pone el foco sobre el proletariado, sujeto sin el cual no podrá ser abolida la propiedad privada, su otra cara de la antítesis. La pregunta por la propiedad va a llevar a la pregunta por el proletariado y sus características. Por último, es posible advertir que en este texto todavía sigue vigente la semántica de la enajenación y el modelo hegeliano -donde, si bien no se habla de “universal abstracto”, “particular” y “universal concreto”, se utiliza “tesis”, “antítesis” y “síntesis” de modo análogo.

¹⁷ Las itálicas son propias.

La ideología alemana

En este texto encontraremos que la matriz de la enajenación -el proceder feuerbachiano- permanece en el análisis de Marx solo que con una trama conceptual renovada. Se habla de *ideología*, *fuerzas productivas*, *modos de producción* y *poder social extraño*. Esta última categoría reemplaza la de “enajenación”, y se centra en la fuerza de producción multiplicada de los individuos reales de carne y hueso, los hombres,¹⁸ que se les impone como algo extraño producto de que las clases están organizadas bajo una forma de cooperación natural y no voluntaria. Este punto será clave en la concepción del proletariado y de la emancipación. La noción de “poder social” es relevante porque implica situar el análisis en las clases sociales (de ahí la escala “multiplicada” del poder social) y no en individuos enajenados. La cooperación -la organización del trabajo- se da de forma irreflexiva y no meditada y por eso su producto, el poder social extraño, se le aparece a la clase proletaria como algo ajeno. La caracterización de “**social**” sitúa el análisis en la lógica de las **relaciones**, ya que, al partir de premisas reales se toman a los individuos reales como son, seres de carne y hueso que entablan relaciones entre sí y con el ambiente, constituyendo determinados procesos de vida, determinados modos de producción. No existe “El Hombre” sino como un conjunto de relaciones sociales que los hombres van tramando y formando en el tiempo. Este nivel de precisión en el léxico no estaba presente en los otros textos.¹⁹

El materialismo aquí presentado es un materialismo de la actividad, que lleva a concebir las circunstancias que rodean y condicionan a los hombres no como algo dado, sino como un producto histórico de la actividad de estos. El trabajo proyectado a una escala colectiva/de clase constituye el poder social de los individuos: si este poder se les presenta como algo ajeno a ellos mismo y que por tal se les impone, esto se debe a que no son dueños de su actividad por la forma que adquieren las relaciones sociales en las que están inmersos (la propiedad privada). De lo que se trata, entonces, es de recuperar la propiedad de la actividad. Esta es la meta del comunismo y la revolución. Aquí viene a cuento el remanido pasaje sobre la actividad de los hombres en un horizonte comunista, donde pueden dedicarse por la mañana a cazar, por la tarde a pescar y por la noche, si les place, a criticar. El pasaje muestra a los hombres como dueños de su propia actividad, y lo fundamental de la actividad no está puesto en la objetivación, sino en la dimensión formativa (*Bildung*) de esta.

En el texto Marx señala dos premisas prácticas necesarias para que la revolución pueda producirse: 1) la existencia de una masa de la humanidad absolutamente desposeída en contradicción con un mundo de grandes riquezas y cultura, ambos generados por un 2) alto desarrollo de las fuerzas productivas. La segunda premisa práctica es fundamental ya que sin ella, una vez consumada la revolución, lo único que se generalizaría sería la escasez y la pobreza, comenzando de nuevo la lucha entre los hombres por los bienes escasos. En este punto la universalidad del proletariado está relacionada con el desarrollo de las fuerzas productivas ya que estas sitúan a los hombres en un plano histórico-universal, internacional, y no en una vida puramente local. El desarrollo universal de las fuerzas productivas lleva a un

¹⁸ En este texto Marx y Engels insistirán en partir de premisas reales, de lo realmente existente, en contraposición con las representaciones que invierten la realidad.

¹⁹ Aquí se abandona la noción de *ser genérico*, asociada al proceder especulativo de los filósofos. Lo real son los individuos en relación que traman distintos modos de producción a lo largo de la historia.

intercambio universal de los hombres, generando una masa desposeída en todos los pueblos a la vez, instituyendo individuos históricos-universales, no locales (Marx, 1958). El proletariado y su condición universal son producto del desarrollo de las fuerzas productivas, de la manera en la que se organizan a nivel colectivas las relaciones sociales entre los hombres y el medio en el que habitan.

La advertencia de Stirner y su Único en torno al proletariado

En este apartado, a fin de desarrollar el concepto de “proletariado” de *La ideología alemana*, seguiremos la línea de Cecilia Rossi y la cátedra de “El pensamiento sociológico del joven Marx. De la alienación a la praxis”, que postulan y trabajan la influencia de *El Único y su propiedad*, de Max Stirner, en la obra de 1846 escrita en conjunto por Marx y Engels.²⁰ Así pues, a los ojos de Max Stirner, el proletariado bien podría ser considerado una “cárcel espectral” que limita al individuo en el despliegue de su potencia. Si bien el autor de *El Único y su propiedad* no menciona al “proletariado” o a la “clase” como universales -y por tal, espectros- que someten al individuo, estos conceptos bien pueden ser considerados bajo este cariz, de la misma manera que Dios, el Estado, el Espíritu absoluto, la esencia genérica, etc., conceptos sí mencionados por Stirner como reediciones de aquello que era objeto de la crítica: la enajenación del hombre en la religión. Stirner funda la causa en nada y retrotrae todo a sí mismo, al individuo real de carne y hueso -el Único-, lo verdaderamente existente y tangible. Todos los demás universales son considerados *fantasmas* o *espectros*, espíritus que no tienen corporeidad pero sí existencia; instancias no materiales a las que nos sometemos como individuos. Toda institución, en este sentido, subyuga al individuo en su poder, que dentro de una instancia enajenante pasa a pertenecer a un tercero mediador de la relación. El poder, definido como actividad libre y potencia creadora de los individuos, se muestra como algo ajeno, no propio. En ese sentido, siguiendo el razonamiento de Stirner, la propiedad no tiene tanto que ver con la tenencia de un objeto sino más bien con la disposición sobre las cosas, con la capacidad del sujeto de actuar sobre ellas apropiándolas. Se ve como esta consideración sobre la propiedad y la libertad ligadas a la actividad de los individuos está muy relacionada con los planteos marxianos de la ideología alemana, referidos en el apartado más arriba.

Pero el autor de Bayreuth también considera que los individuos debían pasar por una instancia relacional para desarrollar y llevar a cabo su *poder*. Solo que para salvar dicha relación es necesario eliminar la sociedad. Stirner va a proponer la figura de la Unión o asociación, definida como “fuerza o poder multiplicado”,²¹ como “continuo flujo de todo lo existente”²² que permite salvar la libertad de los individuos. El Único se sirve de la relación y no esta de él; entra en asociación con los demás y sale a gusto y conveniencia. La Unión permite la canalización de toda la actividad libre del individuo, y en tanto instancia dinámica

²⁰ “... el planteo de Stirner que conmovió a Marx y que lo movió, en la primavera de 1845 a elaborar, en común con Federico Engels, a definir sus puntos de vista para contrastarlos con los conceptos ideológicos de la filosofía alemana, en realidad saldar cuentas con su conciencia filosófica anterior.” (Rossi, 2012: 2).

²¹ Nótese la influencia y el paralelo con el concepto de “poder social” de *La ideología alemana*, definido como “fuerza de producción multiplicada”.

²² Aquí el parangón con la figura del comunismo como “movimiento real que anula y supera un estado de cosas” es patente (Marx, 1958).

se contraponen con la figura cristalizada o petrificada de la Sociedad o Comunidad. El riesgo de esta instancia radica justamente en que se erija como universal que somete al individuo.

A pesar de las duras críticas, fustigaciones y ditirambos, el paso por Stirner para Marx y Engels no fue menor ya que, por un lado, incorporaron en *La ideología alemana* algunos términos presentes en *El Único y su propiedad* (“asociación” y “poder”), y por otro, el libro de Stirner sirve como advertencia contra el peligro de considerar a la Sociedad como anterior a los individuos y que por tal los someta. En este sentido, la categorización del proletariado como sujeto histórico-transicional implica considerar al hombre y la libertad como superación del hombre burgués y la libertad burguesa: conlleva considerar estos dos últimos términos como emergentes de una época histórica determinada por el desarrollo alcanzado de las fuerzas productivas y la división del trabajo. El acento en la parte “transicional” del proletariado está puesto en el nuevo orden de relaciones que inaugura el pasaje revolucionario. Así, en *La ideología alemana* se parte de que en su tiempo histórico los individuos se relacionan entre sí como miembros de una clase, como individuos abstractos, en vez de como individuos reales. Esto, claro está, se debe a que producto de la manera en la que están configuradas las relaciones sociales de producción los hombres se ven obligados a entrar en intercambio y relacionarse en una suerte de *asociación natural*, es decir, de manera no reflexiva. La asociación natural hace que el emergente de la cooperación entre los hombres se muestre como un poder social -fuerza de producción multiplicada- extraño a los hombres y que por tal, les es hostil y se les impone. La clave, entonces, estribaría en recuperar el mentado poder social, y para ello es necesario el estadio revolucionario, con sus premisas ya desarrolladas. La libertad y el desarrollo del individuo, como se viene siguiendo, son considerados a partir de la actividad del individuo. Es en este sentido que Marx y Engels (1958) consideran que solamente dentro de la comunidad el individuo tiene los medios para desarrollar sus dotes en todos los aspectos.²³ Únicamente en la comunidad es posible la libertad personal. Pero, si de lo que se trata entonces es de recuperar la libre actividad de los individuos, la clave en el texto de Marx y Engels estriba en la figura de la *asociación voluntaria*, que implica la cooperación reflexiva y consciente de los individuos, con su correlato en la organización y planificación de la producción y el consumo. Una etapa histórica de asociación voluntaria sería una etapa comunista, cuya característica distintiva sería la abolición de las clases y la interrelación de los individuos entre sí como individuos reales y no como miembros de una clase. Si la asociación natural produce hombres burgueses y libertades burguesas, es porque relaciona a los individuos como miembros de una clase, y no como individuos reales. De esta forma es que podemos definir al comunismo como un movimiento real y no como un estado, en tanto permite la libre realización de la actividad de los individuos en relación, salvaguardando a su vez la particularidad e individualidad de los hombres; o mejor dicho, garantizando la plena particularidad e individualidad de los hombres.

Concluyendo, en este apartado lo que se pretendió evidenciar es cómo el pasaje por la lectura de *El Único y su propiedad*, de Stirner, no fue inocua en Marx y Engels, ya que llevó a los autores a, en cierto sentido, des-sustancializar el concepto de “proletariado”, y desarrollar

²³ La tesis seis sobre Feuerbach apunta a lo mismo: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. **Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales...**” (el resaltado es propio).

los resguardos teóricos necesarios para que dicho concepto no funcione como una “cárcel espectral”. De esta manera, la figura de “asociación voluntaria” en contraposición con la “asociación natural” funcionan para salvaguardar las premisas de las que parten los autores (los individuos reales de carne y hueso y sus necesidades) y el estado histórico de dichas premisas (el hombre burgués como correlato de la “asociación natural”, de un determinado grado histórico de desarrollo de las fuerzas productivas). La diferencia entre ambas figuras no es una diferencia conceptual -o no meramente eso- sino un hecho histórico.

Conocimiento, praxis y revolución a partir del concepto de *proletariado*

En cuanto al vínculo entre conocimiento y acción en términos emancipatorios, el pensamiento de Marx en su período de juventud va pasando por posturas distintas en relación a este punto. En *ICFDH* Marx realiza una distinción entre el “elemento activo” y el “pasivo” para llevar a cabo la acción revolucionaria. La parte activa es la filosofía, que debe mostrar el camino revolucionario a la masa desposeída, el proletariado, elemento pasivo de la revolución. El conocimiento vendría a ser aportado por “la cabeza” -la filosofía-, mientras que la acción es puesta en el cuerpo, el corazón -el proletariado. El vínculo en este punto de la obra de Marx es necesario porque de lo contrario todo procedería de la misma manera que lo plantean los jóvenes hegelianos: en, en palabras de Marx (1982), “hacer revoluciones en la cabeza dejando intacta la realidad”. Alemania seguiría pensando lo que otros pueblos hacen. No en vano Marx pasó por las lecturas de Von Cieszkowski y Ruge y su noción de *praxis*, que llamaba a pensar el futuro en términos de acción, algo hasta el momento vedado a la filosofía de Hegel, que no hablaba del futuro por ser algo inexistente (el búho de Minerva, justamente, levanta vuelo al ocaso). La *praxis* lleva a, desde el punto de vista crítico, denunciar “la existencia del error bajo sus formas profanas” y hacer algo para enmendar dicho error (realizar el “fastidioso deber de la *praxis*”). En ese sentido Marx escribe que la filosofía debe “hacerse cuerpo” y prender en la masa para alcanzar un verdadero estadio emancipatorio, para revolucionar un estado de cosas. La revolución comienza en el cerebro del filósofo, que denuncia las formas profanas de la enajenación y marca el camino al proletariado para impugnar dichas formas.²⁴ El filósofo muestra que la revolución debe ser llevada a cabo en el plano de la sociedad civil, la base, la tierra, y no el cielo. Pero para que la revolución sea total las ideas del filósofo deben prender en la masa y llegar a esta, Sujeto histórico universal. Por eso en *ICFDH* encontramos un desdoblamiento del sujeto revolucionario en un elemento activo y otro pasivo. Este proceder argumental un par de años más tarde será denunciado por el propio Marx como ideología, dado que parte de la conciencia -las ideas del filósofo- y no del ser social.

El vínculo entre conocimiento y acción está planteado de manera muy distinta en *La ideología alemana*. Aquí, como punto central del texto, los autores parten del ser social para explicar la conciencia y no al revés. Por lo tanto, la conciencia revolucionaria, la conciencia comunista, emergerá de la propia clase revolucionaria, el proletariado, que es él mismo una de las premisas prácticas de la revolución. Marx (1958) menciona que “la existencia de ideas

²⁴ Aquí viene a cuenta la distinción entre revolución total vs revolución parcial/política.

revolucionarias en una determinada época presupone la existencia de una clase revolucionaria”. La existencia de la clase revolucionaria radica en el desarrollo de las fuerzas productivas, que genera grandes riquezas al tiempo que a su vez engendra una masa de la humanidad absolutamente desposeída. El desarrollo de las fuerzas productivas es clave para superar el imperio de la necesidad, ya que de no revolucionarse el aparato productivo, cuando se alcance la instancia revolucionaria no habrá suficiente riqueza para distribuir, por lo que retornará el estado de conflicto. Entonces, en este texto, Marx y Engels están partiendo de los modos de producción y las relaciones sociales de producción que generan a la clase proletaria, el sujeto histórico universal, del cual a su vez va a generarse la conciencia revolucionaria. Se parte del ser social o proceso de vida real de los individuos, que es lo mismo, y se llega a la conciencia, al conocimiento revolucionario. Marx y Engels también mencionan que las ideas dominantes de una época son las ideas de la clase dominante, y que cada clase revolucionaria se ve obligada a presentar como un interés común/general el interés propio a todos los miembros de la sociedad. El proletariado hará lo mismo, solo que en su especificidad él ya es la clase que representa a toda la sociedad y que por tal se contrapone a la clase dominante, la burguesía.

Conclusión

En el presente trabajo se buscó identificar algunos cambios y modificaciones en la caracterización del sujeto histórico revolucionario y su *universalidad* a lo largo de la producción teórica del período de juventud de Marx. Entendemos la empresa teórica de Marx y Engels como una empresa crítica de su coyuntura y con las miras puestas en la emancipación, como proyecto puesto al servicio de la transformación social. En este sentido, toda labor crítica se plantea y se hace la pregunta por cuál debe ser el lenguaje de la crítica, qué léxico, qué sentidos y qué figuras debe utilizar y acuñar para ser una teoría realmente crítica de su momento histórico. Encontramos que dicha pregunta está presente y funciona como guía en la producción teórica de Marx (así como también de Engels) en su período de juventud. De esta manera, el presente trabajo se propuso plasmar y registrar los cambios conceptuales que se fueron sucediendo en la conceptualización del proletariado así como en su caracterización en los textos de juventud del autor de Tréveris. Así, lo que se intentó es dar cuenta del paso teórico que va de la alienación a la praxis en la figura del proletariado, poniendo énfasis sobre todo en el registro material/materialista-histórico presentado en *La ideología alemana*, pero sin dejar de lado las pequeñas modificaciones semánticas que se van produciendo a lo largo de los textos del período.

Bibliografía

Marx, K. (1982). *Sobre la cuestión judía*. En *Anales franco-alemanes*. Barcelona: Crítica.

Marx, K. (1982). *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En *Anales franco-alemanes*. Barcelona: Crítica.

Marx, K. (2015). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue.

Marx, K. (1980). *La sagrada familia*. Barcelona: Crítica.

Marx, K. (1958). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

Rossi, C. (2012). El debate Marx – Stirner: ¿Contribuciones a la teoría social? Ponencia presentada en las *VII Jornadas de Sociología del Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, 5 de diciembre, La Plata.

Stirner, M. (2004). *El único y su propiedad*. Madrid: Valdemar.