

La libertad, un problema entre lo inmanente y lo contingente. Antropología y
ontología para la crítica en *La ideología alemana*

Presentado por:
Cristian Camilo Castro Rodríguez

Trabajo de Grado para Optar al Título de Filósofo

Director
Julián Hernández Rosas
Magíster en Estudios Editoriales

Universidad Industrial de Santander
Facultad de Ciencias Humanas
Escuela de filosofía
Bucaramanga
2026

Dedicatoria

A mi madre, Gladys Rodríguez Morales, por su confianza y por ser la memoria viva de nuestra historia; esa que se vio inmersa en la peste del olvido de este mundo tan irreal como Macondo.

Esta tesis es el resultado de su inquebrantable confianza.

Agradecimientos

En primer lugar, quiero agradecer el apoyo recibido por parte del docente Julián Flores, director de este trabajo, cuya guía fue fundamental para transitar en las corrientes materialistas. Más allá de la resolución de dudas, su formación me brindó las herramientas necesarias para abordar las dificultades con rigor y determinación, permitiéndome transformar los interrogantes en propuestas sólidas que dieron vida a este proyecto.

Asimismo, extendo mi gratitud a los docentes que formaron parte de mi proceso de formación académica; sin duda alguna, hicieron las veces de un Prometeo que con arcilla formó al ser humano y con fuego capacitó el desarrollo del conocimiento. A mi familia, por su apoyo y amor incondicional durante este proceso; siempre estuvieron presentes para mí a pesar de las adversidades, siendo parte del motivo necesario para culminar esta etapa.

A mis amistades, les agradezco su compañía durante este proceso más allá de lo académico. Ante este momento, los vestigios fugaces representan una inmensidad que no alcanzo a abarcar. Ellos son la manifestación de lo que Burke llamaría la magnificencia ante el cielo nocturno, el sentimiento sublime nacido de la incapacidad de abarcar la totalidad del espacio estrellado.

Por último, a la Universidad Industrial de Santander, un espacio de discusión que históricamente ha sido un bastión de resistencia. Allí, la realidad no es un objeto pasivo, sino que se ve inmersa en la confrontación de ideas que nacen de la praxis, permitiendo que aflore la visión y la esperanza por la construcción de un mundo mejor.

TABLA DE CONTENIDO

<i>Introducción</i>	9
<i>1. inmanencia: la vida material como suelo de la libertad</i>	12
1.1 El giro ontológico de la conciencia al trabajo	12
1.2 Crítica a Feuerbach: la inversión materialista	15
1.3 Crítica a San Bruno: la autoconciencia como trascendencia laica	17
1.4 La praxis como inmanencia ontológica	20
<i>2. contingencia: la historia como apertura y transformación</i>	23
2.1 Crítica a “San Max”: el yo absoluto y la mistificación de la libertad.....	24
2.2 El problema de la propiedad de sí: el “único” y el vaciamiento del otro	26
2.3 La alienación como forma histórica contingente de la no-libertad	28
2.4 Historia sin finalidad: praxis como ruptura, no como destino	31
<i>3. antropología y libertad: condiciones materiales de la emancipación</i>	35
3.1 Antropología materialista: del individuo abstracto al individuo relacional	36
3.2 La crítica de la ideología como condición para la libertad.....	39
3.3 Superar la alienación: no liberar al trabajo, sino superarlo	41
3.4 Praxis colectiva y transformación de las condiciones: la apropiación como acto ontológico	45
<i>Conclusiones</i>	51
<i>Referencias</i>	54

Resumen

Título: La libertad, un problema entre lo inmanente y lo contingente. Antropología y ontología para la crítica en *La ideología alemana*.

Autor: Cristian Camilo Castro Rodríguez

Palabras claves: Libertad, ontología de la praxis, inmanencia, contingencia histórica, antropología materialista.

Descripción: La realización de esta investigación se justifica, en primer lugar, por la necesidad teórica de esclarecer el estatuto de la libertad en el pensamiento de Marx y Engels más allá de las lecturas tradicionalmente economicistas o meramente metodológicas. Si bien *La ideología alemana* es reconocida como el punto de ruptura con el idealismo de los jóvenes hegelianos, existe un vacío interpretativo respecto a cómo esta obra no solo niega la metafísica anterior, sino que funda una nueva ontología de la praxis. Resulta pertinente, por tanto, demostrar que la crítica a Feuerbach, Bauer y Stirner no es un simple ajuste de cuentas entre escuelas filosóficas del siglo XIX, sino la instauración de un nuevo terreno para pensar la libertad: ya no como un atributo de la conciencia (independencia interior), sino como una conquista histórica y material (control sobre las condiciones de existencia).

En segundo lugar, este trabajo es pertinente porque aborda y ofrece una vía de resolución a una de las tensiones más problemáticas del marxismo: la relación entre la determinación material (lo que hemos llamado inmanencia) y la posibilidad de la acción libre (la contingencia). Frente a las interpretaciones que acusan al materialismo histórico de determinismo o teleología (un destino necesario de la historia), esta investigación aporta valor al argumentar que la estructura ontológica propuesta por Marx y Engels es intrínsecamente abierta. Al reconstruir las categorías de “alienación” y “división del trabajo” como configuraciones históricas y no como destinos ontológicos, se justifica la relevancia de volver a estos textos para fundamentar una praxis de la emancipación que no dependa de

abstracciones jurídicas ni de ideales normativos (inevitablemente limitados por su forma), sino de la transformación efectiva de las potencias de la producción social.

Finalmente, la investigación contribuye a la discusión contemporánea sobre la antropología filosófica. Al confrontar la figura del “individuo abstracto” del liberalismo y del “Único” de Stirner con la concepción del “individuo total” de Marx, el proyecto ofrece herramientas conceptuales para criticar las nociones vigentes de libertad negativa (no interferencia). Justificar este paso del individuo aislado al individuo relacional es crucial para comprender por qué la libertad moderna exige necesariamente una mediación colectiva (“la comunidad de individuos libres”) y una transformación radical de la arquitectura material de la sociedad, aportando así claridad sobre la distinción entre la mera liberación del trabajo y su abolición positiva.

Abstract

Title: Freedom, a Problem between the Immanent and the Contingent: Anthropology and Ontology for Critique in *The German Ideology*.

Author: Cristian Camilo Castro Rodríguez

Keywords: Freedom, ontology of praxis, immanence, historical contingency, materialistic anthropology.

Description: The execution of this research is justified, first, by the theoretical necessity to clarify the status of freedom within the thought of Marx and Engels, moving beyond traditionally economic or merely methodological readings. Although *The German Ideology* is recognized as the breaking point with Young Hegelian idealism, there remains an interpretative vacuum regarding how this work not only negates previous metaphysics but also establishes a new ontology of praxis. Therefore, it is pertinent to demonstrate that the critique of Feuerbach, Bauer, and Stirner is not a simple "settling of accounts" between 19th-century philosophical schools, but rather the inauguration of a new terrain for conceiving freedom: no longer as an attribute of consciousness (inner independence), but as a historical and material conquest (control over the conditions of existence).

Secondly, this work is relevant because it addresses and offers a path toward resolving one of the most problematic tensions in Marxism: the relationship between material determination (what we have termed immanence) and the possibility of free action (contingency). In contrast to interpretations that accuse historical materialism of determinism or teleology (a necessary destiny of history), this research adds value by arguing that the ontological structure proposed by Marx and Engels is intrinsically open. By reconstructing the categories of "alienation" and "division of labor" as historical configurations rather than ontological destinies, it justifies the relevance of returning to these texts to ground a praxis of emancipation that does not depend on legal abstractions or normative ideals—inevitably limited by their form—but on the effective transformation of the powers of social production.

Finally, this research contributes to contemporary discussion on philosophical anthropology. By confronting the figure of the liberal "abstract individual" and Stirner's "Unique" (*the Ego*) with Marx's conception of the "total individual," the project offers conceptual tools to critique prevailing notions of negative liberty (non-interference). Justifying this transition from the isolated individual to the relational individual is crucial to understanding why modern freedom necessarily requires collective mediation ("the community of free individuals") and a radical transformation of society's material architecture, thus providing clarity on the distinction between the mere liberation of labor and its positive abolition.

INTRODUCCIÓN

El problema que anima esta investigación surge de una crisis decisiva en el pensamiento moderno, a saber ¿qué ocurre con la libertad cuando el desarrollo de la historia no libera, sino que somete a los individuos de cierta clase? En el agitado clima filosófico de la Alemania (Prusiana) de mediados del siglo XIX, los jóvenes hegelianos (radicalizada por figuras como Bruno Bauer y Max Stirner) intentaron responder a este vacío refugiándose en la conciencia. Su visión de la libertad hacía parte de un atributo del espíritu crítico, como una “propiedad de sí” capaz de sustraerse de sus determinaciones externas.

Se decía que dicha representación de la libertad partía del paradigma hegeliano en el que la emancipación se presentaba como un acto puramente interior del espíritu en el que bastaba con disipar los fantasmas dogmáticos de la mente para que fueran individuos libres. Sin embargo, esta investigación sostiene que dicha postura no era más que una ilusión especulativa, ante ello, Marx y Engels proponen un materialismo que asume la célebre frase: *no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*, esto implica que la libertad no pueda fundarse en una interioridad autosuficiente ni en una autonomía abstracta. El problema filosófico radica, pues, en determinar si es posible pensar una libertad que esté enmarcada en una transformación inmanente de las condiciones materiales que constituyen la vida. Se trata de resolver la tensión entre un ser humano que busca ser libre y, al mismo tiempo, está atado a la necesidad ineludible de producir su supervivencia.

Frente a este problema, la presente tesis defiende lo siguiente: la libertad en *La ideología alemana* no es una elección entre determinismo esencialista y azar nihilista, sino una síntesis dialéctica donde la antropología y la ontología permiten unificar lo inmanente y lo contingente en un marco de posibilidad histórica que emerge de la reorganización de la praxis material.

Así, la operación realizada por Marx y Engels no es una mera corrección metodológica, sino un giro ontológico radical, que redefine el ser social a partir de dos categorías fundamentales: la *inmanencia* y la *contingencia*. Por inmanencia entendemos el hecho de que el fundamento del ser no reside en el Espíritu, sino en la producción y reproducción de la vida concreta (el trabajo, la cooperación). Por contingencia, referimos el carácter histórico y no necesario de las formas sociales; es decir, que la alienación y la dominación no son destinos metafísicos, sino configuraciones transitorias susceptibles de transformación práctica. Por tanto, queremos defender que la libertad real parte de la capacidad colectiva de los individuos para reapropiarse de las potencias sociales que, bajo la división del trabajo, se han autonomizado frente a ellos como un “poder extraño”.

Metodológicamente, esta investigación no se limita a una exégesis lineal del texto, sino que opta por una reconstrucción conceptual crítica. El trabajo aísla y sistematiza las categorías ontológicas implícitas en la polémica contra los hegelianos para examinar su consistencia teórica. En lugar de asumir pasivamente las premisas de los autores, el análisis se centra en rastrear cómo operan las nociones de praxis, historia e individuo para fundamentar una nueva concepción de la libertad. Bajo este enfoque interpretativo, el trabajo se articula en tres momentos argumentativos que corresponden a los capítulos de la tesis.

En el capítulo 1.º se establece el fundamento del giro ontológico y se argumenta que la crítica a Ludwig Feuerbach y a Bruno Bauer no es una simple disputa entre escuelas, sino la afirmación de la inmanencia como suelo de la libertad. Se demuestra que, frente al materialismo contemplativo de Feuerbach que olvida la praxis y frente a la autoconciencia de Bauer que reduce la historia a un proceso espiritual, Marx y Engels sitúan el ser en la praxis. Se busca entonces analizar el giro ontológico en la crítica de Marx y Engels a Feuerbach y a los jóvenes hegelianos, mostrando la producción de la vida material (praxis) como fundamento inmanente del ser social.

En el capítulo 2, se aborda la dimensión histórica de la libertad a través de la crítica a Max Stirner (San Max). En oposición a la figura del “Único” y la “propiedad de sí”, que limitan la libertad a un discurso del yo frente al mundo, sostenemos que la alienación no es carácter esencial, sino una modalidad histórica de no-libertad derivada de la división del trabajo. Desde este punto, el capítulo aboga por una historia desprovista de *telos* (es decir, sin un guion finalista), para demostrar que la alienación es un hecho contingente y no

necesario. En ese orden de ideas, la praxis revolucionaria es posible no como cumplimiento de un destino, sino como ruptura instituyente.

Finalmente, en el capítulo 3 se operativiza la tesis en clave antropológica. Aquí se sostiene que la superación de la alienación exige el paso del individuo abstracto al individuo total. Se argumenta que la libertad no se logra liberando el trabajo (como proponían los socialistas verdaderos), sino mediante la abolición del trabajo en su forma coercitiva y la apropiación colectiva de las fuerzas productivas universales. El texto concluye mostrando que el comunismo, entendido no como ideal sino como “movimiento real”, es la mediación histórica para que lo fortuito se transforme en autodeterminación y la contingencia ciega devenga en control consciente de la existencia. Por lo cual se trata de determinar las condiciones materiales y antropológicas de posibilidad de la libertad, precisando el alcance del control consciente y colectivo de la producción y la superación de las formas alienadas del trabajo en la historia.

1. INMANENCIA: LA VIDA MATERIAL COMO SUELO DE LA LIBERTAD

El presente capítulo establece la inmanencia como el fundamento ontológico de la libertad. Se define la inmanencia como el terreno general para la vida concreta, esto es, las formas en que los individuos producen y reproducen su existencia (trabajo, cooperación, reproducción social) bajo condiciones históricas determinadas. Este enfoque asume la exigencia metodológica de “ascender de la tierra al cielo” (p.21), evitando reducir la inmanencia a un mero determinismo económico; por el contrario, se trata de comprender el ser social como praxis efectiva. En este marco, la libertad deja de concebirse como un atributo previo de la conciencia para presentarse como una posibilidad histórica que emerge en la configuración específica de dichas mediaciones.

La argumentación se articula en cuatro momentos. En primer lugar (1.1), se muestra el giro ontológico de *La ideología alemana* (del primado de la conciencia al de la vida material). Posteriormente (1.2 y 1.3), se delimitan por la vía crítica las insuficiencias del materialismo contemplativo (Feuerbach) y de la trascendencia laica de la autoconciencia (Bauer). Finalmente (1.4), se reconstruye la ontología de la praxis, demostrando que las *premisas reales* (los individuos, su acción y sus condiciones materiales) y la satisfacción de necesidades constituyen el suelo ineludible desde el cual la libertad puede devenir efectiva.

1.1 El giro ontológico de la conciencia al trabajo

Se define como giro ontológico al desplazamiento que *La ideología alemana* introduce en el fundamento del ser social en el que la primacía de la conciencia (propio del idealismo) se confronta contra la preponderancia de la vida material y la praxis productiva. No es solo un cambio de énfasis metodológico; es una redefinición del ser (del ser social), en el que los individuos se constituyen en el modo históricamente determinado de producir y reproducir

su vida. Marx y Engels establecen (2014) esta ruptura mediante una declaración programática que fija el nuevo suelo del análisis:

Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica (p. 16).

Desde ese punto de partida se comprende la famosa inversión de la obra, donde “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx & Engels, 2014, p. 21), pues la propia satisfacción de las necesidades más básicas constituye la “primera premisa de toda existencia humana” (p. 23).

Pero ¿por qué hablar de giro ontológico y no solo de giro metodológico-epistemológico?¹ Porque además de modificar el modo de investigar, el cambio altera el lugar del ser; el “ser” humano deja de entenderse como sustancia espiritual (o esencia genérica dada) y pasa a concebirse como proceso de producción de vida. Dicho de otro modo, el ser es praxis. De ahí la fórmula metodológica de partir del proceso real de vida y solo después exponer sus reflejos ideológicos (Marx & Engels, 2014, p. 21). La conciencia comparece como efecto (y, a su vez, como mediación) de prácticas materiales socialmente organizadas, en lugar de ser el fundamento del ser.

Este desplazamiento se explicita en dos niveles, que conviene distinguir para evitar simplificaciones:

(a) Nivel ontológico (del fundamento a la producción)

En el idealismo, el ser social se explica por una entidad de rango superior (Idea, Espíritu, Autoconciencia). En Marx y Engels, el fundamento es inmanente a la vida material y la forma del ser social se configura por la producción y reproducción bajo condiciones históricas concretas. De ahí que categorías como *trabajo, cooperación, técnica, lenguaje, división del*

¹ Con respecto a la tesis de la ruptura epistemológica (Louis Althusser) que ha dominado la crítica marxista. Santiago Castro-Gómez, por ejemplo, argumenta que *La ideología alemana*, si bien marca una ruptura definitiva con el humanismo antropológico de Feuerbach (el concepto de “ser genérico”), no representa una ruptura total y consciente con la filosofía. Según Castro-Gómez, Marx y Engels conservan un presupuesto filosófico fundamental: la teleología hegeliana de un proceso histórico con sentido, lo que convierte la obra, más que en una “ciencia positiva”, en una “filosofía de la historia”. Cfr. Castro-Gómez, S. *La rebelión antropológica. El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835-1846)* (Siglo XXI, 2022), pp. 417 513 y 555.

trabajo y formas de intercambio se vuelvan categorías ontológicas (no meramente “económicas”). Para entender esto mejor veamos la de *trabajo*, en particular, esta aparece como mediación entre naturaleza y sociedad, pero también (y sobre todo) como el operador constitutivo que hace posible que los individuos se autoproduzcan como seres sociales. Por eso, más adelante, cuando la división del trabajo enajena el poder social de la acción conjunta, ese poder “cobra una existencia propia e independiente frente a ellos” y deviene “poder material” (Marx & Engels, 2014, p. 65), esto genera que el ser social se les separe. La libertad, entonces, deja de jugarse en la interioridad consciente para situarse en la configuración de esas mediaciones.

(b) Nivel antropológico (del individuo abstracto al nudo de relaciones)

Frente a una antropología esencialista, Marx (2014) ya había formulado el principio relacional: “la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo aislado; en su realidad es el conjunto de las relaciones sociales” (p. 501). El individuo se comprende como un entramado de relaciones que toma forma en las prácticas concretas, más que como una entidad aislada con atributos dados de antemano. Esta tesis, que suele leerse como “antropológica”, es a la vez ontológica, debido a que redefine el ser del individuo como relación social efectiva, no como esencia previa.

Este trasfondo de este giro ya era visible en los *Manuscritos económico-filosóficos* (1980), donde la alienación se diagnosticaba como una pérdida de sí en el trabajo:

Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo (p. 109).

Y añade la figura decisiva: el producto “se enfrenta al trabajador como un ser ajeno” (Marx, 1980, p. 109). Estas fórmulas, con frecuencia leídas en clave “humanista”, anticipan el núcleo ontológico; si el trabajo se exterioriza, el ser social se separa de sus potencias; si se reapropia, el ser social reconquista su mundo. En ambos casos, la unidad ser/praxis organiza la lectura. Por eso, cuando *La ideología alemana* pasa del diagnóstico a la arquitectura de la sociedad, el foco se desplaza a la división del trabajo y a las formas de intercambio como matrices de esa separación o de su superación (Marx y Engels, 2014, pp. 65-66).

Ahora bien, ¿cómo redefine este giro ontológico la libertad? En el paradigma idealista, la libertad se presenta, en último término, como atributo de la conciencia. En Marx y Engels, en cambio, la libertad deviene como una posibilidad histórica que surge de la praxis colectiva; no antecede al individuo, sino que se configura en la reorganización material de las condiciones de existencia. Al respecto, Cohen (1986) ofrece un sustento teórico a esta postura al defender la “primacía de las fuerzas productivas”, argumentando que la naturaleza de las relaciones sociales (y, por ende, el margen de libertad real) se explica, en última instancia, por el nivel de desarrollo de la capacidad productiva humana (p. 148). De ahí que el diagnóstico contra los neohegelianos no apunte a disputar frases (como advierten los autores), más bien a transformar los tiempos, los medios y las instituciones que determinan las formas concretas de libertad. En su formulación temprana (la onceava tesis sobre Feuerbach), Marx (2003) lo sintetiza: “Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversos modos; de lo que se trata es de transformarlo” (p. 502). La tesis, tantas veces citada en clave política, adquiere aquí un sentido ontológico, a saber: el ser del mundo humano se define por aquello que la praxis transforma.

En síntesis, el giro ontológico tiene cuatro tesis encadenadas: (a) el ser social parte de premisas reales y no de dogmas; (b) la vida determina la conciencia; (c) la satisfacción de necesidades es la primera premisa histórica, y (d) la libertad es el resultado de la praxis colectiva que reorganiza estas mediaciones. El ser social no está detrás de la historia, es su producción cotidiana; por tanto, la libertad no habita en la trascendencia, sino en la inmanencia de las relaciones que hacen la vida.

En suma, el paso de la conciencia al trabajo no es una “aplicación” externa de ideas a hechos, por lo contrario, redefine lo que entendemos por *ser* y por *libertad*. El ser social no está detrás de la historia; es su producción cotidiana y la libertad no habita en la trascendencia de una interioridad autosuficiente, sino en la inmanencia de las relaciones que hacen la vida, cuando esas relaciones se transforman, entonces la libertad aparece.

1.2 Crítica a Feuerbach: la inversión materialista

El primer blanco del giro ontológico es Ludwig Feuerbach. Aunque Marx y Engels reconocen que la ruptura con el idealismo especulativo de Hegel fue decisiva, esta quedó a medio camino, despojó a la teología de su trascendencia sin abandonar la contemplación como

modo de comprender el mundo. El resultado es un materialismo aún abstracto, pues afirma objetos sensibles, pero no la actividad práctica por la cual los individuos producen su mundo. Por eso, Marx resumirá el núcleo del desacuerdo en una fórmula conocida:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que solo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* (*Objekt*) o de la *contemplación* (*Anschauung*), no como *actividad humana sensorial, como práctica*; no de un modo subjetivo (2014, p. 499).

De ahí que el punto sea ante todo ontológico. Al respecto, Sánchez Vázquez (2003) argumenta que la praxis adquiere en Marx una primacía no solo antropológica, sino fundamentalmente ontológica, puesto que “el problema de las relaciones entre hombre y naturaleza, o entre el pensamiento y el ser, no puede resolverse al margen de la práctica” (p. 57). Si el ser social se constituye en la praxis, un materialismo que excluye la actividad termina reproduciendo, por otra vía, la separación idealista entre conciencia y mundo. De ahí el doble movimiento de la crítica: por un lado, Marx objeta que la sustitución de Dios por “el Hombre” mantiene un fundamento ahistórico (Tesis² VI), pues la “esencia humana” no es una sustancia previa al individuo, sino el conjunto de sus relaciones sociales (p.501); por otro, *La ideología alemana* (2014) reubica el fundamento en las premisas reales, esto es: “los hombres reales, su acción y sus condiciones materiales de vida” y fija el método de “ascender de la tierra al cielo” (p. 16).

Las consecuencias son inmediatas. Primero, una antropología relacional: no hay “Hombre” genérico; hay individuos históricamente situados cuyas mediaciones (trabajo, lenguaje, división del trabajo e instituciones) configuran su modo de ser. Segundo, la libertad deja de ser un presupuesto del individuo para pensarse como posibilidad histórica que emerge cuando se reorganizan las condiciones materiales de existencia; por eso el texto insiste en que no se trata de “luchar contra *frases*” (p. 15), más bien de transformar tiempo, medios, cooperación e instituciones.

² Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron redactadas por Marx en Bruselas en la primavera de 1845. Friedrich Engels las publicó por primera vez, retocadas, en 1888 como apéndice a su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Aquí se sigue la versión original de Marx.

Según las siguientes fuentes: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/theses/>, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/ch01.htm>

En este marco, la llamada inversión materialista no consiste en sustituir un fundamento trascendente por otro (Dios = Hombre). Consiste en disolver la exigencia de fundamento trascendente; esto es, la base del ser social es inmanente, reside en la producción y reproducción de la vida. Así lo sintetiza *La ideología alemana* cuando, tras afirmar que la satisfacción de necesidades es la “primera premisa de toda existencia humana” (p. 23), muestra que el trabajo y la cooperación cumplen una función constitutiva del ser social. De ahí que, a diferencia de Feuerbach que contempla la realidad y postula un “Hombre” genérico, Marx y Engels reconstruyan las mediaciones que la producen, como lo son las formas de intercambio, régimen de propiedad, división del trabajo y la autonomización del poder social como “poder material” (p. 65). La crítica de la ideología ya no es una disputa de ideas, sino un desmontaje de las condiciones que naturalizan lo histórico.

1.3 Crítica a San Bruno: la autoconciencia como trascendencia laica

La segunda estación de crítica al idealismo en *La ideología alemana* va a Bruno Bauer (“San Bruno”), cuya propuesta sitúa en la autoconciencia crítica el principio último de verdad, libertad y emancipación. Tras la disolución del sistema hegeliano, Bauer radicaliza un motivo ya presente en el idealismo, a saber, funda la convicción de que la transformación del mundo se sigue de una transformación de la conciencia. Marx y Engels (2014) ven aquí la persistencia de una estructura teológica secularizada, desaparece el Dios trascendente, pero se mantiene una instancia superior a la vida social (el Yo crítico) que pretende fundar la historia desde arriba. Para introducir el alcance de esa pretensión, acerca de la soberanía de la crítica como poder creador, condensan el programa de San Bruno en el siguiente pasaje:

«Ella» (es decir, la supuesta filosofía feuerbachiana) «no puede saber que la crítica y los críticos, desde que existen» (!), «han dirigido y hecho la historia y que hasta sus adversarios y todos los movimientos y reacciones del presente son criaturas suyas, que son ellos y solamente ellos quienes tienen *el poder en sus manos*, por tener *la fuerza en su conciencia* y por extraer el poder *de sí mismos*, de sus hechos, *de la crítica*, de sus adversarios, de sus criaturas; que solo con el acto de la crítica adquiere su libertad el hombre, y con él los hombres, con lo cual *se crea*» (!) «el hombre y, por tanto, los hombres» (p. 86).

El pasaje anterior deja claro que la crítica (en cuanto ejercicio de la autoconciencia) se ubica por encima de la vida social y se atribuye un poder constitutivo sobre la historia³. Al respecto, Sánchez Vázquez (2003) señala que esta operación de Bauer convierte la historia real en un proceso “etélico” o espiritual, donde la “Masa” (el elemento material, pasivo) solo sirve de materia inerte para que el “Espíritu” (la Crítica) realice sus experimentos (p. 162).

Ahora bien, el punto de fricción no es menor. Para Bauer, la libertad se define como independencia de toda determinación: la conciencia que se desprende de vínculos, intereses, instituciones y “prejuicios” se vuelve, por ese mismo acto, libre. De ahí su énfasis en la crítica como actividad soberana de un individuo que, por la vía de la negación, desactiva todo poder ajeno. Para Marx y Engels, en cambio, este movimiento reactiva la trascendencia, debido a que sustituye la Idea o el Espíritu por un centro subjetivo que se abstrae del mundo, lo juzga y se coloca, por principio, fuera de sus condicionamientos. La “libertad” resultante es un predicado de la conciencia y no una capacidad efectiva situada en relaciones materiales.

El hilo que organiza la réplica es de nuevo el de la inmanencia. Si el ser social se produce en la praxis, entonces una autoconciencia que no media con las condiciones materiales ni con las instituciones de la vida común no puede fundar libertad alguna. La manifestación de la libertad se evidencia en la reorganización de tiempos, medios e instituciones, no en la pureza crítica. Por eso insisten (en tono irónico) en que “no se trata de “luchar contra frases” (p. 15); lo que exige es intervenir en la forma de intercambio, la división del trabajo y el modo en que el poder social se autonomiza como poder material.

Desde aquí se entienden tres objeciones de fondo:

- A. Ontológica. La estrategia de Bauer escinde conciencia y mundo. La eleva a tribunal absoluto y, con ello, desconoce que el individuo es un nudo de relaciones (trabajo, lenguaje, instituciones) y que su libertad depende de cómo esas mediaciones están organizadas. Como advierte Sánchez Vázquez (2003), para Bauer la autoconciencia es el único sujeto activo, mientras que la realidad objetiva se reduce a una “apariencia” o “categoría” que la crítica debe disolver; así, la praxis real se esfuma

³ En las páginas contiguas, Marx y Engels (2014) ironizan con la “mitología” de los conceptos sustantivos y colocan a la autoconciencia como “Zeus, pastor de las nubes”, presentando además la crítica como “lo único creador y productivo, un constante luchar y vencer, un continuo destruir y crear”, lo que subraya su carácter trascendente respecto de la vida social (p. 85).

ante la “praxis teórica” del crítico (p. 160). La autoconciencia “libre” que no altera esas mediaciones permanece dependiente de ellas, aunque se proclame soberana.

- B. Histórica. Al absolutizar el Yo, Bauer “des-historiza” la libertad, la vuelve disponible “aquí y ahora” por una decisión de conciencia, como si el tiempo social, la propiedad, el acceso a medios o las coordenadas institucionales fueran accesorios. Marx y Engels (2014) invierten el orden, esto genera que la libertad sea resultado de configuraciones históricas específicas y su variación este sujetas a ellas (p. 16). Reducir la dominación a un “error” de conciencia es mistificar su origen social.
- C. Política. La desconfianza de Bauer hacia toda mediación colectiva (partidos, sindicatos, organización) se traduce en una práctica individualizada de la crítica. Esta actitud refleja lo que Sánchez Vázquez (2003) identifica como la contraposición elitista entre el “Espíritu” (la crítica selecta) y la “Masa” (el pueblo, el interés material), donde la masa es vista como el enemigo del espíritu (p. 162). El efecto no es un ensanchamiento de potencia, sino una impotencia organizada, sin instituciones que coordinen el hacer común, no hay transformación de la jornada, de la propiedad, del ingreso o de la provisión social. El Yo crítico puede denunciar, pero no redistribuye tiempo ni medios.

En este sentido, la figura del “santo laico” condensa el blanco de la sátira, la idea de una conciencia que se salva separándose del mundo. La réplica materialista no niega el valor de la crítica intelectual, sino que basta. El criterio de libertad se desplaza del terreno de la autodeclaración al de la capacidad efectiva de obrar: ¿qué cambios en la organización del trabajo, del tiempo social y de las instituciones vuelven practicable lo que se proclama? La respuesta en *La ideología alemana* es consistente con su método: “ascender de la tierra al cielo” significa también probar la libertad en la reapropiación de potencias sociales que se habían autonomizado como poder extraño (p. 21).

A partir de esta crítica, la tesis de la inmanencia adquiere un relieve nuevo, no niega la dimensión reflexiva de la libertad, aunque la subordina a las condiciones materiales que la hacen existir. En consecuencia, la autoconciencia deja de ser un fundamento externo y se revela como el momento intelectual de la praxis; es decir, como la herramienta la cual los individuos comprenden y organizan su propia actividad productiva.

La libertad, por tanto, no se define por la independencia respecto de toda determinación; se mide por el grado en que los individuos asociados logran apropiarse de sus propias fuerzas sociales. Esto implica que la comunidad ya no se somete a las dinámicas ciegas de la producción (como el mercado o el Estado), sino que planifica y dirige conscientemente las condiciones que estructuran su vida (p.65).

En suma, la crítica a Bauer consolida el eje del capítulo: la inmanencia no impide la transformación, la hace posible. Al devolver la libertad a las mediaciones sociales que la constituyen, Marx y Engels reemplazan el ideal de una conciencia que se basta a sí misma por la práctica de una comunidad que reordena su mundo.

1.4 La praxis como inmanencia ontológica

Las explicaciones en torno al nivel ontológico que se han ofrecido explican en gran parte su correspondencia con la inmanencia. Ahora bien, llamo *inmanencia ontológica* al hecho de que el modo de ser del ser social no se funda fuera de la historia, en una esencia previa o en una instancia trascendente, sino en las prácticas mediante las cuales los individuos producen y reproducen su vida. Esta tesis no añade una capa “económica” a la filosofía, por el contrario, define el lugar del ser en medio de la alienación en el campo socioeconómico, entendiendo el ser como praxis.

En este sentido, En este sentido, Eusebi Colomer (1990) advierte que para Marx la crítica del cielo (religión) y de la tierra política (Estado) remite necesariamente a la crítica de la tierra profana (economía), pues es en la escisión de la actividad material donde radica la raíz de las alienaciones ideológicas y políticas. Esto significa que la fragmentación de la realidad no es un error intelectual corregible en la conciencia, sino el resultado de un desgarramiento en la base misma de la producción de la vida; es decir, si la actividad práctica está dividida (entre quienes piensan y quienes ejecutan, o entre el productor y su producto), las representaciones sobre el mundo estarán inevitablemente fracturadas.

A la inversa, cuando esas mediaciones se reorganizan bajo mando común, el poder de todos deja de operar como poder ajeno. La libertad, entonces, deja de pensarse como un atributo interior de la conciencia (algo que el individuo posee) y pasa a entenderse como resultado de una cierta institución de esas mediaciones.

Con este marco, la inmanencia no clausura la filosofía en lo dado; abre el análisis del ser a su modo de producción. La cuestión ontológica abandona la pregunta por “qué es” el hombre en abstracto, para interrogar cómo llega a ser lo que es en momentos históricos concretos.

La “esencia humana” misma (como recordamos en 1.2) se vuelve relacional: no es una sustancia inherente al individuo aislado, sino el conjunto de sus relaciones sociales (Marx, 2003). El individuo no antecede al mundo social como una mónada autosuficiente: se constituye en relaciones de trabajo y de cooperación, en tramas de lenguaje y de aprendizaje, en instituciones que distribuyen tiempo, medios y funciones, en una división del trabajo que puede ensanchar o estrechar sus capacidades. Por eso, trasladar la ontología al terreno de la praxis no equivale a “reducir” lo humano a lo económico; equivale a situar la pregunta por el ser en el suelo constitutivo donde se decide la organización material de la vida.

El desplazamiento permite confrontar dos reduccionismos habituales en la comprensión de la praxis, a saber, el esencialismo y el determinismo. En primer lugar, las producidas por una clase de esencialismo, ya que el ser social se genera en mediaciones históricas, no hay una “naturaleza humana” fija a la que el mundo deba adaptarse; hay modos de organización que forman; amplían o limitan capacidades. En segundo lugar, las producidas por una especie de determinismo, que considera la vida como aspecto que determina mecánicamente la conciencia, se rechaza la idea de que el desarrollo técnico produzca “automáticamente” libertad. Esto Significa, que la libertad no brota de la nada, sino que emerge como resultado necesario de prácticas e instituciones específicas que reordenan el tiempo, los medios y la cooperación bajo una lógica distinta a la ciega necesidad. Por eso Marx y Engels (2014) no formulan un *telos*; proponen un criterio inmanente, es decir, someter de nuevo a su mando esos poderes materiales que se habían alzado contra sus productores y hacerlo en comunidad, pues “solamente dentro de la comunidad (...) es posible la libertad personal” (pp. 65-66).

Aquí no hay mandato moral de fraternidad; la comunidad nombra la mediación ontológica que convierte potencias dispersas en capacidad efectiva de obrar. La consecuencia es clara, la libertad no es independencia subjetiva frente a toda determinación ideal que, como vimos en el 1.3 termina en una trascendencia laica de la autoconciencia, sino grado de control sobre las mediaciones que organizan la existencia. La autodeclaración de libertad resulta

vacía si mi tiempo está plegado a la coacción del mercado, si el acceso a los medios de vida depende de propiedad ajena o si la coordinación de la cooperación se decide fuera de mi alcance; en tal caso, la consciencia de ser libre no altera la realidad de la dependencia.

Por el contrario, allí donde se liberan tramos de tiempo del imperativo de la ganancia, donde se permite la coordinación de producir y del cuidar, donde el poder social de la cooperación se articula como poder común bajo reglas públicas, la libertad deja de ser una palabra y se vuelve práctica (2014, p.61). La inmanencia, en este sentido, no limita la transformación, la hace posible, porque obliga a preguntarse por las condiciones reales que vuelven practicables nuestras capacidades.

Así, el mismo proceso que objetiva capacidades y crea mundo puede (cuando se ordena por poderes extraños) volverse contra sus productores. Por eso la inmanencia ontológica exige una pregunta adicional: ¿qué arreglos de las mediaciones amplían la potencia de obrar y cuáles la enajenan? No hay una respuesta general válida para toda época; pues el método de la praxis exige ascender de las configuraciones históricas concretas.

Finalmente, el lugar de la crítica en la obra intenta, de manera transversal, deshacer la inversión por la que lo producido aparece como dado y lo contingente como necesario. Cuando la forma de intercambio se naturaliza, cuando la división del trabajo se presenta como destino y la estatalidad separada como única comunidad posible, el poder social de la cooperación se oculta bajo sus propias objetivaciones. La crítica es condición de la reapropiación, ya que vuelve visible el carácter producido de esas mediaciones y con ello abre el espacio para reorganizarlas. Pero esa apertura no es todavía libertad; la libertad empieza cuando la reapropiación se instituye de tal modo que el “poder extraño” deja de operar como poder ajeno. En términos del propio texto, se trata de “someter de nuevo a su mando esos poderes materiales” y de hacerlo suprimiendo la forma de la división del trabajo que fija a los individuos en “círculos exclusivos” (Marx & Engels, 2014, p. 65).

2. CONTINGENCIA: LA HISTORIA COMO APERTURA Y TRANSFORMACIÓN

En el capítulo anterior defendimos que la inmanencia remite a la base material de la existencia: las formas concretas en que se produce y reproduce la vida social. Esas bases, sin embargo, no son fijas: poseen un carácter histórico que las transforma continuamente y que impide pensarlas como necesarias o eternas.

En *La ideología alemana*, aunque la contingencia no se formule como categoría técnica, puede reconstruirse como hilo central de la crítica al idealismo, donde este concibe el orden social como reflejo de principios inmutables, el enfoque materialista insiste en su historicidad y mutabilidad. De acuerdo con Marx y Engels (2014): “las condiciones bajo las cuales los individuos producen y se relacionan (...) están determinadas, en primer lugar, por el carácter de sus medios de producción” (p. 33). Llamaremos contingencia a este rasgo por el cual las formas sociales, siendo reales y eficaces, no son necesarias ontológicamente, surgen de procesos históricos y, por tanto, pueden ser transformadas por la praxis.

Bajo esta perspectiva, la historia no es un trayecto predeterminado, sino un campo abierto a la disputa y la transformación. Al respecto, Sánchez Vázquez (2003) aclara que la racionalidad de la historia no es teleológica; es decir, no existe un fin preestablecido que jale los acontecimientos hacia un desenlace fatal. Por el contrario, la historia es un proceso abierto donde “los hombres hacen su propia historia”, aunque sobre la base de condiciones objetivas heredadas que fijan el marco de lo posible, mas no el de lo necesario (p. 414).

Complementando esta visión, Kosik (1967) argumenta que la realidad social suele presentarse bajo la forma de una “pseudoconcreción”: un mundo de hechos aparentemente naturales e independientes de la actividad humana que ocultan su origen histórico. Para Kosik, la crítica materialista debe destruir esta apariencia fetichizada para demostrar que lo que se nos presenta como una necesidad inmutable (el mercado, el capital) es, en realidad,

un producto de la praxis social y, por tanto, una realidad contingente susceptible de transformación revolucionaria (pp. 25-30). En consecuencia, la libertad, lejos de realizarse en abstracto, se juega en las condiciones materiales que la posibilitan o la limitan.

2.1 Crítica a “San Max”: el yo absoluto y la mistificación de la libertad

La tercera parte de *la ideología alemana* despliega la crítica más extensa y sistemática a la deriva subjetivista del idealismo en la figura de Max Stirner. El blanco no es accidental: tras la disolución del sistema hegeliano, Stirner radicaliza el giro hacia el sujeto con su noción del “Único”⁴, un yo sin esencia ni deber, cuya norma de acción es la “propiedad de sí” y cuya consigna es no reconocer nada por encima de sí mismo. En consecuencia, la libertad se define como desapego absoluto frente a toda determinación social, moral o política; instituciones como el Estado, el derecho, la “humanidad”, la moral o incluso la “sociedad” quedan convertidos en meros “fantasmas” sostenidos por la creencia (pp. 135-136). Esto encaja con el diagnóstico previo de Marx sobre los enunciados de la libertad en la modernidad liberal:

Los derechos del hombre no son, pues, otra cosa que los derechos del hombre de la sociedad civil, es decir, del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad (...) El derecho del hombre a la libertad se basa no en la unión del hombre con el hombre, sino en la separación del hombre respecto del hombre. (Marx, 2009, p. XXXIII, 148).

En *Sobre la cuestión judía* y *La ideología alemana* se evidencia que la operación ideológica no es solo una metamorfosis de conceptos, sino la sustitución de la abstracción teológica (Dios, Espíritu) por una abstracción antropológica vacía, a saber, el Yo egoísta. Stirner cree superar la religión, pero simplemente sacraliza al individuo aislado, convirtiendo su capricho en la nueva ley divina. Desde un punto de vista ontológico, al absolutizar el sujeto, Stirner desarraiga al individuo de la trama material de su existencia⁵. Como señala Sánchez Vázquez

⁴ Max Stirner expone su concepto del “Único” en *El único y su propiedad* (1844), obra en la que rechaza toda instancia superior al individuo concreto.

⁵ Cabe realizar aquí una precisión ontológica, a lo largo de *La ideología alemana*, Marx y Engels evitan deliberadamente erigir la categoría de “sujeto” como motor de la historia, debido a la carga idealista que este término arrastraba en la filosofía moderna (entendiendo al sujeto como una conciencia preexistente o autónoma). Como se argumenta en el cuerpo del texto, absolutizar al «sujeto» implica desarraigar al ser humano de su trama material. Por ello, los autores sustituyen esta abstracción por el concepto de “individuos” reales y activos. Este desplazamiento no es meramente terminológico, sino que funda el materialismo histórico, la premisa de la historia no es el Espíritu (sujeto), sino la existencia física y social de los individuos vivientes.

(2003), Stirner rechaza el “hombre” de Feuerbach por considerarlo una nueva abstracción teológica, pero al afirmar frente a él al “Único” (al individuo absoluto independiente), recae en una metafísica que ignora que la verdadera realidad del individuo está en sus relaciones sociales (p. 118). El “Único” aparece, así, como un punto vacío que se proclama libre a condición de sustraerse a toda mediación (trabajo, lenguaje, instituciones, técnica, división del trabajo). Sin embargo, desde una ontología de la inmanencia, esto constituye una abstracción ideológica ya que el individuo real es relación social y su vida se produce en condiciones históricas concretas (p. 389). Si el ser humano se constituye en el hacer (producción y reproducción de la vida), entonces una libertad definida como pura desvinculación no pasa de gesto retórico, declara libre al yo allí donde nada cambia en el mundo que lo determina.

El segundo eje es histórico. Al absolutizar el yo, Stirner des-historiza lo humano; lo vuelve atributo invariable del individuo, algo disponible aquí y ahora si se dejan atrás los “fantasmas”. Para Marx y Engels (2014), en cambio, la libertad puede entenderse como el resultado (nunca presupuesto) de configuraciones históricas específicas, estas dependen del desarrollo de las fuerzas productivas, de la organización del trabajo, de las luchas y de las instituciones que habilitan o bloquean la acción colectiva (p.65). En este sentido, desde la contingencia histórica, lo decisivo no es “sentirse” libre, sino transformar las condiciones que hacen posible la libertad. Al reducir la dominación a un error de conciencia, el “Único” mistifica su origen material. Esta lectura resuena con la crítica de Kosik (1967) a la “pseudoconcreción”, es decir, tratar los productos de la praxis social como si fueran entes autónomos o meros fantasmas mentales, olvidando que su consistencia proviene de relaciones prácticas reales (pp. 25-30). En palabras de la crítica, “los pensamientos objetivados, corporeizados (los fantasmas) han dominado y dominan el mundo” lo que permite convertir “la historia en una historia de fantasmas” (Marx y Engels, 2014, p. 135).

De ahí emerge la mistificación de la libertad. En Striner esta queda reducida a negatividad subjetiva (no obedecer, no reconocer, no creer), como si bastara romper toda pertinencia para emanciparse. No obstante, la crítica no se limita a señalar la falsedad de esta idea, sino su impotencia práctica. El problema no es la aspiración de propiedad de sí (que

Paradójicamente, corrientes marxistas posteriores reintroducirían el término “sujeto revolucionario”, a menudo descuidando esta ruptura ontológica original.

Marx comparte en el fondo), sino la ilusión de creer que uno puede apropiarse de su vida retirándose del mundo, en lugar de apropiarse de las condiciones materiales que sustentan ese mundo (2014, p. 16). Mientras no se transformen los medios y las relaciones de producción, el individuo permanece sujeto a ellas, aunque se proclame único y propietario de sí.

En este punto, la crítica introduce un pasaje decisivo contra el individualismo abstracto: “Los individuos siempre y en todas las circunstancias “han partido de sí mismos”, pero (...) tenían que entrar en relaciones (...); era cabalmente el comportamiento mutuo (...) lo que creaba y volvía a crear diariamente de nuevo las relaciones existentes” (Marx & Engels, 2014, p. 389). Este pasaje revela que la sociedad no es un ente ajeno que aplasta al individuo, sino el resultado acumulado de cómo los individuos han interactuado históricamente (“partiendo de sí mismos”). La falta de libertad no surge porque el individuo interactúe, es porque lo hace de manera no planificada, generando fuerzas sociales que se vuelven contra él. La libertad real, por tanto, exige pasar de esa interacción ciega a una asociación consciente.

La crítica a San Max aporta a la tesis de este trabajo, a saber, la libertad no como esencia del yo, sino un efecto histórico del ensamble entre lo inmanente (vida, trabajo, reproducción social) y lo contingente (formaciones históricas cambiantes). El yo absoluto niega la inmanencia, es decir, huye de las mediaciones materiales y desconoce la contingencia, en tanto que omite que la libertad depende de condiciones transformables. De ahí su mistificación, esa libertad proclamada, que no modifica el mundo, termina por no llegar a ser.

2.2 El problema de la propiedad de sí: el “único” y el vaciamiento del otro

Ahora bien, en la arquitectura argumentativa de *La ideología alemana*, la crítica a San Max no se limita a desmontar la noción de un yo absoluto, apunta, de manera transversal, al modo en que tal “yo” funda la libertad en la propiedad de sí. Para Stirner, la emancipación consiste en reconducir toda relación al eje de “lo propio”, es decir, lo que el único puede hacer suyo. La libertad se enuncia así en clave posesiva, donde ser libre equivale a ser propietario de sí y de lo que se logra apropiarse mediante la voluntad. La crítica muestra que esta traslación del campo político y social al léxico de la propiedad no es neutra, está subordinada la libertad al

patrón jurídico-mercantil de la apropiación y, por esa vía, reabsorbe la emancipación en el horizonte de la dominación vigente (2014, pp. 331-336).

El punto de fricción puede formularse así: si todo vínculo queda mediado por la lógica de lo “mío”, entonces el otro comparece, por definición, como límite o instrumento. La asociación, en el mejor de los casos, se reduce a un cálculo efímero (“unión de egoístas”), no a una mediación instituyente capaz de crear capacidad efectiva. Lo que aquí está en juego es lo que Marx y Engels denominan la “regulación de la producción general” y la “apropiación de una totalidad de fuerzas productivas”; es decir, la capacidad de generar tiempo social disponible, infraestructuras comunes y una organización consciente del trabajo que supere la división espontánea (pp. 27-59). Bajo este criterio, la libertad es sobre todo una propiedad negativa⁶, es decir, no depender de otros, antes que una potencia positiva, esto es, la capacidad de hacer en común.

La crítica de los autores muestra que esta “propiedad de sí” opera mediante una doble abstracción⁷: primero, abstrae al individuo de la inmanencia social de su vida (trabajo, lenguaje, técnica, reproducción material), como si la capacidad de apropiarse no fuese ya resultado de una red de mediaciones históricas. Al respecto, Cohen (1986) argumenta que la capacidad de acción del individuo no es una propiedad innata de su voluntad, es uno de sus poderes efectivos, los cuales están determinados por su posición en la estructura económica y el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas (p. 233). Y segundo, abstrae la libertad de la contingencia histórica que la hace posible o imposible, al definirla como pura decisión del yo, disolviendo el problema de las condiciones materiales (propiedad de los medios de vida, división del trabajo, acceso a recursos). Desde la perspectiva materialista reconstruida en este proyecto, esto tiene consecuencias precisas:

⁶ Un diagnóstico muy similar ya está presente en *La cuestión judía*, donde Marx analiza los derechos del hombre como derechos del individuo separado, replegado sobre sí mismo. Véase Marx, K. (2009). *La cuestión judía* (p. 148).

⁷ Sobre propiedad de sí. Marx y Engels muestran que Stirner naturaliza la propiedad al identificarla con la personalidad mediante un juego filológico (*Mein/Meinung*; *Eigentum/Eigenheit*), paralelo al de Destutt de Tracy (*propriété/proprie*), quien equipara propiedad, individualidad y personalidad y sostiene que en el *moi* va implícito el *mien*; de ahí que presentar la crítica de la propiedad parezca cuestionar la existencia misma del individuo. Véase *La ideología alemana*, Akal, 2014, pp. 195–196.

- A. Ontológicamente, el individuo no es una mónada que luego se relaciona, sino un conjunto de relaciones sociales, por tanto, una libertad no relacional es autocontradictoria.
- B. Históricamente, no hay libertad “en general”, hay grados y formas de libertad según como se organizan la producción, la reproducción social y la coordinación política; sin transformación de estas tramas, la “propiedad de sí” es retórica.
- C. Políticamente, desplazar el eje de la emancipación desde la apropiación social (ensanchamiento de potencias comunes) hacia la propiedad individual (protección de lo mío) desarma la única vía capaz de crear capacidad efectiva entendiéndose esta como mediación institucional y la praxis colectiva.

Por eso, cuando Stirner traduce toda emancipación al lenguaje de lo “propio”, invierte el problema, porque, en vez de preguntar qué condiciones ensanchan la potencia de obrar, interroga únicamente por las interferencias que restringen la esfera de dominio privado. La primera pregunta abre el campo de la institución revolucionaria (gestión común de las fuerzas productivas); la segunda conduce a prácticas de sustracción (salida, desafección, desobediencia) que, aunque puedan tener un valor negativo, no alteran la estructura del mundo compartido. La libertad en la propiedad no realiza un cambio, por el contrario, legitima la forma jurídica que el presente ya privilegia. Así, lejos de desbordar el orden existente, el único lo refuerza en su gramática.

2.3 La alienación como forma histórica contingente de la no-libertad

Si en los apartados anteriores mostramos que la libertad queda mistificada cuando se la reduce a la autodeclaración del “yo” y en la “propiedad de sí”, ahora examinamos su reverso objetivo, a saber, las relaciones sociales que producen la falta de libertad bajo las formas históricas concretas. Llamamos *alienación* a esa configuración histórica que despoja a los individuos de su potencia de obrar; no remite a una desdicha metafísica ni a un estado psicológico, sino al efecto de relaciones específicas de producción de la vida. De ahí su contingencia, ya que adopta formas distintas según el modo de producción y el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, por lo que también es transformable (2014, pp. 30-32). En este punto es crucial la precisión de Bermudo (1975), según el cual el paso a la concepción materialista implica “superar el marco de la teoría de la alienación”. Marx no se limita a

invertir la alienación hegeliana, sino que rompe con el discurso especulativo que la ata a una “esencia perdida”. Al demostrar que la alienación no es un destino ontológico, sino un producto histórico, se abre la posibilidad real de su superación práctica mediante la revolución (pp. 503). Esta visión es coherente si tenemos en cuenta el método en la obra, “ascender de la tierra al cielo”, partiendo del proceso real de vida y no de abstracciones.

En 1844, Marx había esbozado cuatro vías por las que la actividad se vuelve ajena al productor (respecto al producto, a la actividad misma, al “ser genérico” y en la relación con los otros)⁸; lo que en 1844 se describe como extrañamiento, en 1845 adquiere su fundamento estructural con la división del trabajo. En *La ideología alemana* (2014) se explica que la división del trabajo tiene una consecuencia fundamental, a saber, transforma el poder social nacido de la cooperación en un poder ajeno e independiente que se desarrolla al margen de los individuos y condiciona su voluntad. De forma correlativa, las fuerzas productivas también se manifiestan como un mundo propio, independiente y separado de los individuos (p. 58). Los autores lo presentan de la siguiente manera cuando explican por qué la división del trabajo conlleva la contradicción del poder extraño:

Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos, es uno de los momentos fundamentales que se destacan en todo el desarrollo histórico anterior (...) (p. 27).

Ahí se perfila la forma histórica de la no-libertad. Ya que, entiende que la separación entre los productores y sus potencias objetivas (producto, actividad, mundo común) se institucionalicen en formas sociales como la propiedad privada, la división del trabajo y la ideología. Por eso, ya en el primer ejemplo que brinda la división del trabajo, “los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga”, en lugar de dominarlos; y el “interés común” se separa como Estado sobre la base real de vínculos y clases condicionadas por esa división.

En conclusión, la alienación constituye una forma histórica de no-libertad, esta emerge cuando la organización social separa a los individuos de su producto, de su actividad,

⁸ Marx, K. (1844). *Manuscritos económico-filosóficos*. [Alianza editorial, traducción: Francisco Rubio Llorente]. Síntesis de las cuatro dimensiones de alienación (del producto, de la actividad, del ser genérico y de los otros), citada aquí como puente conceptual con el análisis de 1845–1846 en *La ideología alemana* (Akal, 2014).

de sus capacidades y de los otros; se perpetúa cuando esa separación se naturaliza en la conciencia. No hay salida en el yo absoluto ni en la propiedad de sí. La libertad aparece cuando la praxis colectiva convierte el “poder extraño” en poder común, reorganizando las condiciones materiales de existencia. En esa imbricación entre lo inmanente (la vida concreta) y lo contingente (las formas históricas cambiantes) se juega la emancipación, no es un presupuesto del sujeto, sino el resultado de una transformación histórica de los individuos.

2.4 Historia sin finalidad: praxis como ruptura, no como destino

Hasta aquí se fijó un punto, a saber, la no-libertad no proviene de un “defecto” del individuo, sino de formas históricas que separan a los individuos de sus potencias (producto, actividad, mundo común) y convierten el poder social de la cooperación en poder material ajeno. De ahí que, al ser la alienación contingente, la praxis no se concibe como una marcha necesaria hacia un fin preinscrito, sino como una intervención situada capaz de interrumpir una forma de vida para organizar otra. Como sugiere Bloch (1959), la historia no es un libro cerrado, sino un proceso abierto hacia el todavía-no, donde la libertad no está garantizada como destino, pero sí inscrita como posibilidad real en las contradicciones del presente.

No obstante, es importante resaltar que entorno a la cuestión del *telos* histórico en Marx, el debate contemporáneo ofrece tres líneas críticas que permiten tener un panorama general de la discusión. Por un lado, la reconstrucción analítica de Cohen (1986) presenta una direccionalidad estructural en el que la tendencia al desarrollo de las fuerzas productivas y el remplazo de relaciones que las “encadenan” introducen un vector histórico reconocible, sin postular un fin providencial. Por otro, Althusser (2002), que rompe con cualquier finalidad inscrita en la historia, presenta su materialismo del encuentro, resalta la contingencia y la sobre determinación de las formaciones sociales, desplazando toda lectura continuista o progresiva del devenir. Finalmente, Rohbeck (2014) reconstruye a Marx como historia sin *telos*, parte de la distancia de la teología hegeliana (un rechazo del progreso lineal) siendo crítico con la supuesta correspondencia automática entre avance técnico y progreso moral-político; el porvenir depende de la acción que reordena contradicciones, no de un guion ya escrito. Así, más que un “destino” necesario o un “azar” absoluto, el problema exige pensar la praxis como capacidad de interrupción y organización.

Ahora bien, *La ideología alemana* fija un método que dificulta la lectura teleológica, primero parte del proceso material de vida y después se exponen sus reflejos ideológicos; no al revés. Dicho de otro modo, los hechos no se derivan de una idea de la historia, al contrario, se reconstruyen los condicionamientos reales de cada época. En la misma línea, el “Prólogo” de 1859 ratifica su postura y agrega no es la conciencia la que determina la vida, sino el ser social el que determina la conciencia; y cuando las relaciones de producción dejan de corresponder al nivel alcanzado por las fuerzas productivas, se abre una época de transformaciones (Marx, 2008, p. 5). Nada de esto supone un *telos*, hay tensiones

estructurales que pueden resolverse de modos diversos (o quedar bloqueadas) según la actividad revolucionaria, entendida aquí no como mero activismo, sino como la coincidencia de la modificación de las circunstancias con la actividad humana (coincidencia del cambio de las condiciones objetivas y la liberación de los individuos).

Por ejemplo, la división del trabajo fija a los individuos en “laborales exclusivas” (*cazador, pescador, pastor, crítico*)⁹, estrecha sus trayectorias y convierte en necesario lo que es sólo histórico. Cuando esa forma se consolida, el poder social producido por la cooperación “cobra una existencia propia e independiente frente a ellos”, imponiéndose como “poder material” que gobierna la vida común (Marx y Engels, 2014, p. 65). Esto confirma la visión anti-teleológica en el materialismo, precisamente, porque el resultado es un efecto organizativo en las formas de intercambio, régimen de propiedad, mediaciones estatales y jurídicas¹⁰, representando un carácter contrario a un destino predeterminado.

Ahora bien, si la historia no tiene finalidad, la praxis no es el despliegue de una esencia ni el “despertar” de la conciencia, se presenta como la capacidad de reordenar mediaciones concretas¹¹ y transformar la realidad social. En este sentido, la ruptura no es un instante moral, sino un proceso instituyente que reapropia lo que se había autonomizado como poder extraño. Al respecto, Bermudo (1975) aclara que, al situar la praxis como fundamento y criterio de verdad, el marxismo intenta superar la especulación teleológica. La historia no sigue un fin preestablecido porque la teoría misma no es una anticipación profética, sino el conocimiento científico de una realidad práctica que debe ser transformada¹².

⁹ Estos roles son ejemplos utilizados para ilustrar cómo la división del trabajo capitalista obliga a los individuos a un único tipo de actividad, impidiendo su desarrollo integral y social. (Marx y Engels 2014, p. 27).

¹⁰ Las mediaciones estatales y jurídicas pueden entenderse como formas del derecho burgués; una vez superadas las condiciones que las hacen necesarias (propiedad privada/división del trabajo), la mediación tiende a reconfigurarse como coordinación social y colectiva.

¹¹ Se refiere a la capacidad de los individuos para reordenar las formas de organización social, tales como: el tiempo (liberación y redistribución del tiempo de trabajo), los medios (régimen de propiedad y acceso) y la cooperación/decisión (formas de coordinación del trabajo y del cuidado, e instituciones de mando común).

¹² En este punto, Bermudo (1975) discute con la lectura estructuralista de Maurice Godelier. Mientras Godelier postula una ruptura tajante entre un Marx “ideológico” (filosófico) y un Marx “científico”, Bermudo argumenta que el desarrollo teórico de Marx no es una ruptura mecanicista, sino una maduración del concepto de *praxis*. El paso a la “conciencia científica” no implica abandonar la filosofía por una ciencia positivista, sino fundamentar la teoría en la realidad práctica y sus contradicciones de clase, superando así tanto la especulación idealista como el cientificismo neutral (pp. 312-315).

En 1844 Marx nombró este horizonte como “superación positiva de la propiedad privada”, entendida como apropiación real de las potencias humanas, es decir, un ensanchamiento común de capacidades. O dicho globalmente: “La superación de la propiedad privada es por ello la *emancipación* plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho *humanos*, tanto en sentido objetivo como subjetivo” (p. 148). Más tarde, junto con Engels (2014), mencionarán que esta superación positiva del poder extraño se presenta acentuando el aspecto de comunidad:

La transformación de los poderes (relaciones) personales en materiales por obra de la división del trabajo no puede revocarse quitándose de la cabeza la idea general acerca de ella, sino haciendo que los individuos sometan de nuevo a su mando estos poderes materiales y supriman la división del trabajo. Y esto no es posible hacerlo sin la comunidad. Solamente dentro de la comunidad [con otros tiene todo] individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los substitutos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal solo existía para los individuos desarrollados dentro de las relaciones de la clase dominante y solo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no solo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación (p. 65).

La praxis presente en esta definición guarda continuidad con el diagnóstico del capítulo primero, en tanto, ontología de la praxis y con el capítulo segundo frente a la mistificación stirneriana (yo absoluto, “propiedad de sí”), entendida como la intervención transformadora que opera sobre las condiciones y no al margen de ellas. Por eso, en una comunidad real, la libertad personal no es presupuesto del individuo sino un resultado de la asociación que crea los medios para el libre desarrollo de las capacidades (Marx y Engels, 2014, pp. 65-66). Si la praxis es ruptura instituyente, la libertad debe evaluarse como efecto organizativo y no como propiedad previa del individuo. Por ende, primero, el poder social deja de presentarse como poder material ajeno y pasa a estar bajo control común; segundo, el tiempo y el trabajo se reorganizan de modo que la propia actividad coincida con la vida material, liberando el trabajo de poderes extraños, y tercero, la forma de intercambio deja de ser “natural” y se somete “al poder de los individuos asociados” es decir, la producción consciente de la forma de intercambio (en el comunismo) hace posible las condiciones de la asociación (Marx y

Engels, 2014, pp. 61–62). Con estos criterios, la tesis de este capítulo se resume a que la historia sin finalidad no equivale a indeterminación absoluta; más bien, es una apertura estructurada por mediaciones. La libertad es posibilidad situada, aparece cuando la praxis colectiva reorganiza la forma de intercambio y la división del trabajo. Y cuando decimos que estabiliza institucionalmente esta transformación, no nos referimos a la creación de burocracia estatal, sino a la consolidación de una nueva forma de intercambio cotidiano que impida que el poder social vuelva a extrañarse y convertirse en un poder ajeno. En ausencia de esa praxis continuada, el poder de todos sigue operando como poder extraño y la no-libertad se naturaliza.

Hemos seguido el hilo que va de la crítica al yo (Stirner) a la propiedad de sí, de allí a la alienación como forma histórica de no-libertad, y culmina en una concepción no teleológica de la historia donde la praxis vale por su capacidad instituyente. Bajo este prisma, lo contingente nombra el carácter transformable de las formas sociales; lo inmanente, el terreno material donde esa transformación se decide. El resto de la tesis deberá mostrar, con el mismo criterio, cómo operar conceptualmente y cómo evaluar, en cada caso, qué formas concretas de organización hacen posible la libertad.

3. ANTROPOLOGÍA Y LIBERTAD: CONDICIONES MATERIALES DE LA EMANCIPACIÓN

En los capítulos anteriores se argumentó que el ser social se constituye en la inmanencia de la praxis y su devenir es contingente porque depende de formas históricas de organización, entonces el problema de la libertad exige ahora una formulación estrictamente antropológica, es decir, no como atributo previo del individuo, sino como resultado de la manera en que se instituyen y reorganizan las relaciones que lo constituyen. En este marco “antropología” no alude a una esencia fija, sino al conjunto de mediaciones anteriormente mencionadas mediante las cuales los individuos producen y reproducen su vida. La cuestión por tanto de la libertad solo puede plantearse en el terreno material donde esas mediaciones se configuran, se autonomizan como “poder extraño” o, inversamente, se reapropian como poder común.

El objetivo de este capítulo es convertir esa clave ontológica e histórica en criterios operativos, en los cuales se precise que condiciones deben concurrir para que la libertad se presente en un marco superior, es decir, no quede reducida a autodeclaración o a mero ideal normativo. Sostendremos que la libertad se manifiesta cuando se reordenan cuatro mediaciones básicas: el tiempo social (liberado de la coacción que lo subordina), los medios de vida (accesibles de forma no heterónoma), la cooperación (coordinada sin devenir ajena a sus propios productores) y la decisión (instituciones que devuelven a los individuos asociados el mando sobre sus potencias). En otras palabras, la libertad se presenta en el plano de lo que podríamos llamar *arquitectura material*, en donde la capacidad efectiva de obrar se amplía.

Para evitar redundancias, el desarrollo que sigue no reabre la discusión conceptual de la inmanencia (cap. I) ni la crítica anti-teleológica (cap. II). Se asume su resultado y se lo operativiza: primero, describiendo el pasaje desde el individuo abstracto al individuo relacional como clave antropológica; después, precisando las condiciones materiales que hacen posible la libertad; finalmente, proponiendo criterios evaluativos para leer,

filosóficamente, si una forma de organización ensancha o restringe esa potencia. Con ello, la tesis se desplaza del registro meramente crítico al constructivo, desplazando la cuestión a desmontar los restos de trascendencia y las mistificaciones del “yo” a identificar las mediaciones concretas cuya reorganización vuelve existente la libertad.

3.1 Antropología materialista: del individuo abstracto al individuo relacional

Hemos visto que en la Sexta tesis sobre la “esencia humana” Marx (2014) desplaza la esencia humana hacia el ámbito de las relaciones sociales, lo cual obliga a comprender la subjetividad no como interioridad sustancial, sino como producto de mediaciones históricas¹³. En consecuencia, el ser social se hace en la inmanencia de la vida material y sus formas son históricamente contingentes. Por lo anterior, antropología nombra el modo en que las mediaciones¹⁴ remiten a la arquitectura social que hace existir a los individuos como tales. En contraste con la visión del individuo aislado (como la criticada figura de San Max) que como esencia acabada elige entrar en la sociedad, la individuación es un resultado tardío y complejo del devenir histórico. Por tanto, si la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales, la libertad no puede ser la retirada hacia un refugio interior o la mera autonomía privada (mi propiedad, mi voluntad); por el contrario depende necesariamente de la cualidad de las relaciones que nos constituyen.

En este sentido, la producción material se revela como el fundamento ontológico de la historia. Siguiendo a Cohen (1986) el materialismo histórico puede leerse como una “defensa de la primacía de las fuerzas productivas”, es decir, de la capacidad técnica y cooperativa para transformar la naturaleza (p. 148). Desde ahí, la inmanencia de la vida social no es consigna, sino el suelo concreto sobre el que se constituyen las relaciones. Marx y Engels insisten en una premisa radicalmente simple: para poder hacer historia¹⁵, los seres

¹³ El punto de partida ya establecido en los capítulos I y II fue doble: primero, la inmanencia como suelo de la vida (trabajo, cooperación, reproducción social); segundo, la contingencia histórica como apertura de formas de organización que pueden o no hacer existir la libertad. Sobre ese marco, este apartado reconstruye la clave antropológica.

¹⁴ El resultado de las mediaciones como: trabajo, lenguaje, cooperación, técnica, división del trabajo e instituciones, organizan la producción y la reproducción de la vida.

¹⁵ (Véanse 1845–1846, p22)

humanos deben estar en condiciones de vivir. El primer acto histórico no es un pensamiento, sino la producción de los medios para satisfacer las necesidades. Sin embargo, esta producción no debe comprenderse únicamente como la reproducción física de la existencia. Es, más bien, un determinado modo de vida. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo de cómo lo producen (2014, p16).

Por lo anterior, se desvanece la noción de un individuo pre-social que podría ser “libre” antes de actuar en el mundo. Si lo que los individuos *son* coincide con su producción, entonces la libertad no es una propiedad del alma, sino una cualidad de las condiciones materiales de dicha producción. Esto significa que la posibilidad de ser libre está indexada a los medios reales de los que dispone el individuo para objetivar su voluntad; si el modo de producción restringe el acceso a los medios, limita el tiempo y fija la actividad a una repetición ajena, el individuo no solo "actúa" sin libertad, sino que "es" mutilado en su ser. La libertad, así, no es un estado mental, sino el grado de apertura objetiva que la estructura productiva permite al individuo para desarrollar sus potencias

Para profundizar en esta constitución material del individuo y evitar caer en un determinismo mecánico, es necesario desglosar los “hechos históricos” fundamentales que Marx y Engels identifican como la base de esta antropología. No se trata de etapas cronológicas sucesivas, sino de “momentos” que han existido desde el principio de la historia y que estructuran la existencia humana actual.

El primer hecho es la producción de la vida material misma para satisfacer necesidades básicas como “comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más” (Marx y Engels, 2014, p. 22). Pero lo distintivo de la antropología materialista es que no se detiene en la satisfacción animal. El segundo hecho histórico es que “la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello, conduce a *nuevas necesidades*” (Marx y Engels, 2014, p. 23). Aquí radica una clave para el problema de la libertad: el ser humano es un ser de necesidades crecientes e históricas, no fijas. La emancipación, por tanto, no puede ser un retorno a la “naturaleza” frugal, sino la regulación de la producción general de estas nuevas necesidades producidas socialmente (pp. 20-27). El tercer factor es la reproducción de la vida (la familia), que al principio constituye la única relación social. Sin embargo, Marx y Engels (2014) advierten inmediatamente que

esta no debe tratarse como una esencia fija, sino que debe analizarse “con arreglo a los datos empíricos existentes” (p. 23), pues al aumentar las necesidades y la población, la familia pasa a ser una relación secundaria y sujeta a cambios. Finalmente, llegamos al cuarto momento, decisivo para el paso del “individuo abstracto” al “individuo relacional”. La producción de la vida nunca es un acto solitario; implica siempre una doble relación: natural y social. Es social en el sentido de que “por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin” (p. 24).

Esta cooperación no es una elección voluntaria de individuos libres, sino una condición de posibilidad de la vida misma. Marx y Engels (2014) establecen aquí un nexo indisoluble entre la estructura productiva y la estructura social: “De donde se desprende que un determinado modo de producción o una determinada fase industrial lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una «fuerza productiva»” (p. 24).

Aquí se cierra el círculo del argumento antropológico: si el individuo es lo que produce (p. 16), y si producir implica necesariamente un modo de cooperación (p. 24), entonces el individuo es, ontológicamente, un nodo en una red de cooperación. La libertad, entonces, se redefinen en este contexto: si el “modo de cooperación” bajo el capitalismo se presenta como una fuerza extraña y hostil (alienación), el individuo no es libre, aunque posea libertad de conciencia. Precisamente para evitar caer en un determinismo mecánico que anule la agencia humana, autores como Antonio Gramsci (1975) insisten en que la transformación no es automática, sino que requiere la praxis consciente¹⁶. La libertad (emancipación) requeriría la transformación de ese modo de cooperación para que deje de ser un poder ajeno y se convierta en la expresión voluntaria de los individuos asociados mediante la construcción de una nueva hegemonía. Como veremos, la conciencia misma es un producto de esta necesidad de intercambio, pues “el lenguaje es la conciencia práctica” (Marx y Engels, 2014, p. 25) que surge, como la conciencia, de la necesidad de los apremios del intercambio con los demás hombres.

¹⁶ Para una crítica detallada al determinismo mecanicista y la sociología positivista (especialmente la crítica al *Ensayo popular* de Bujarin), véase: Gramsci, A. (1975). *Cuadernos de la cárcel*. (Específicamente el Cuaderno 11, *Introducción al estudio de la filosofía*). Gramsci argumenta que la previsión en historia no es científica en el sentido de las ciencias naturales, sino práctica y volitiva.

3.2 La crítica de la ideología como condición para la libertad

Si en el apartado anterior se estableció que la producción de la vida material es el fundamento de la historia, se sigue entonces que la conciencia no posee una independencia sustancial frente a dicha base. Por el contrario, Marx y Engels (2014) son enfáticos al señalar que la producción de ideas, representaciones y conciencia está, al principio, directamente entrelazada con la actividad y el comercio material de los hombres, como el “lenguaje de la vida real” (p. 21). Sin embargo, en el curso de la historia, esta relación se oscurece o se invierte en la percepción de los individuos, dando lugar a lo que los autores denominan ideología.

Para comprender la libertad que se está presentando de manera transversal, es vital entender primero este mecanismo de inversión. La falta de libertad no es solo una coacción física, sino una sujeción a representaciones falsas de la realidad que ocultan las verdaderas relaciones de poder. En *La ideología alemana* esta acción se ilustra mediante la metáfora óptica de la cámara oscura (*camera obscura*): del mismo modo que en la retina física los objetos se proyectan invertidos, en la ideología los hombres y sus relaciones aparecen puestos de cabeza, haciendo que la conciencia parezca el fundamento de la vida y no su producto (p. 21). Aunque esta imagen capta la inversión, la crítica de la ideología requiere precisar el mecanismo subjetivo que la sostiene. Por ello, es indispensable acudir a una formulación posterior que dota de contenido teórico a esa primera intuición visual: la definición de “falsa conciencia” expuesta por Friedrich Engels casi medio siglo después. En su carta a Franz Mehring (1893), Engels aclara que el proceso ideológico no es un engaño deliberado, sino una ilusión constitutiva del pensador que cree operar por pura lógica conceptual, ignorando las causas materiales que lo determinan:

La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador, se verdad, con conciencia, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico. Se imagina, pues, fuerzas propulsoras falsas o aparentes (Marx & Engels, 1973, p. 407).

Esta definición tardía ilumina retrospectivamente la tesis antropológica: toda praxis transformadora exige una ruptura con esta “falsa conciencia”. Siguiendo a Sánchez Vázquez (2003), sin esta elevación de la conciencia que supera las mistificaciones, la acción del individuo permanece ciega y, por tanto, no puede ser verdaderamente libre. Pero esta crítica

no debe confundirse con la lucha puramente intelectual que libraban los jóvenes hegelianos, que creían que bastaba con sustituir ideas falsas por ideas “correctas” o “sagradas” para liberar al ser humano. Marx y Engels ridiculizan esta pretensión, señalando que luchar contra las frases o las ilusiones de la conciencia no es luchar contra el mundo real que genera esas ilusiones:

Pese a su fraseología supuestamente *revolucionaria*, los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que solo luchan contra «frases». Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir solamente las frases de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente (p. 15).

Por tanto, la verdadera emancipación no ocurre en el cielo de las ideas, sino en el suelo de la historia. En este sentido, la ideología (objeto central de la crítica) cumple una función política específica: naturalizar el dominio de una clase sobre otra. Las ideas de libertad, igualdad o justicia, cuando se abstraen de su base material, suelen convertirse en herramientas de legitimación para la clase que detenta los medios de producción material. Al poseer estos medios, dicha clase dispone también de los medios para la producción espiritual, lo que resulta en que “se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente” (p. 39).

En consecuencia, la crítica de la ideología no es un ejercicio académico, sino un acto político de desvelamiento. Revelar que “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época” (p. 39) es uno de los pasos para romper la hegemonía que impide entender la libertad fuera de los parámetros de la explotación. Para que este desvelamiento sea efectivo, es imperativo precisar quién es el individuo capaz de realizarlo. Para Marx y Engels, este no es el individuo aislado, sino una clase social específica: el proletariado, al que identifican en el *Manifiesto Comunista* (2011) como la “única clase verdaderamente revolucionaria” (p. san) debido a que, a diferencia de otras capas que luchan para conservar su existencia, el proletariado carece de propiedad que salvaguardar y debe destruir todo el orden anterior.

A diferencia de la burguesía, que mistifica la realidad para naturalizar su dominio, el proletariado ocupa una posición en la estructura material que le otorga una ventaja epistemológica y política única. Al ser la clase que “tiene que soportar todos los

inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas”, su propia existencia desmiente las promesas universales de la ideología dominante. Más aún, esta clase no solo padece una injusticia particular, sino que concentra en su situación la síntesis de las opresiones pasadas; al estar expulsada de la sociedad oficial y forzada a la contradicción más aguda, su liberación no implica imponer un nuevo privilegio de clase, sino la abolición de las condiciones de opresión en general (p. 66).

Ahora bien, esta capacidad crítica del proletariado no debe confundirse con una mera iluminación intelectual o un ejercicio de “lectura correcta” de la realidad realizado desde la abstracción teórica. Por el contrario, la posibilidad misma de la crítica ideológica hunde sus raíces en la praxis (2014, p.30). Es la experiencia material directa de la lucha de clases, como la fricción cotidiana en la fábrica, la resistencia ante la explotación y la organización sindical, la que proporciona las condiciones objetivas para que la ideología se resquebraje. Para Marx y Engels, el cambio de conciencia y el cambio de las condiciones materiales constituyen un proceso dialéctico indisoluble. La teoría no desciende desde el “cielo” de las ideas para liberar a la práctica; es la práctica revolucionaria la que, al chocar con los límites de la realidad, produce la crítica teórica como uno de sus momentos necesarios. Así, el desvelamiento de la ideología deja de ser un acto puramente cognitivo para revelarse como un momento del proceso práctico más amplio de autoemancipación.

Por lo tanto, la “conciencia comunista” no surge como una iluminación intelectual abstracta, sino que emana necesariamente de las condiciones materiales de esta clase. Es la conciencia de la necesidad de una revolución radical que, al no tener intereses particulares que proteger (como la propiedad privada), puede impugnar la totalidad del orden existente. Si la libertad se entiende como la capacidad del individuo para controlar sus propias condiciones de existencia, la ideología actúa como una barrera que presenta esas condiciones como fuerzas extrañas e incontrolables. La libertad, finalmente, exige salir de la cámara oscura ideológica, pero este paso solo puede darlo aquel individuo histórico-colectivo cuya autoemancipación implica, a su vez, la transformación de la base material que proyecta las imágenes invertidas.

3.3 Superar la alienación: no liberar al trabajo, sino superarlo

Una vez establecida la crítica a la ideología como el desvelamiento de las condiciones materiales de dominación, es necesario descender al núcleo de esa dominación, a saber, la actividad productiva misma. En este orden de ideas, si la esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales determinadas por la producción, lejos de ser un accidente, la falta de liberación (alienación) constituye el resultado estructural de una forma específica de organizar esa producción entendida como división del trabajo. En *La ideología alemana*, Marx y Engels (2014) analizan cómo, bajo el régimen de propiedad privada y división del trabajo, la actividad propia del individuo se vuelve contra él. No se trata simplemente de que el individuo no sea dueño del producto, sino de que su propia acción se convierte en una fuerza extraña. La obra describe este proceso de cosificación con cierto carácter ontológico:

Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine (p. 27).

Esto es crucial para entender por qué la libertad no puede consistir meramente en “liberar el trabajo” (como si el trabajo fuera en sí mismo positivo y solo estuviera atrapado por malas leyes). El problema es el carácter mismo del trabajo en estas condiciones. Mientras la actividad sea impuesta por la necesidad y la división del trabajo, la acción propia del hombre se convierte para él en un “poder ajeno y hostil”. Aquí radica la ruptura radical de Marx y Engels con el pensamiento burgués y socialista utópico que pretendían resolver la alienación mediante postulados morales. Marx critica duramente a estos teóricos por creer que basta con cambiar la *idea* que tenemos del trabajo para liberarnos, ignorando las condiciones materiales. Al respecto, *La ideología alemana* es tajante al rechazar la abstracción de una “actividad libre” separada del mundo real:

Huye de los actos reales del individuo, para ir a refugiarse a su peculiaridad indescriptible e inabordable. Y aquí vemos, por lo demás, lo que los *verdaderos socialistas* entienden por «actividad libre». Nuestro autor nos hace ver, imprudentemente, que es aquella actividad que «no se halla determinada por las cosas exteriores a nosotros», es decir, *el actus purus*, la actividad pura, absoluta, que no es otra cosa que actividad y que se reduce, en última instancia, a la ilusión del «pensamiento puro» (p. 416).

Marx denuncia esta visión idealista porque intenta convertir el trabajo en “disfrute” o “placer” mediante un decreto filosófico, sin transformar la base material que hace del trabajo

una carga. Contra la ingenuidad de pensar que el trabajo debería ser placer por definición moral, Marx responde señalando la necesidad histórica. El carácter penoso del trabajo, antes que un error de conciencia, constituyó una imposición inevitable del desarrollo insuficiente de las fuerzas productivas y la lucha contra la naturaleza:

En cuanto al *contenido* de esta frase, resulta difícil comprender por qué el trabajo no ha sido siempre lo que debe ser y por qué necesariamente tiene que llegar a serlo ahora, o por qué debe llegar a ser algo que hasta ahora no ha tenido que ser. Sin duda porque hasta ahora no existía la esencia del hombre ni se había desarrollado la contraposición polar del hombre y la naturaleza (p. 433).

Frente a estas ilusiones que buscan maquillar la realidad, Marx y Engels plantean que la revolución comunista posee una naturaleza cualitativamente distinta. Su crítica trasciende la injusticia de la distribución para atacar la génesis misma de la actividad productiva bajo el capital. El objetivo no es redistribuir cargas o dignificar moralmente el trabajo asalariado. Para Marx y Engels (2014), la diferencia radical estriba en que, mientras las revoluciones anteriores solo buscaban una nueva distribución de las actividades laborales intactas, la revolución comunista atacará el modo de actividad mismo; su fin es eliminar el trabajo y, con ello, suprimir la dominación de clases (p. 61).

Aquí radica la plena restitución del principio ontológico, pues se devuelve a la praxis su cualidad creadora fundamental, superando la escisión que separaba al individuo de su propia acción. En este sentido, la afirmación de “abolir el trabajo” no debe entenderse trivialmente como una apología de la inactividad o el ocio pasivo; se refiere, más bien, a la superación dialéctica del trabajo en su forma histórica coercitiva. Esta transformación marca lo que Friedrich Engels (1968) definiría posteriormente como “el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad” (p.280), un estadio donde la actividad vital deja de estar determinada por la presión ciega de la subsistencia para someterse al control consciente de los individuos asociados. Lo que se busca abolir es la actividad enajenada y fragmentaria, aquella que se impone al individuo como una fuerza externa, para dar paso a lo que Marx denomina *propia actividad*¹⁷.

¹⁷ Es importante resaltar que cuando mencionamos *propia actividad*, nos referimos a la manifestación libre de la vida humana que Marx contrapone radicalmente al trabajo enajenado. En el contexto de esta obra, la “propia actividad” no es un retorno a una artesanía precapitalista, sino una conquista futura. Marx sostiene que los proletarios, al estar “totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad” y reducidos a individuos abstractos, son los únicos capaces de recuperar el contenido real de vida mediante la “apropiación de una

La distinción resulta crucial para nuestra lectura de la libertad al establecer que, mientras el trabajo alienado es una pérdida de sí, la autoactividad es la reapropiación de la potencia creativa. Se trata, pues, de abolir la coacción que reduce al individuo a una herramienta, no la actividad creadora en sí misma. Por consiguiente, la libertad deja de ser una abstracción jurídica para convertirse en una experiencia material que solo es posible cuando se supera la escisión entre la mera supervivencia (existencia material) y el despliegue de las capacidades humanas.

En la sociedad actual, el trabajo es un medio para la vida, pero no es la vida misma. La propuesta comunista invierte esta relación, es decir, la emancipación implica que la producción deje de ser una carga externa para convertirse en la manifestación vital del individuo. Tal como lo hemos venido sosteniendo, esto confirma que el individuo no es una mónada aislada, sino un resultado de sus condiciones productivas. No olvidemos que la emancipación definitiva se alcanza cuando la vida material y la actividad productiva dejan de ser esferas separadas. En esta fase, la superación de las limitaciones naturales permite el surgimiento de “individuos totales” que han transformado el antiguo trabajo coercitivo en libre autoactividad, reemplazando así el intercambio condicionado por relaciones entre individuos libres en cuanto tales (p. 60).

Tras este avance, conviene aclarar que la noción de individuos totales representa una ruptura decisiva con la antropología de Feuerbach¹⁸. En *La esencia del cristianismo* (1841), Feuerbach postula al ser humano desde una esencia universal, este es visto como un género abstracto que precede a toda determinación histórica. Aunque este concepto define al hombre mediante una interioridad compartida, pasa por alto lo puesto en cuestión por la crítica, a saber, las mediaciones sociales que constituyen su verdadera producción. Marx critica esta perspectiva en la “Tesis VI sobre Feuerbach” cuando señala que la esencia humana “no es algo abstracto inherente a cada individuo”, sino “el conjunto de las relaciones sociales” en las cuales los individuos se forman.

totalidad de fuerzas productivas”. Así, la propia actividad coincide con la vida material solo cuando el individuo deja de ser una herramienta de la división del trabajo para convertirse en un individuo que desarrolla una “totalidad de capacidades” en consonancia con el intercambio universal (Marx y Engels, 2014, p. 59).

¹⁸ Castro-Gómez advierte, sin embargo, que en los textos de 1845–1846 (*Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana*) “no es posible detectar con claridad una “ruptura epistemológica” (...) un abandono del proyecto antropológico de Feuerbach”, pues Marx continúa operando en el horizonte del *Gattungswesen*, aunque sometiéndolo a creciente crítica. (Castro-Gómez, *La rebelión antropológica*, p. 27).

Por ello, mientras Feuerbach presupone un individuo idéntico a sí mismo, portador de una naturaleza genérica, *La ideología alemana* muestra que los individuos solo pueden devenir “totales” cuando transforman las condiciones materiales que los fragmentan y cuando la actividad vital deja de aparecer como función impuesta por la división del trabajo. En este sentido, la totalidad del individuo no es un regreso a una esencia originaria, sino el resultado histórico de la superación del trabajo enajenado; allí donde el individuo ya no está fijado por una función parcial, su actividad puede desplegarse multilateralmente como autoactividad consciente.

En conclusión, superar la alienación exige más que una reevaluación moral; requiere una transformación ontológica de la praxis. Lejos de realizarse en la huida hacia una “actividad pura” ajena a los objetos, tal como soñaba la crítica idealista, la libertad se concreta en la propia actividad. Este es el lugar donde el individuo recupera el control consciente sobre sus condiciones de existencia y, al hacerlo, deja de estar sometido a la producción como a un destino ciego para asumirla como su obra propia.

3.4 Praxis colectiva y transformación de las condiciones: la apropiación como acto ontológico

Si en los apartados anteriores hemos establecido que la alienación no es un acto casual de la conciencia, sino una mala interpretación material de la existencia humana, la resolución de este conflicto (la libertad) no puede plantearse como un retorno a una interioridad ética o una reforma jurídica. Al llegar a este punto culminante de la investigación, es necesario sostener que la libertad, en la arquitectura teórica de Marx y Engels, se configura como una reapropiación totalizadora de las potencias objetivadas.

El problema fundamental que enfrentamos aquí es la escisión radical entre el individuo y sus propias fuerzas de producción. En el desarrollo histórico del capitalismo, estas fuerzas han adquirido una existencia independiente, un carácter de “totalidad” que se enfrenta al individuo como algo ajeno. Un fenómeno descrito no solo como una injusticia económica, sino como una crisis ontológica donde las fuerzas productivas parecen haber cobrado vida propia frente a individuos abstractos y aislados. Esta situación limitante es la que empuja hacia una solución que no es opcional, sino necesaria:

Las cosas, por tanto, han ido tan lejos, que los individuos necesitan apropiarse de la totalidad de las fuerzas productivas existentes, no solo para poder ejercer su propia actividad, sino, en general, para asegurar su propia existencia. (...) La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es ya de por sí, consiguientemente, el desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos (2014, p. 59).

Este pasaje exige detenernos en la radicalidad del giro que proponen los autores. Lejos de obedecer a un imperativo moral de justicia distributiva propio de los socialistas utópicos, la apropiación responde a una necesidad ontológica de supervivencia y realización (pp. 91-93). Este proceso supera la simple posesión jurídica e implica una expansión del ser, en tanto que la apropiación de los instrumentos de producción equivale, necesariamente, al despliegue de la totalidad de las capacidades en los individuos mismos.

La libertad, más que una idea regulativa impuesta desde fuera como contingencia ideal, constituye una exigencia immanente al desarrollo mismo de las fuerzas productivas. Dado que estas han devenido universales, el individuo limitado, local y privado ya no puede contenerlas. Así, la apropiación de la totalidad trasciende el mero acto de posesión jurídica (tener más cosas) para configurarse como un acto de expansión del ser en el desarrollo de una totalidad de capacidades. La libertad se redefine aquí como la capacidad del individuo para desplegar su ser en correspondencia con la universalidad técnica y social creada por él mismo. La propia actividad es la reconciliación del individuo con su objetivación; el momento en que, lo que el hombre hace, deja de dominarlo para ser, finalmente, lo que el hombre es.

Ahora bien, ¿quién es el individuo capaz de operar esta transformación? Al romper con la tradición idealista, Marx y Engels (2014) desplazan la ubicación de un individuo enmarcado en el horizonte del Espíritu hacia la negatividad de ese elemento atópico y contrario al orden social, a saber, el proletariado¹⁹.

Solo los proletarios de la época actual, totalmente excluidos del ejercicio de su propia actividad, se hallan en condiciones de hacer valer su propia actividad, íntegra y no limitada, consistente en la apropiación de una totalidad de fuerzas productivas y en el consiguiente

¹⁹ Se utiliza el término *atópico* (del griego *a-topos*, sin lugar) para designar la cualidad paradójica del proletariado descrita por Marx: un elemento que reside dentro de la estructura social pero que representa su disolución y no encaja en sus categorías tradicionales. Marx lo define explícitamente como “una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa” y como el “resultado negativo de la sociedad”. Véase: Marx, K., *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Introducción, p. 13.

desarrollo de una totalidad de capacidades. Todas las anteriores apropiaciones revolucionarias habían tenido un carácter limitado (p. 59).

Este pasaje requiere una interpretación cuidadosa para no caer en un mesianismo. Lo que posee el proletario es una potencia revolucionaria al estar totalmente excluido del ejercicio de su propia actividad, los proletarios encarnan la disolución de todas las ataduras parciales (gremiales, estamentales, locales). Mientras que una clase revolucionaria anterior (como la burguesía) solo buscaba liberar su tipo particular de propiedad y actividad (el comercio, la industria privada), imponiendo así una nueva limitación, el proletariado carece de propiedad particular que defender. Su “nada” es la condición de posibilidad de su “todo”. Al no tener nada que asegurar más que su propia existencia, su afirmación no puede ser la instauración de un nuevo privilegio, sino la abolición de la condición misma de propiedad privada. La libertad que emerge de esta praxis no es la libertad de una clase, sino la libertad humana universal, precisamente porque el individuo que la realiza ha sido despojado de toda cualidad particular salvo su humanidad desnuda y sus fuerzas productivas universales. Es el paso de la contingencia histórica (ser obrero, ser siervo) a la inmanencia humana (ser individuo total).

Sin embargo, esta apropiación no es un acto de la voluntad solitaria, como pretendía Max Stirner con su Único²⁰. La apropiación de fuerzas productivas que son, por definición, sociales y mundiales, exige una forma de mediación política (no estatal ni jurídica, sino social y colectiva) que esté a la altura de ese contenido. Esta forma es la asociación o comunismo que Marx y Engels (2011) presentan en el manifiesto comunista:

Todas las clases que antes conquistaron el dominio intentaron asegurar la posición que habían alcanzado sometiendo la sociedad entera a las condiciones en que ellas obtenían sus ganancias. Los proletarios sólo pueden conquistar las fuerzas productivas sociales aboliendo su propio modo de apropiación hasta ahora existente y, con ello, el modo de apropiación entero hasta ahora existente. Los proletarios no tienen nada que asegurar de lo suyo, tienen que destruir la seguridad privada y todos los seguros privados hasta hoy existentes (p. 64).

²⁰ Marx y Engels dedican la parte más extensa de *La Ideología Alemana* (la sección III, titulada “San Max”) a refutar el individualismo radical y solipsista de Max Stirner expuesto en *El Único y su propiedad* (1844). Para Marx, la “apropiación” de Stirner es un acto meramente ideológico o imaginario del “Yo”, mientras que la apropiación comunista exige la transformación material y colectiva de las condiciones de existencia. Cfr. Marx y Engels (2014, pp. 199 y 200).

Para Marx y Engels, la asociación no es un contrato social que restringe libertades naturales (al estilo Rousseau)²¹, sino la única herramienta técnica capaz de manejar la totalidad de las fuerzas productivas. Si las fuerzas son universales, su control individual es imposible o reaccionario. Sólo la “asociación universal” permite que el individuo recupere el control sobre el mundo objetual.

La revolución, por tanto, no es un acto de violencia ciega, sino el acto constituyente de este nuevo individuo colectivo. Es el momento en que la “contingencia” de la historia (el hecho de que las fuerzas nos dominen como un destino ciego) es superada por la organización consciente. La libertad no precede a la revolución; es su resultado. La libertad es el control consciente sobre las condiciones de vida que, hasta ahora, se presentaban como azar o destino. La asociación comunista es la estructura que permite que “lo fortuito” se transforme en lo autodeterminado. Es el fin de la prehistoria humana, donde el hombre era arrastrado por sus propias creaciones, y el comienzo de la historia humana, donde el hombre (asociado) es el soberano de sus potencias.

Esto nos lleva a la redefinición radical de la propiedad. Si la libertad es autoactividad sobre la base de una totalidad de fuerzas, la propiedad privada burguesa se revela como una restricción insoportable, una barrera que impide el flujo de esta totalidad hacia el individuo. No olvidemos que “Con la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas por los individuos asociados termina la propiedad privada” (2014, p. 60). La abolición de la propiedad privada no es un decreto jurídico sobre la posesión de objetos, sino una transformación de la relación individuo-mundo. En la sociedad burguesa, la propiedad privada es el filtro que separa al individuo de la totalidad de sus capacidades sociales; lo reduce a lo que “tiene”, impidiéndole ser lo que “es” en potencia.

El análisis expuesto en los capítulos anteriores deja en evidencia que Marx y Engels invierten la lógica liberal. Para el liberalismo, la propiedad privada es la garantía de la individualidad; para el materialismo histórico, la propiedad privada es la negación de la

²¹ En *El contrato social*, Rousseau plantea que el tránsito del estado de naturaleza al estado civil implica una transformación radical donde: “Lo que el hombre pierde por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le tienta y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee” (Libro I, cap. VIII). Esta libertad civil se funda, paradójicamente, en la “enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad” (Libro I, cap. VI), concepción que Marx criticará por considerarla una abstracción política que no resuelve la alienación material real.

individualidad plena, pues encadena al individuo a una función unilateral (ser capitalista, ser obrero, ser rentista) y le impide el acceso al desarrollo total.

Esta inversión de la lógica se hace explícita cuando los autores confrontan la ilusión ideológica con la realidad económica:

Se nos ha reprochado a los comunistas el querer abolir la propiedad adquirida personalmente, elaborada por uno mismo, la propiedad que constituye la base de toda libertad, actividad e independencia personales. (...) ¿Pero es que el trabajo asalariado, el trabajo del proletario, le crea propiedad a éste? De ninguna manera. Crea el capital, esto es, la propiedad que explota al trabajo asalariado” (Marx & Engels, 2011, p. 69).

Al abolir la propiedad privada, lo que se libera no son solo los bienes, sino los individuos mismos, que dejan de estar definidos por la contingencia de sus posesiones para definirse por la inmanencia de sus capacidades desarrolladas socialmente.

Ahora bien, es importante resaltar en lo que respecta a *La ideología alemana* que no estamos ante un ideal que debe ser implantado por simple causa ética. Estamos ante un movimiento que brota de las propias contradicciones del presente.

Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente (Marx y Engels, 2014, p. 29).

Desde esta perspectiva, la libertad se distancia de un “deber ser” (contingencia ideal); antes bien, constituye el despliegue necesario de lo que ya está latente en la producción material (inmanencia). Esto significa que la libertad no surge de un deseo abstracto, sino que brota de las condiciones reales y tangibles de la existencia. La crítica en la obra deja entrever el desmantelamiento de la cuestión de la libertad en el “cielo de los conceptos”. Su propuesta es regresar a la tierra para mostrar que en sus entrañas (en la contradicción entre fuerzas productivas universales y apropiación privada, así como en la existencia de una clase desposeída universal²²) late ya la posibilidad y la necesidad de la emancipación.

Esta necesidad surge inevitablemente porque la tensión entre quienes producen y quienes se apropian exige una transformación histórica. En este sentido, la libertad se define como la praxis revolucionaria que hace coincidir la existencia con la esencia, la actividad con la vida y el individuo con la sociedad. Es decir, se trata de una acción transformadora que

²² Para un análisis detallado sobre este punto, véase Marx y Engels (2014, pp. 28-29).

reintegra al ser humano con su propia naturaleza social y productiva. No representa un estado de reposo, sino más bien el movimiento real de autoconstrucción humana. En conclusión, la antropología materialista, lejos de negar la libertad, es capaz de fundamentarla en el suelo firme de la historia y no en las nubes de la metafísica.

CONCLUSIONES

Al rastrear el problema de la libertad en *La ideología alemana* podemos asumir que dicho problema, aunque no siempre explícito, atraviesa transversalmente la obra bajo la premisa de que no se puede ser libre y al mismo tiempo estar atado a las necesidades básicas de la vida. El análisis, así, arroja una conclusión, la libertad no constituye una propiedad inherente al individuo aislado ni un destino teleológico de la historia; se trata de una posibilidad histórica, que emerge en la tensión dialéctica entre la inmanencia de la vida material y la contingencia de sus formas de organización.

En esta ruptura radical con la filosofía anterior, la crítica de los autores revela una nueva categoría ontológica y antropológica, un suelo real que dota de posibilidad efectiva a la cuestión de la libertad. A partir del análisis de la superación del idealismo y la sistematización de las categorías de la praxis, ha sido posible establecer una visión integral que redefine los criterios de la emancipación humana.

En primer lugar, la síntesis de este recorrido evidencia un desplazamiento radical del carácter metafísico de la conciencia hacia la producción material, caracterizado por lo que hemos denominado giro ontológico; este no descansa sobre una esencia preexistente o en la autoconciencia crítica, sino que se arraiga en la inmanencia de la praxis. En segundo lugar, el Capítulo II aborda una de las cuestiones más espinosas del marxismo: si la historia posee un destino o un guion preestablecido. Aunque autores como Santiago Castro-Gómez advierten sobre la persistencia de esquemas teleológicos en la obra, nuestro análisis permite concluir que la noción de contingencia desactiva esa necesidad final. Al demostrar que los modos históricos son transformables y no etapas fijas de un despliegue espiritual, el recurso antropológico rompe la tensión que presentaba a la alienación y la división del trabajo como medios necesarios para un fin. Así, lejos de una teleología cerrada, la historia se revela como un campo abierto a la disputa y la transformación.

Finalmente, desde la perspectiva antropológica (Capítulo III), se confirmó que el individuo, lejos de ser una mónada aislada, es un nudo de relaciones sociales cuya emancipación depende de la capacidad colectiva para apropiarse de las fuerzas productivas universales. La libertad exige, pues, superar la “falsa conciencia” ideológica y transformar la base material que la sustenta.

Como evaluación central de esta tesis, se concluye que la operación teórica de Marx y Engels en *La ideología alemana* logra unificar dos dimensiones que, en principio, podrían parecer divergentes, a saber, la inmanencia y la contingencia. Lejos de ser matices excluyentes, el análisis demuestra que ambos conceptos se articulan bajo un mismo marco que dota de realidad material a la libertad:

1. Desde el punto de vista ontológico, la unificación reside en que la inmanencia de la vida (la necesidad ineludible de producir la existencia) actúa como el suelo necesario de la libertad, impidiendo su fuga hacia la abstracción metafísica. No obstante, este suelo no es estático; su devenir es contingente, lo que implica que las formas de organizar esa vida (como la propiedad privada o la división del trabajo) no son causa de sí ni hechos naturales, sino configuraciones históricas abiertas a la praxis revolucionaria.
2. Desde el punto de vista antropológico, esta unificación se encarna en el individuo revolucionario. Al definir la esencia humana como el conjunto de las relaciones sociales, los autores demuestran que la libertad emerge precisamente en la intersección entre las condiciones dadas (lo inmanente) y la capacidad de revolucionarlas (lo contingente).

Bajo esta luz, lo que aporta la ontología de la praxis es el criterio definitivo para evaluar las configuraciones sociales, es decir, existe más libertad cuando disminuye la heteronomía de las mediaciones, entendida esta como la condición en la que el individuo actúa gobernado por una ley o fuerza exterior a su propia voluntad (en este caso, las leyes ciegas del mercado). Inversamente, hay menos libertad cuando esas mediaciones (tiempo, medios, cooperación) se autonomizan respecto de quienes las sostienen.

En consecuencia, la libertad deja de entenderse como un ideal normativo o una “propiedad de sí” para definirse como praxis colectiva, el movimiento real mediante el cual la asociación de individuos somete a su mando los poderes materiales que antes se les

enfrentaban como fuerzas extrañas. Es, en última instancia, el paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, donde la contingencia ciega de la historia se convierte en control consciente y la necesidad productiva se transforma en libre autoactividad.

REFERENCIAS

- Althusser, L. *Para un materialismo aleatorio* (Madrid, Arena, 2002).
- Bloch, E. (2004). *El principio esperanza. Volumen 1* (F. González Vicén, Trad.). Trotta. (Orig. 1959).
- Castro-Gómez, S. (2022). *La rebelión antropológica: El joven Karl Marx y la izquierda hegeliana (1835–1846)*. Siglo XXI Editores.
- Cohen, G. A. (1986). *La teoría de la historia de Karl Marx: Una defensa*. Siglo XXI Editores.
- Engels, F. (1968). *Anti-Dühring: La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring* (M. Sacristán Luzón, Trad.). Editorial Grijalbo.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo* (J. L. Iglesias, Trad.). Editorial Trotta.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel* (V. Gerratana, Ed.; A. M. Palos, Trad.; Tomo 5). Ediciones Era.
- Kosík, K. (2022). *Dialéctica de lo concreto: Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo* (A. Sánchez Vázquez, Trad.). Ediciones Doscuadrados.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos: economía y filosofía (1844)* (Trad., introd. y notas de F. Rubio Llorente). Alianza Editorial.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política* (J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis & J. Aricó, Trads.; 9.ª ed.). Siglo XXI Editores.
- Marx, K. (2009). *La cuestión judía*. Anthropos Editorial.
- Marx, K., & Engels, F. (1973). *Correspondencia*. Editorial Cartago.
- Marx, K., & Engels, F. (2011). *Manifiesto comunista* (P. Ribas, Trad.). Alianza Editorial.

Marx, K., & Engels, F. (2014). *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas* (Trad. W. Roces). Ediciones Akal.

Rohbeck, J. (2014). La historia sin telos. *Isegoría*, (50), 189–199.
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2014.050.10>

Rousseau, J.-J. (2017). *El contrato social* (M. J. Villaverde Rico, Trad.). Ediciones Akal.

Sánchez Vázquez, A. (2003). *Filosofía de la praxis*. Siglo XXI Editores.