

Trabajo de final de máster

# Fichte, Marx y el concepto de trabajo: un análisis comparativo

---

Autor: Adrià Montalbán Figuerola

NIUB: 17857910

Tutor: Dr. Salvi Turró i Tomàs

Màster en Pensament Contemporani i Tradició Clàssica

Curs: 2021/22



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA



# TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN .....	i
1. Estructura del trabajo .....	v
2. Nota metodológica sobre la citación y las referencias .....	ix
3. Agradecimientos .....	xi
CAPÍTULO I: Fichte, Marx y la filosofía de la acción .....	23
1. Materialismo e Idealismo: ¿dos tradiciones opuestas? .....	24
2. La filosofía de la acción según F. Fischbach .....	29
3. La noción de acto en la <i>Wissenschaftslehre</i> de Fichte .....	36
4. La filosofía de Marx: realidad, materialidad y actividad. ....	46
5. Determinación del problema a tratar .....	57
CAPÍTULO II: El concepto de trabajo en la filosofía de Fichte .....	61
1. La <i>WL</i> y las dos dimensiones de la acción .....	62
2. El concepto de trabajo .....	67
3. Requisitos del concepto de trabajo: derecho y comercio .....	74
Derecho, libertad y trabajo .....	75
Trabajo, economía y comercio: el caso del <i>Der geschlossene Handelstaat</i> .....	83
4. Conclusiones .....	88
CAPÍTULO III: El concepto de trabajo en la filosofía de Marx .....	93
1. El concepto de actividad humana o actividad vital .....	94
2. Trabajo, naturaleza y sociedad .....	99
3. Problemáticas y exigencias del concepto de trabajo .....	109
El trabajo alienado .....	111
4. Conclusiones .....	119
CAPÍTULO IV: Conclusiones .....	123
BIBLIOGRAFÍA .....	135

## TABLA DE ILUSTRACIONES

Figura 1. Relación entre las obras de Fichte y sus siglas tal y como aparece en las referencias de esta investigación. ....	xi
Figura 2. Relación entre las obras de Marx y sus siglas tal y como aparece en las referencias de esta investigación.....	xi





# INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta investigación es trazar una posible continuidad entre el pensamiento de Johann Gottlieb Fichte (Rammenau, 1762 – Berlín, 1814) y Karl Marx (Tréveris, 1818 – Londres, 1883) en relación con el concepto de trabajo.

Se trata de un ejercicio que, en un primer momento, puede generar cierta confusión, especialmente si atendemos exclusivamente a la tradición académica del marxismo, quienes han visto a Marx como el gran crítico del Idealismo – y de la filosofía en general. Sin embargo, investigaciones recientes han puesto el foco en resaltar muchos de los rasgos idealistas que están presentes en la obra de Marx. Estas investigaciones han abierto el camino a vincular la obra de Marx y el Idealismo Alemán en general; aunque, por el momento, la gran mayoría de esfuerzos en este sentido han atendido a la posible relación entre la filosofía de Hegel y Marx, extendiéndose en algunos casos a la filosofía de Kant. Por nuestra parte, consideramos que también existen razones suficientes para establecer una continuidad entre el pensamiento de Fichte y el de Marx, especialmente en lo que se refiere a la cuestión del trabajo y al conjunto de aspectos que se derivan de él – i.e. economía, política y derecho.

La cuestión que planteamos en esta investigación está todavía por resolver. Debemos tener presente que, en un primer momento, la gran mayoría de los esfuerzos académicos realizados con el objetivo de analizar a la posible vinculación entre el pensamiento de Marx y Fichte dedicaron su atención, principalmente, a cuestiones de orden económico y político en el marco del socialismo<sup>1</sup>. No fue hasta el año 1973 que T. Rockmore se propuso comparar cuidadosamente a los dos autores enunciados en su tesis doctoral, que después fue publicada como libro el año 1980<sup>2</sup>. En concreto, T. Rockmore compara el concepto de «actividad de la consciencia» o «autoconsciencia» característico de la obra de Fichte con el concepto de «actividad humana sensible», «actividad vital» o «trabajo vivo» característico de la obra de Marx. Lo mismo ocurre con investigaciones más recientes, como, por ejemplo, la realizada por D. Fusaro el año 2020: en ella, y de manera sistemática, Fusaro equipara el concepto de trabajo marxiano con el concepto de actividad de la consciencia de Fichte<sup>3</sup>.

A pesar del éxito de estas publicaciones, se trata de una comparativa equivocada en la medida en que confunden cuestiones de orden especulativo con cuestiones de orden práctico. Si bien es cierto que uno de los puntos esenciales del Idealismo Alemán reside en la vinculación entre el aspecto especulativo y el aspecto práctico de la filosofía<sup>4</sup> y, en la mayoría de los casos constituyen una unidad indisoluble, la actividad que tiene lugar en la materialidad del mundo no es equiparable a la actividad abstracta dado que cada una de las actividades mencionadas cumple con una determinación específica en el marco de un sistema filosófico mayor. Ante esta situación restan tres opciones: o bien trazamos una comparativa entre los dos autores en cuestiones de orden especulativo, o bien realizamos una comparativa

---

<sup>1</sup> Uno de los trabajos más importantes a este respecto sigue siendo el de Marianne Webber: *Fichte's sozialismus und sein verhältnis zur Marx'schen doktrin* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1900).

<sup>2</sup> T. Rockmore, *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980).

<sup>3</sup> D. Fusaro, *Marx idealista. Por una lectura herética del marxismo* (Vilassar de Mar: El viejo topo, 2020).

<sup>4</sup> Vid. L. Siep, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992).



en cuestiones de orden práctico o material, es decir, del concepto de trabajo, o bien realizamos una comparación integral que abarque el conjunto de las filosofías de Marx y Fichte.

Esta investigación se enmarca en la segunda de las opciones enunciadas, a saber, realizar una comparativa del concepto de trabajo característico de las filosofías de Fichte y Marx. Justifico esta elección por diferentes motivos: en primer lugar, porque existe evidencia de que Marx leyó los *Grundlage des Naturrechts nach den Pincipien der Wissenschaftslehre* de Fichte<sup>5</sup>, obra en que el concepto de trabajo de Fichte se presenta en su forma más completa. Asimismo, sabemos que después de leer esta obra, el joven Marx se propuso como objetivo elaborar una filosofía del derecho marcado por “el desafío formidable que representaba Sauvigny<sup>6</sup>”, cuyas “simpatías políticas y éticas originales [...] provenían de una postura «nutrida de Kant y Fichte»”, aunque finalmente descartó el proyecto por diversas razones<sup>7</sup>. En segundo lugar, si el trabajo es un elemento esencial para la filosofía de Marx que, a su vez, ha sido presentado de manera sistemática e integral a lo largo de su obra; las cuestiones de orden especulativo en su pensamiento aparecen de forma esporádica, con frecuencia ligadas a la crítica de otros autores o subsumidas en la exposición teórica del funcionamiento de la sociedad capitalista. Por este motivo, trazar una comparativa de orden especulativo

---

<sup>5</sup> Así lo sugiere, Karl Marx en una carta dirigida a su padre, Heinrich Marx, el 10.XI.1837: “[...] la misma oposición de lo real y lo que debe ser, que es propia del idealismo, surgió aquí [en el Derecho] de manera muy perturbadora y fue la madre de la siguiente división incorrecta. Primero vino la metafísica del derecho, que yo había bautizado graciosamente como metafísica, es decir, principios, reflexiones, definiciones conceptuales, separadas de todo derecho real y de toda forma real de derecho, como ocurre con Fichte [*Grundlage des Naturrechts nach den Pincipien der Wissenschaftslehre* (Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia), 1796], sólo que para mí más moderno e ingenuo”. Vid. (MEW, 40, pp. 4-5).

<sup>6</sup> Se está refiriendo a Friedrich Karl von Savigny (Fráncfort, 1779 – Berlín, 1861), fundador de la escuela histórica del derecho alemana y catedrático de Derecho romano en la Universidad de Berlín de 1810 a 1842. Durante su estancia en Berlín, Marx asistió a las conferencias realizadas por Savigny sobre Derecho Romano durante los años 1836 y 1837.

<sup>7</sup> G.-S. Jones, *Karl Marx. Ilusión y grandeza* (Barcelona: Taurus, 2018), pp. 87-93.

exige la recomposición completa del pensamiento de Marx, algo que requiere toda una vida dedicada al pensamiento del filósofo de Tréveris y a su extensa obra<sup>8</sup>. Finalmente, dado que, por un lado, en el Idealismo Alemán existe una vinculación entre cuestiones de orden especulativo y cuestiones de orden práctico; y, por el otro lado, que una investigación de estas características exige exponer el concepto de trabajo en el marco teórico del cual emerge, es decir, en el marco filosófico de ambos autores, consideramos que el éxito de esta investigación puede contribuir a trazar la pauta sobre la que realizar una comparativa integral entre la obra de Fichte y Marx. En otras palabras, si la comparación entre el concepto de trabajo en el pensamiento de Fichte y Marx muestra una continuidad entre ambos autores contaremos con razones suficientes para creer que también existiría una vinculación entre el conjunto de la filosofía de Fichte y la filosofía de Marx, en particular, y entre el Idealismo Alemán y la filosofía de Marx, en general, algo que sería interesante tratar en investigaciones futuras.

Atendamos ahora a las principales contribuciones que puede ofrecer esta investigación. En el caso de que nuestro ejercicio demuestre que, en efecto, existe una continuidad entre el concepto de trabajo en Marx y Fichte, sus resultados pueden servir a dos cuestiones, fundamentalmente: por un lado, estaríamos ampliando la perspectiva de los estudios marxistas, ya que la lectura de Fichte podría resultar imprescindible para comprender la filosofía de Marx. Por el otro lado, dado que existe una influencia entre las obras de Fichte y Hegel – especialmente en cuestiones de orden económico, político y social –<sup>9</sup> y, al mismo

---

<sup>8</sup> Uno de los autores que más se ha dedicado a esta cuestión es M. Henry. Vid. M. Henry, *Marx. Vol I. Una filosofía de la realidad* (Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2011).

<sup>9</sup> Existen múltiples estudios al respecto de la posible vinculación entre Fichte y Hegel. De entre todos ellos, destacamos los siguientes: T. Rockmore, *Before and after Hegel: a historical introduction to Hegel's thought* (Berkeley: University of California Press, 1993); C. Binkelman, *Theorie der Praktischen Freiheit. Fichte-Hegel* (Berlín, New York: De Gruyter, 2007); y, S. Turró, “La crítica de la economía política en Fichte y Hegel”, en *Ideas, revista filosófica moderna y contemporánea*, núm. 14, 2021, pp. 24-63.

tiempo, sabemos que la lectura marxiana de la obra de Hegel está marcada por el contexto de su época, la conclusión de esta investigación nos podría permitir pensar una continuidad filosófica entre Fichte, Hegel y Marx, lo que podría abrir la puerta a leer definitivamente a Marx como un filósofo del Idealismo Alemán.

Finalmente, la contribución de Fichte y Marx con respecto del concepto de trabajo es relevante para nuestro tiempo, especialmente si tenemos presente que ambos autores desarrollan sus investigaciones durante el nacimiento y la consolidación de la sociedad industrial de tipo capitalista en la que todavía seguimos inmersos. Desde entonces, el trabajo ha sido pensado desde el marco de la economía política clásica como “subordinado, sin restricción alguna, al criterio de productividad basado en la creación de «trabajo simple» (intrínsecamente dividido) y a la extensión ilimitada del trabajo asalariado”<sup>10</sup>. Bajo esta perspectiva, tanto a inicios del siglo XIX como en la actualidad, la mayoría de los trabajadores enajenan sus capacidades, sus habilidades y su tiempo con el fin de producir un determinado producto o servicio a cambio de una compensación monetaria en forma de salario. Por consiguiente, su perspectiva puede resultar beneficiosa para enriquecer nuestra comprensión actual del trabajo, así como los principales retos que este presenta.

## 1. Estructura del trabajo

Una vez hemos presentado las motivaciones de esta investigación y el propósito que la articula, conviene que atendamos a su estructura.

Ante un ejercicio comparativo como el que hemos propuesto en esta investigación, debemos tener presente que la existencia de una o varias cualidades similares en relación con el concepto de trabajo en el marco de la obra de los autores escogidos puede responder a

---

<sup>10</sup> F. Díaz Rodríguez, *Homo Faber: historia intelectual del trabajo* (Madrid: Siglo XXI Editores, 2014), p. 267.

diversas casuísticas: por un lado, podría ser el resultado de dos formas de interpretar la realidad que convergen en el concepto de trabajo; por el otro lado, podría ser el resultado de una misma forma de interpretar la realidad. De acuerdo con lo anterior, este trabajo se compone de tres capítulos: en el capítulo I estableceremos y justificaremos la elección de un marco teórico adecuado en el que comparar a los dos filósofos, a saber, la «filosofía u ontología de la acción»; en los capítulos siguientes – II y III – expondremos sistemáticamente el concepto de trabajo en Fichte y Marx. Finalmente, en el capítulo IV presentaremos los principales resultados obtenidos, así como las conclusiones que se derivan. Seguidamente, pasamos a exponer detalladamente el contenido de cada capítulo haciendo alusión a las principales problemáticas analizadas.

El capítulo I tiene como propósito establecer el marco teórico en el que realizar la comparativa entre el concepto de trabajo en la obra de Fichte y Marx. Conforme a este objetivo, comenzamos observando las diferencias, pero sobre todo las similitudes que podemos encontrar entre el idealismo de Fichte y el materialismo de Marx. El aspecto más importante de este apartado es el hecho de comprobar que, en ambos casos, existe una noción de actividad que sirve como fundamento del conjunto de sus filosofías. Es a partir de este elemento en común que nos planteamos la «filosofía de la acción» como el marco teórico idóneo en el que realizar nuestro ejercicio; en concreto, tomamos como referencia la obra de F. Fischbach: *L'être et l'acte*<sup>11</sup>, obra en que se propone comprender el ser como el depósito de un acto anterior o, en otras palabras, la relación entre acto y ser como una unión dinámica que transita en todo momento en ambas direcciones, “del acto al ser que es” y “del ser al acto que es”<sup>12</sup>. Posteriormente, señalamos el modo en que las filosofías de Marx y Fichte se adecúan a la filosofía de la acción, es decir, justificamos que en ambos casos existe

---

<sup>11</sup> F. Fischbach, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir* (París: VRIN, 2002).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 8.

una noción de acto cuya existencia es primera con respecto de cualquier otra categoría o forma de realidad. Este marco conceptual nos permitirá aproximarnos al concepto de «trabajo» bajo las características de la filosofía de la acción, de tal forma que podemos comprobar su valor en tanto que fundamento en la filosofía de Fichte y la filosofía de Marx.

En el capítulo II nos adentramos en la obra de Fichte con el fin de presentar detalladamente su concepto de trabajo. Esta exposición se elabora entorno a dos problemáticas: en primer lugar, exponer el concepto de trabajo característico de la obra de Fichte exige describir la relación que existe entre la actividad trascendental y la actividad sensible – i.e. el trabajo –, por un lado; y la manera en que lo sensible emerge en el marco de la filosofía de tipo trascendental según Fichte, por el otro lado. Nos dedicamos, por tanto, a trazar un arco que transite desde la «actividad de la conciencia» o «autoconciencia» hasta la actividad que los seres humanos ejercen en el mundo sensible a partir de su cuerpo; un mundo sensible que deviene real, justamente, gracias a la «actividad de la conciencia». Finalmente, analizamos en que consiste el trabajo humano bajo el esquema descrito. En segundo lugar, tratamos de dar respuesta a las exigencias que se desprenden del concepto de trabajo tomando como referencia la obra *Grundlage des Naturrechts nach den Pincipien der Wissenschaftslehre* (Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia, 1796), y, posteriormente, *Der geschlossene Handelstaat* (El Estado Comercial Cerrado, 1800). Mediante este ejercicio comprobamos como la doctrina trascendental que propone Fichte se sitúa como el principio que articula la actividad real de los seres humanos en sociedad, es decir, el trabajo; así como la manera en que es posible transitar del estado actual de las cosas a finales del siglo XIX hasta lo propuesto en el *Grundlage des Naturrechts nach den Pincipien der Wissenschaftslehre*.

En el capítulo III nos ocupamos de la obra de Marx y de su concepto de trabajo. Dada la particularidad de la obra de Marx, comenzamos por justificar la elección de nuestra obras de

referencia: los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844* (Manuscritos de economía y filosofía de 1844, 1932) y, en menor medida, las *Auszüge aus James Mills Buch „Eléments d'économie politique“* (Notas sobre el libro de James Mill “Elementos de economía política”, 1932). En relación con los Manuskripte, su contenido no supone únicamente la consagración de Marx como el gran crítico de la economía política, sino también establece las bases de su proyecto vital, a saber, “exponer la relación de unas cosas con las otras, la conexión del todo y una síntesis crítica de la elaboración especulativa”<sup>13</sup>. Ya en el marco del texto, nos dedicamos a exponer, en primer lugar, la relación de la «actividad vital» de los seres humanos o «trabajo» en relación con el problema de la autoconciencia característico del Idealismo Alemán. Seguidamente detallamos las características del concepto de trabajo; en particular, atendemos a su dimensión «natural» y, sobre todo, a su dimensión «social». Es a partir de estos elementos que podemos introducirnos en nuestra siguiente problemática: las relaciones entre el productor, el producto y el resto de los productores. Esto nos conduce a analizar el trabajo alienado, sus efectos y consecuencias, tomando como punto de partida los conocimientos adquiridos en relación con el concepto de trabajo en la obra de Marx. Sin lugar a duda, este ejercicio nos permite comprender la propuesta política de Marx, el comunismo y su actitud en relación con la transición del estado actual de las cosas a el «ideal» que vertebra su actividad política, una problemática que analizaremos al final de este capítulo.

Finalmente, en el capítulo IV exponemos los resultados obtenidos y establecemos las conclusiones pertinentes. En primer lugar, exponemos en detalle los cuatro apartados que han estructurado nuestra investigación: (1) actividad como fundamento, (2) trabajo y actividad fundamental, (3) concepto de trabajo y (4) trabajo, problemáticas y retos. A la luz de este esquema, en segundo lugar, analizamos una por una las similitudes y las diferencias encontradas entre la obra de Fichte y la obra de Marx. En función del resultado de la

---

<sup>13</sup> F. Fernández Buey, *Marx (sin ismos)* (Barcelona: El Viejo Topo: 1998), p. 99.

comparación, exponemos los argumentos requeridos para justificar o desmentir la posible vinculación entre la obra de Fichte y la obra de Marx en relación con el concepto de trabajo.

## 2. Nota metodológica sobre la citación y las referencias

Todas las citas textuales que constan en el texto se han presentado en lengua castellana, sea tomando como referencia traducciones ya disponibles al castellano, sea como el resultado de un ejercicio propio de traducción haciendo uso de traducciones publicadas en catalán, inglés o francés. Siempre que ha sido necesario contrastar alguna decisión terminológica se ha recurrido a la lengua original, generalmente el alemán. De manera análoga, se ha incluido de manera intertextual los términos o expresiones en lengua original entre paréntesis en formato cursiva. Sobre esta cuestión, a pie de página pueden encontrarse, en algunos casos, aclaraciones o matizaciones necesarias al respecto de los términos empleados. En caso de que haya sido necesaria alguna aclaración en el marco de la propia cita, se han añadido los conceptos necesarios en la propia cita, en lengua castellana, de manera intertextual y entre corchetes. Finalmente, todas las citas utilizadas se han referenciado a pie de página y la numeración de las referencias se ha reiniciado en cada capítulo.

Sobre el empleo del género gramatical, a sabiendas de la ausencia de un género neutro que se distinga del género masculino en las lenguas romances, hemos traducido sistemáticamente expresiones castellanas como «hombre», expresiones inglesas como «*man*», francesas como «*homme*» y expresiones alemanas como «*Mensch*» por otras expresiones en sentido neutro tales como «persona» o «ser humano» con el fin de no reproducir la discriminación que estas expresiones plantean con respecto del género femenino.

En relación con el formato de las referencias, conviene tener presente que las citas de Fichte y Marx toman siempre como soporte la edición crítica de sus obras completas. En el caso de Fichte, se ha hecho uso de la edición completa y crítica de la Academia de las ciencias

de Baviera bajo el título *Gesamtausgabe der Bayerischen der Wissenschaften* [GA], cuyo primer volumen data del año 1962. Se trata de a edición crítica publicada por la editorial *Bad Constatt* editada por Reinhard Lauth, Hans Jacob y Hans Gliwitzky. Dado que la edición de las obras completas de Fichte se divide en cuatro secciones – obras publicadas (I), textos inéditos y póstumos (II), correspondencia (III) y lecciones en copia de los alumno (IV) –, hemos citado siempre indicando el título abreviado de la obra y, posteriormente en paréntesis, las siglas de las obras completas [GA] junto con la sección, el volumen y la(s) página(s) citada(s).

En el caso de Marx, las citas corresponden a la edición de las obras completas de Marx y Engels, publicada por la *Dietz Verlag* de Berlín entre los años 1956 y 1990, editada por el Instituto de Marxismo-Leninismo del comité central del Partido Socialista Unificado de Alemania, cuyo título en alemán es el siguiente: *Werke* [MEW]. En las referencias se ha indicado siempre el título de la obra en alemán y, posteriormente, las siglas de las obras completas [MEW] junto con el volumen y la(s) página(s) citada(s) en paréntesis.

A continuación, se puede encontrar la correspondencia entre las siglas empleadas y las obras de Fichte, junto con el año de publicación original:

SIGLAS	TÍTULO DE LA OBRA Y AÑO DE PUBLICACIÓN ORIGINAL
ASL	<i>Anweisung zum seeligen Leben, oder Religionslehre</i> (Exhortación a la vida bienaventurada, o doctrina de la religión), 1806.
CuM	<i>Collegiums über die Moral</i> (Conferencia sobre la moral), 1796.
SSL	<i>Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre</i> (Sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*), 1798.
gHS	<i>Der geschlossene Handelsstaat</i> (El Estado comercial cerrado), 1800.
EE	<i>Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre</i> (Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia), 1797.
GWL	<i>Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre</i> (Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia), 1794.



GNR	<i>Grundlage des Naturrechts nach den Pincipien der Wissenschaftslehre</i> (Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia), 1796.
BWL	<i>Über den Begriff der Wissenschaftslehre</i> (Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia), 1794.
BG	<i>Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten</i> (Lecciones sobre el destino del sabio), 1794

Figura 1. Relación entre las obras de Fichte y sus siglas tal y como aparece en las referencias de esta investigación.

De manera análoga, la siguiente tabla muestra la correspondencia entre las obras de Marx y las siglas utilizadas en esta investigación.

SIGLAS	TÍTULO DE LA OBRA, AÑO DE REDACCIÓN Y AÑO DE PUBLICACIÓN MEW
A-JM	<i>Auszüge aus James Mills Buch „Eléméns d’économie politique“</i> (Notas sobre el libro de James Mill “Elementos de economía política”), 1844 [1968].
K-I,II,III	<i>Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie</i> (El Capital. Crítica de la economía política), 1867, 1885 y 1894 [1963].
DI	<i>Die Deutsche Ideologie</i> (La Ideología Alemana), 1845 [1978].
bF	<i>Die heilige Familie</i> (La Sagrada Familia), 1844 [1962].
LPP	<i>Lohn, Preis und Profit</i> (Salario, precio y ganancia), 1865 [1962].
Oph-M	<i>Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844</i> (Manuscritos de economía y filosofía de 1844), 1844 [1968].
TuF	<i>Thesen über Feuerbach</i> (Tesis sobre Feuerbach), 1845 [1978].

Figura 2. Relación entre las obras de Marx y sus siglas tal y como aparece en las referencias de esta investigación.

En ambos casos, siempre que se ha hecho uso de alguna traducción disponible se ha añadido la paginación de la traducción al final de la cita, separado por una coma. La lista de traducciones empleadas puede consultarse en el apartado *Traducciones* de la bibliografía.

### 3. Agradecimientos

Sin lugar a duda, esta investigación nunca habría llegado a buen puerto sino fuese por las muchas personas que, con su afecto y dedicación, me han acompañado hasta aquí.

A Salvi Turró agradezco su generosidad, su excelente trato y sus buenos consejos a lo largo de todo este proceso. No cabe duda que cada una de nuestras conversaciones han contribuido a agrandar mi estima por esta bella disciplina y por todo lo que envuelve el Idealismo Alemán. No me imagino este trabajo bajo la dirección de otro tutor o tutora.

Merece una especial distinción Sophie Butler, a quien quiero expresar mi más profundo y sincero agradecimiento. No solo me ha mostrado el valor de las humanidades, sino que en virtud de su infinita paciencia y estima ha sabido enseñarme a saborear los éxitos y a aprender de los fracasos.

Quiero agradecer también a mis compañeros de facultad, quienes han hecho del Campus una segunda casa y, por si fuera poco, me han demostrado es posible imaginar una academia en que el espíritu colaborador y la ayuda desinteresada prevalezca por encima del ánimo competitivo. A mis amigos de siempre, por su amistad incondicional a lo largo de los años y los kilómetros. A mis compañeros de grado, por animarme en todas mis decisiones, por su interés en mis estudios y por su incansable voluntad de aportar desde sus propias disciplinas.

A todos vosotros, y a todos aquellos a quienes no he nombrados de manera explícita, os debo el resultado de esta investigación.

Barcelona, setiembre de 2022.









## CAPÍTULO I:

### Fichte, Marx y la filosofía de la acción

¿En qué se distinguen el materialismo y el idealismo?, ¿existen elementos comunes en ambas tradiciones?, y, más concretamente, ¿podemos comparar el idealismo de Fichte y el materialismo de Marx? El objetivo de este capítulo consiste en dar respuestas a todas estas preguntas, así como establecer un marco teórico en el que comparar adecuadamente el pensamiento de Fichte y Marx. Conforme a ello, abrimos el primer epígrafe señalando las principales diferencias y similitudes entre el idealismo de Fichte y el materialismo de Marx, prestando especial atención al concepto de actividad, central para ambos autores. Teniendo esto en cuenta, el segundo epígrafe expone los principios sobre los que se asienta la filosofía de la acción. Posteriormente, en el tercer y cuarto epígrafe estudiaremos el concepto de actividad presente en la filosofía de Fichte y Marx. Finalmente, en el quinto epígrafe pondremos de relieve los elementos parejos y contrapuestos obtenidos en este ejercicio, así como el problema que nos ocupará a lo largo de los siguientes capítulos.

## 1. Materialismo e Idealismo: ¿dos tradiciones opuestas?

Tradicionalmente, la academia ha presentado idealismo y materialismo como tradiciones contrapuestas e incompatibles. Si, por ejemplo, tomamos la definición de ‘idealismo’ presente en el *Diccionario Ferrater Mora de filosofía*, constatamos que estamos frente a tradiciones opuestas en la medida en que el idealismo no toma como punto de partida las cosas externas, sensibles o materiales, sino que entiende como lo más fundamental las ideas o los ideales hacia los que “deben dirigirse las acciones humanas” – provengan de un mundo exterior, como en el caso del platonismo, o de la actividad de la razón. Por el contrario, entendemos por materialismo “la doctrina [...] según la cual lo más fundamental, y aquello por lo cual se supone que deben dirigirse las acciones humanas, son las «realidades» (las «duras realidades», «los hechos constantes y sonantes»)»<sup>1</sup>.

En el marco de la filosofía clásica alemana – ss. XVIII-XIX –, esta divergencia entre tradiciones puede explicarse en relación a la metodología de investigación que cada corriente asume como la más adecuada ante el problema de la realidad: por un lado, el criticismo kantiano y el idealismo alemán fundamentan la realidad desde el yo o la conciencia; mientras que, por el otro lado, el materialismo toma como lo material sensible como lo más fundamental.

Esta distinción entre idealismo y materialismo también es importante para los autores que nos ocupan. Primeramente, Fichte arremete contra toda forma de realismo – inclusive el materialismo – en la medida en que trata de explicar la totalidad de lo real desde los objetos mismos ignorando, al mismo tiempo, que en toda forma de conocimiento está implicada la conciencia. Dicho de otro modo, mientras que la conciencia o inteligencia es para sí misma, el objeto o «cosa en sí» es únicamente en relación con una inteligencia “para la cual esa cosa

---

<sup>1</sup> *Diccionario Ferrater Mora de filosofía*, edición online, s.v. “Idealismo”.



sea”<sup>2</sup>. Partiendo de estas consideraciones, el objeto de la filosofía de Fichte es precisamente el de fundamentar la experiencia, esto es, determinar las condiciones de posibilidad de los hechos de consciencia que vienen acompañados por un «sentimiento de necesidad»<sup>3</sup>, y esto solo es posible desde el marco del idealismo. Si, por el contrario, adoptáramos el marco teórico del dogmatismo, deberíamos admitir que la consciencia está determinada por la realidad externa o por las «cosas en sí», incluyendo “las supuestas determinaciones que obtenemos mediante la libertad y hasta la creencia de que somos libres”<sup>4</sup>, algo que para Fichte es totalmente absurdo, pero que constituye el núcleo de la crítica de marxismo ortodoxo al idealismo.

En efecto, muchos autores señalan el modo en que Marx critica al idealismo por operar en el plano de la abstracción filosófica en lugar de atender en primer lugar a la realidad en la que los seres humanos desarrollan su vida. En este sentido, Marx entiende que la inteligencia “sustituye [los objetos] por su ser-pensado, por su representación, desconociendo al mismo tiempo su ser real, su ser sensible”<sup>5</sup>. A diferencia del idealismo, el materialismo de Marx concibe la naturaleza como una «realidad material finita» de la que brotan un conjunto diverso de organismos vivos, entre los que se incluyen los seres humanos y sus procesos psíquicos, “que están asimismo arraigados en la materia” y son, en última instancia, “materiales”<sup>6</sup>. Por esta razón, el conocimiento tiene lugar por medio de la sensibilidad humana. Asimismo, en interactuar con los objetos sensibles – i.e. reales –, el ser humano revela el carácter sensible, es decir, objetivo y material. Por consiguiente, bajo las tesis del materialismo histórico, es la

---

<sup>2</sup> J.-G. Fichte, *EE* (GA, I/4, p. 197), p. 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, (GA, I/4, p. 186), p. 8.

<sup>4</sup> *Ibid.*, (GA, I/4, p. 192), p. 16.

<sup>5</sup> M. Henry, *Marx. vol. I.*, p. 296.

<sup>6</sup> *Diccionario Ferrater Mora de filosofía*, edición en línea, s.v. “Marxismo”.

realidad empírica la que determina nuestra consciencia, nuestras ideas y nuestra capacidad de actuar en el mundo material:

La formación de nebulosas en el cerebro humano es también un sublimado necesario de su proceso vital material, empíricamente constatable, que está ligado a condiciones materiales previas. [...] No es la consciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la consciencia.<sup>7</sup>

Bajo esta perspectiva, el marxismo es descrito como una ciencia empírica cuyas leyes dan respuesta a las relaciones materiales existentes entre la naturaleza y el ser humano, por un lado, y entre el ser humano y la historia universal, por el otro lado<sup>8</sup>. Así lo formularon Marx y Engels en *Die Deutsche Ideologie* (1845):

Solo conocemos una ciencia, la ciencia de la historia. La historia puede ser vista desde dos lados, dividida en la historia de la naturaleza y la historia del hombre. Sin embargo, ambas partes no pueden separarse; mientras exista el ser humano, la historia de la naturaleza y la historia del ser humano son mutuamente dependientes.<sup>9</sup>

Sin embargo, el conjunto de motivos anunciados que definen el Idealismo de Fichte o el materialismo de Marx no debe hacernos caer en simplificaciones porque ni la filosofía de Fichte es mera abstracción, ni la filosofía de Marx propone un análisis de realidad material exclusivamente desde la realidad material o la *cosa en sí*. Por un lado, Fichte concibe su obra central – la *Wissenschaftslehre* – como “una filosofía surgida de la vida y al servicio de la vida” cuyos principios, al fundamentar los diferentes ámbitos de la realidad, “revierten sobre la vida inmediata en las disciplinas filosóficas aplicadas”<sup>10</sup>. En este sentido, conviene destacar una serie de consideraciones: en primer lugar, que Fichte entiende al ser humano como un organismo natural y objetivo que forma parte de una realidad sensible cuya existencia empírica no reside en la consciencia, sino en el conjunto de materia orgánica del que se

---

<sup>7</sup> F. Engels & K. Marx, *DI* (MEW, 3, pp. 26-27), pp. 21.

<sup>8</sup> G.-S. Jones, “Engels and the end of classical german philosophy”, en *New Left Review*, vol. 79, núm. 1 (1973), p. 24.

<sup>9</sup> F. Engels & K. Marx, *DI* (MEW, 3, p. 18).

<sup>10</sup> S. Turró, “Vida i filosofia en Fichte”, en *Convivium*, núm. 22 (2009), pp. 67-68.

compone. En segundo lugar, que los impulsos humanos, así como la actividad humana, forman parte de la naturaleza – i.e. de un todo orgánico – de manera que todo lo que puede y quiere hacer “es posible mediante la naturaleza y en la naturaleza”<sup>11</sup>. Finalmente, conviene hacer hincapié en que la particularidad del ser humano – frente a otros organismos naturales – es que “su naturaleza [...] es pensada como determinándose a sí misma por sí misma”<sup>12</sup>. En otras palabras, el ser humano es consciente de sus sentimientos y de sus impulsos y, por esta razón, la conciencia libre es quien determina en última instancia la actividad del ser humano. Por todos estos motivos, “[...] por más que la conciencia se mueva *de facto* en una exterioridad [...] es vida de una conciencia y, por lo tanto, se desarrolla des de las condiciones y estructuras generales derivadas de su actividad constitutiva.”<sup>13</sup>

De acuerdo con todo lo anterior, Fichte entiende que vivir tomando como absoluto o verdadero la exterioridad de la conciencia conlleva asumir que el conjunto de determinaciones prácticas que emanan de ella son consecuencia de una suerte de mecanismo natural. Su idealismo propone revertir esta creencia de manera que cada ser humano sea capaz de vivir de acuerdo con su potencialidad, esto es, libre y conscientemente, en un mundo sensible cuya existencia y forma responde “a un actuar libre que pone necesariamente los objetos de ese actuar”<sup>14</sup>.

Por el otro lado, conviene tener presente que el materialismo de Marx no es ni mecanicista ni determinista en la medida en que su objeto de análisis no es el objeto sensible o material como tal; contrariamente, Marx tiene por objeto determinar las condiciones de posibilidad de la actividad humana. De acuerdo con la primera de las *Thesen über Feuerbach*, todas las

---

<sup>11</sup> J.-G. Fichte, *CM* (GA, IV/I, p. 45).

<sup>12</sup> J.-G. Fichte, *SSL* (GA, I/5, p. 110), p. 164.

<sup>13</sup> S. Turró, *Vida i filosofia en Fichte*, pp. 69-70.

<sup>14</sup> J.-G. Fichte, *ASL*, (GA, I/9, p. 107).

tradiciones materialistas anteriores a su obra cometen el error de concebir el objeto únicamente como «objeto de la intuición», pero no cómo el producto de una actividad humana de carácter práctico y subjetivo<sup>15</sup>. De hecho, lo característico del ser humano es precisamente su capacidad de actuar libre y conscientemente, es decir, su capacidad de transformar el mundo material del que forman parte por medio de una actividad práctica a través de la cual expresan su naturaleza productiva y, al mismo tiempo, hacen de su subjetividad un objeto patente a los sentidos<sup>16</sup>.

Por todas estas razones, observamos hasta qué punto Marx es consciente que el materialismo deviene dogmático en el momento en que acepta el mundo en su *coseidad* – i.e. como una agregación de objetos cuya existencia y características son independientes de la presencia del sujeto –precisamente porque este punto de vista ignora la incidencia que los seres humanos tienen en lo real. Teniendo esto en cuenta, advertimos que la filosofía de Marx trata de dar respuesta a preguntas tales como ¿en qué consiste dicha actividad práctica? ¿qué papel juega en ella la inteligencia? ¿cuáles son sus límites? ¿y sus determinaciones? En otras palabras, el materialismo de Marx, lejos de tomar como objeto de su filosofía el ser de los objetos materiales, se propone como objetivo fundamentar las condiciones de posibilidad de la actividad humana.

En relación con lo anterior, concluimos que idealismo de Fichte y el materialismo de Marx no son necesariamente tradiciones opuestas por varias razones: en primer lugar, conviene tener presente que ambos autores parten y terminan en la experiencia. En este sentido, Rockmore señala que ambos autores fundamentan la experiencia del ser humano mediante

---

<sup>15</sup> “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que solo concibe el objeto, lo real, lo sensible, bajo la forma de objeto de la intuición, pero no como actividad humana sensible, como una actividad práctica, no subjetivamente”, en K. Marx, *TuF* (MEW, 3, p. 5), p. 499.

<sup>16</sup> M. Candiotti “Karl Marx o la subjetividad práctica como fundamento”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, num. 11 (2011), p. 88.

un análisis regresivo y categórico de las condiciones que la hacen posible<sup>17</sup>. En segundo lugar, tanto Marx como Fichte afirman que el sujeto de la experiencia genera su realidad material y social en virtud de la manifestación de su actividad<sup>18</sup>. Finalmente, ambos concluyen que la condición necesaria para la auto-realización del ser humano reside en la posibilidad de manifestar todo el potencial de su actividad esencial en y a partir de su vida en sociedad<sup>19</sup>.

Así, son diversos los elementos comunes que podemos encontrar en la obra de Fichte y Marx. De entre todos ellos, el concepto de actividad destaca por encima del resto. En particular, en el pensamiento de Fichte y Marx existe una forma de actividad, libre y consciente, que sirve como fundamento de todo lo real. La centralidad que ocupa el concepto de actividad en ambos sistemas filosóficos tiene, para nosotros, dos implicaciones: por un lado, advertimos que todo ejercicio filosófico que se preste a comprar el pensamiento de Fichte y Marx debe partir del concepto de actividad. Por el otro lado, que esta comparativa debe realizarse en el marco de la filosofía de la acción, esto es, una corriente filosófica en que el ser tradicional entendido como *estar presente* ha sido desplazado por una noción de ser de carácter dinámico que, por un lado, se manifiesta en la medida en que actúa y, por el otro lado, cuyas características están determinadas por la forma que toma dicha actividad. Consecuentemente, el siguiente paso en este capítulo es precisamente el de exponer en qué consiste la filosofía u ontología de la acción.

## 2. La filosofía de la acción según F. Fischbach

Para algunos intérpretes contemporáneos, el idealismo alemán se caracteriza por inaugurar una nueva tradición filosófica conocida como ontología de la acción. En particular, F. Fischbach sostiene que esta tradición filosófica se caracteriza, por un lado, por eliminar la

---

<sup>17</sup> T. Rockmore, "Fichte's idealism and Marx materialism", en *Man and World*, vol. 8, núm. 2 (1975), p. 199.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>19</sup> *Ídem.*

división entre filosofía práctica y filosofía especulativa y, por el otro lado, por poner la noción de acto como principio absoluto de la realidad.

Sobre la unidad que forman la filosofía práctica y la filosofía especulativa nos ocuparemos más adelante. Pongamos ahora nuestra atención en la noción de actividad. Según Fischbach, los diferentes filósofos que forman parte del idealismo alemán comparten el hecho de desplegar el conjunto de sus sistemas filosóficos tomando como punto de partida una determinada noción de acto. A modo de ejemplo, podríamos destacar el acto de auto-posición en Fichte, la actividad del pensamiento en Hegel o la noción de voluntad en Schelling<sup>20</sup>. Esta particularidad del idealismo alemán implica que el ser no pueda ser entendido como un conjunto de cualidades y determinaciones estáticas que rigen lo real, sino como el resultado de una actividad previa o el depósito de un acto anterior<sup>21</sup>. Así pues, lo determinante del idealismo alemán con respecto a la metafísica clásica del ser es que aborda el problema del ser del ente tomando como punto de partida el análisis de la actividad que lo hace posible.

Ahora bien, en ningún caso esto quiere decir que la filosofía u ontología de la acción considere que exista una primacía del acto sobre el ser o que, de manera similar, el análisis del ser deba substituirse por el análisis del acto. Por el contrario, esta corriente de pensamiento pone de relieve que acto y ser forman una unión dinámica que transita en todo momento en ambas direcciones, “del acto al ser que es” y “del ser al acto que es”<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Sobre la centralidad del acto en la filosofía de Hegel, véase F. Fischbach, cap. 2 y M. Henry, *Marx. Vol I*, pp. 338-344. Por lo que respecta al lugar que ocupa la noción de acto en la filosofía de Schelling, véase F. Fischbach, *L'être et l'acte*, cap. 3. En relación al acto de autotposición en Fichte, véase el tercer epígrafe de este capítulo.

<sup>21</sup> F. Fischbach, *L'être et l'acte*, p. 7.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 8.

El primer filósofo en pensar la realidad bajo esta perspectiva es Aristóteles<sup>23</sup>. En su *Metafísica*, Aristóteles explica la realidad a partir del concepto de «sustancia» (οὐσία), que podemos describir como el resultado de la unión entre «materia» (ύλη) y «forma» (εἶδος). Ante la pregunta sobre cuál de los dos elementos que conforman la sustancia es el más fundamental, Aristóteles nos invita a analizar sus características: por un lado, el concepto de materia está presente en todos los ámbitos de la realidad empírica, aunque, por sí misma, es pura indeterminación. En el argot aristotélico, si bien la materia es pura potencia, ésta no es todavía nada concreto ni determinado. Para que la materia desarrolle su potencialidad necesitamos que la materia esté asociada a un tipo de movimiento, de lo contrario, permanecería estática eternamente. Sobre esta cuestión, Aristóteles expone que la materia está en permanente movimiento hacia un fin, aunque, por sí misma, nunca es capaz de alcanzarlo<sup>24</sup>. Por el otro lado, el concepto de forma hace referencia a aquello por lo que una cantidad de materia sea una cosa concreta y no otra cosa, esto es, aquello por lo que la materia participa de un fin. En otras palabras, la forma hace referencia a la esencia de una cosa.

Tal y como podemos observar, de acuerdo con la definición aristotélica de materia y forma, nos es necesario contar con un elemento que haga posible transitar de la materia en su estado indeterminado a la materia en su forma concreta. Según Aristóteles, el paso de un estado a otro es posible mediante un acto que hace posible determinar esencia y existencia. Por esta razón, “la sustancia, es decir, la forma específica, es acto”<sup>25</sup>. Por consiguiente, en la *Metafísica* de Aristóteles existe una noción de acto que es condición de posibilidad de toda la realidad<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 10.

<sup>24</sup> Aristóteles, *Metafísica*, (IX/8, 1050a7-9), p. 387.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, (IX/8, 1050b1-2), p. 389.

<sup>26</sup> Sobre esta cuestión se puede consultar el artículo “Los sentidos del acto en Aristóteles”, en *Anuario filosófico*, vol. 25 (1992): pp. 493-512, en el que Ricardo Yepes expone los diferentes tipos de acto que pueden

A pesar del interés que despierta en la actualidad la teoría de la sustancia aristotélica, las tesis al respecto de la noción de acto desarrollada por Aristóteles no fueron consideradas por sus contemporáneos ni tampoco por pensadores posteriores. De hecho, no es hasta que la física moderna desarrolla el concepto de acción o fuerza activa primitiva – i.e. un acto en sí mismo cuya característica principal reside en la cualidad de los cuerpos de ponerse en movimiento sin la intermediación de un tercero<sup>27</sup> – que el concepto de acción se instala nuevamente en el centro de la filosofía.

De acuerdo con Fischbach, esto es precisamente lo que ocurre en el idealismo alemán. Para ser más específico, la filosofía u ontología de la acción sostiene que detrás de los diferentes conceptos de subjetividad que se desarrollan a lo largo de este periodo se encuentra un tipo de acto que posee la capacidad de autoactivarse y autoejecutarse. Consecuentemente, en última instancia, la realidad, pero también el sujeto y el objeto, son consecuencia de un acto previo. De este modo, la filosofía u ontología de la acción da lugar a una concepción dinámica del ser en la que, por un lado, el acto es su comienzo absoluto y, por el otro lado, su presencia se manifiesta a partir de su actividad<sup>28</sup>.

Las consideraciones que acabamos de describir presentan algunas diferencias con respecto de la interpretación tradicional del Idealismo Alemán en el marco de la filosofía moderna. Por norma general, la filosofía moderna tiene como punto de partida a Descartes, quien sustituye la metafísica clásica del ser por una filosofía de tipo racionalista marcada por la relación que tiene lugar entre el sujeto racional y el objeto de los sentidos. La centralidad que

---

encontrarse en el conjunto de la obra aristotélica, entre los que se incluye el concepto de acto como principio absoluto de toda la realidad. Asimismo, en *The activity of being. An essay on Aristotle's ontology* (Cambridge, London: Harvard University Press, 2013), Ahyre Kosman expone los motivos por los que la *Metafísica* aristotélica debe ser interpretada como una ontología de la acción.

<sup>27</sup> F. Fischbach, *L'être et l'acte*, pp. 11-12.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 8-10.



adquiere la figura del sujeto trae consigo profundas consecuencias para la filosofía, especialmente en lo que respecta al modo tradicional de interpretar la realidad. Considerémoslo por partes. Ante la emergencia del sujeto, la consciencia se establece como el fundamento de la verdad a la que el sujeto puede acceder. Consecuentemente, la realidad material es vista como dependiente de la consciencia, puesto que ella es también su fundamento. Así, el mundo de los entes se transforma en un mundo de objetos, también conocidos como «cosas en sí»; finalmente, “el ser se escinde en la relación sujeto-objeto, por lo que la verdad del ser es siempre la verdad del sujeto”<sup>29</sup>. Como resultado de todo lo anterior, la pregunta filosófica por el ser se transforma en una interrogación acerca de las posibilidades, de las condiciones y de los mecanismos a partir de los que el sujeto puede afirmar que la «cosa en sí» es de una manera determinada, que es de una forma diferente o que, sencillamente, no es<sup>30</sup>.

Bajo esta perspectiva, el Idealismo Alemán puede interpretarse como la culminación teórica del proyecto de la modernidad siempre y cuando asumamos, de manera acrítica, el conjunto de postulados del pensamiento cartesiano con el propósito de llevarlos hasta sus últimas consecuencias<sup>31</sup>. Este ejercicio desemboca necesariamente en la gestación de una idea de sujeto que se entiende como absoluto, es decir, un sujeto que es al mismo tiempo el fundamento de su propia realidad y de la realidad del mundo en el que vive, del conocimiento puro y de la «cosa en sí». Por consiguiente, el conjunto del Idealismo Alemán debería ser interpretado entorno a un único objetivo: expandir el sujeto al absoluto hasta que “se

---

<sup>29</sup> E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero. La filosofía trascendental: Kant* (Barcelona: Herder, 2001), pp. 13-14.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 10.

<sup>31</sup> F. C. Beiser, *German Idealism. The struggle against Subjectivism, 1781-1801* (Massachusetts: Harvard University Press, 2008), pp. 1; 17.

convierta en el fundamento de toda la realidad”<sup>32</sup>, incluyendo la realidad del sujeto y de la «cosa en sí».

Ahora bien, esta corriente de interpretación de la filosofía moderna y, por ende, del Idealismo Alemán, deviene superficial en la medida en que no atiende al aspecto central de su proyecto metafísico, a saber, “la deducción de la relación entre el sujeto y el objeto [...] a partir de una realidad más fundamental e inmediata”<sup>33</sup>. Esta particularidad la encontramos ya apuntada en la filosofía de Kant. En concreto, el filósofo de Königsberg entiende que la relación entre el sujeto trascendental y los objetos tiene lugar cuando el primero actúa en un tiempo determinado<sup>34</sup>. Bajo esta perspectiva, Kant admite la existencia de objetos externos a la conciencia, que captan los sentidos, y que dan lugar a los hechos de conciencia que, por su naturaleza, no necesitan justificación porque son evidentes por sí mismos. Así, el objeto para el ser humano no es otra cosa que la experiencia «fenoménica» de la «cosa en sí». En otras palabras, el objeto es el contenido de las representaciones de la conciencia que tienen lugar en la interacción del sujeto con el mundo en el plano de la experiencia:

Pues yo soy consciente de mis representaciones; por consiguiente, existen éstas y [existo] yo mismo, que tengo estas representaciones. Ahora bien, los objetos externos (los cuerpos) son, empero, meros fenómenos, y por tanto, no son tampoco nada más que una especie de las representaciones mías, cuyos objetos son algo solamente mediante esas representaciones, pero separado de ellas no son nada. Por tanto, existen las cosas | externas, exactamente como existo yo mismo; y ambos, sobre el testimonio inmediato de mi conciencia de mí mismo; [...] En lo tocante a la realidad efectiva de objetos externos, no tengo necesidad de inferir, así como tampoco la tengo en lo tocante a la realidad efectiva del objeto de mi sentido interno (mis pensamientos); pues tanto uno como otro no son nada más que representaciones, cuya percepción inmediata (conciencia) es a la vez prueba suficiente de la realidad efectiva de ellas.<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 2.

<sup>33</sup> F. Fischbach, *L'être et l'acte*, pp. 19-20.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>35</sup> I. Kant, *Crítica de la razón pura* [trad. Mario Caimi] (México D.F.: Fondo de cultura económica, 2007), p. 370.

De este modo, la naturaleza de los elementos externos a la conciencia, así como su fundamento, son inalcanzables para el ser humano, razón por la que lo único que podemos determinar de ellos es el modo en que representamos los objetos en nuestra conciencia. Así pues, el objeto de la filosofía es precisamente el de analizar las leyes que rigen la conciencia –i.e. el entendimiento – ya que, en última instancia, son éstas las que determinan la experiencia del sujeto real.

Tal y como podemos apreciar, la filosofía de Kant no tiene como propósito fundamentar el objeto desde el sujeto; por el contrario, su objetivo es el de fundamentar las leyes que rigen la experiencia del objeto en el marco del sujeto trascendental. De acuerdo con lo anterior, la condición de posibilidad de la experiencia es precisamente la conciencia que, en su actuar, determina el contenido de lo que es real para el sujeto. En definitiva, Kant señala la primacía de un actuar práctico que, en su devenir, fundamenta todo lo real.

Sin embargo, el principal problema de la filosofía kantiana es que señala una primacía de la práctica sobre la teoría de acuerdo con una concepción de la conciencia natural que, sin embargo, nunca prueba, sino que afirma *de facto*<sup>36</sup>. De acuerdo con este límite, la filosofía kantiana establece la problemática a seguir por sus predecesores, a saber, fundamentar la experiencia – inclusive el sujeto y el objeto – desde una actividad anterior. En otras palabras, una vez que Kant ha señalado las bases de una ontología de la acción, el trabajo de sus seguidores será desplegarla hasta sus últimas consecuencias.

Este modo de pensar la realidad está presente en todo el Idealismo Alemán, pero también en la filosofía de Marx. Como veremos en el cuarto epígrafe de este capítulo, el fundamento de la realidad en Marx es la capacidad humana de actuar sobre el mundo sensible.

---

<sup>36</sup> F. Fischbach, “Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte”, en J-C. Goddard (Coord.), *Fichte: le moi et la liberté* (Paris: Puf, 2000), p. 51.

Consecuentemente, el objeto de la filosofía de Marx es analizar el fundamento, los límites y las determinaciones que pueden extraerse de la capacidad de actuar del ser humano. Por todas estas razones, nos encontramos en disposición de analizar las filosofías de Fichte i Marx en el marco de una ontología de la acción cuyas determinaciones pueden ser descritas del siguiente modo:

La tarea [de la filosofía] se ha convertido en la de pensar, entre el sujeto y la sustancia, entre el acto y el ser, entre el sujeto y el objeto, el paso mismo de uno a otro, el paso del acto al ser que es, del ser al acto que es. Y como este paso se hace en ambas direcciones, la tarea era más exactamente pensar y poder expresar una oscilación entre el acto y el ser, entre la subjetividad y la sustancia.<sup>37</sup>

### 3. La noción de acto en la *Wissenschaftslehre* de Fichte

El proyecto filosófico de Fichte tiene como objetivo establecer las condiciones de posibilidad y los criterios que determinan los hechos de conciencia que tienen lugar en el plano de la experiencia. Dicho de otro modo, Fichte se propone fundamentar, “la totalidad de estructuras prácticas y teóricas [que hacen posible la experiencia] a partir de un único principio: la actividad de la conciencia”<sup>38</sup>. En este sentido, la filosofía de Fichte se adhiere al camino dibujado por Kant, cuyo propósito no es otro que determinar la relación entre sujeto y objeto, así como su fundamento, a partir de un orden de realidad anterior que tiene como principio la noción de acto.

Una vez hemos establecido el propósito de la obra fichteana, y antes de exponer el desarrollo de sus principios fundamentales, conviene resolver algunas de las dificultades que presenta su filosofía con el objetivo de evitar entrar en debates improductivos o posibles malentendidos. El filósofo T. Rockmore destaca la existencia de tres factores que dificultan la interpretación de la obra de Fichte: primero, la vinculación entre el pensamiento de Fichte

---

<sup>37</sup> F. Fischbach, *L'être et l'acte*, p. 8.

<sup>38</sup> S. Turró, *Fichte: De la consciencia a l'absolut* (Badalona: Omicron, 2011), p. 58.

y la obra kantiana. Segundo, los diferentes significados del concepto de filosofía crítica; y, tercero, la evolución de la filosofía de Fichte a lo largo de los años<sup>39</sup>.

Con respecto al tercero de los factores enunciados, la obra de Fichte suele dividirse en dos grandes periodos: el periodo de Jena (1794-1799) y el periodo de Berlín (1800-1814). La principal diferencia que existe entre ambos periodos es el fundamento sobre el cual se edifica el conjunto de la *Wissenschaftslehre*<sup>40</sup>: mientras que, en la primera etapa, el sujeto depende exclusivamente de sí mismo; en la segunda etapa el sujeto tiene como fundamento la existencia de Dios. Sin ánimo de discutir si existe una ruptura o una continuidad entre las dos etapas, nos limitaremos a señalar que en el presente estudio tomaremos como referencia los escritos que tienen lugar en la primera de las etapas por la sencilla razón que en ella se encuentran las ideas principales de su pensamiento, mientras que la segunda está marcada por los intentos de Fichte para resolver algunas de las controversias que se derivan de la primera etapa<sup>41</sup>.

Con respecto al primero de los factores enunciados, es de sobra conocido el impacto que tuvo la lectura de la *Crítica de la razón práctica* en el desarrollo intelectual del joven Fichte<sup>42</sup>, así

---

<sup>39</sup> T. Rockmore, “Filosofía trascendental e idealismo en Fichte” [trad. Catalina Büchner], en *Revista de estud(i)os sobre Fichte*, vol. 9 (2014), pp. 2-3.

<sup>40</sup> De ahora en adelante nos referiremos a la *Wissenschaftslehre* (Doctrina de la Ciencia) como *WL*, por sus siglas en alemán.

<sup>41</sup> Existen diferentes estudios que tratan de destacar las principales similitudes y diferencias entre las dos etapas de la obra de Fichte. De entre todos ellos, destacamos nuevamente el artículo de S. Turró, *Vida i filosofia en Fichte*, quien se propone una reconstrucción de la comprensión entre la vida i la filosofía de Fichte subrayando la continuidad entre ambas etapas.

<sup>42</sup> “Des de que he leído la *Crítica de la razón pura*, vivo en un nuevo mundo. Propositiones que creía inamovibles han hecho aguas, cosas que creía que nunca podrían ser demostradas (ej., el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc.) me han sido demostradas, y me siento de lo más satisfecho [...]. ¡Qué bendición para una época en la que se habían destruido los fundamentos de la moral, en qué el concepto de deber había estado eliminado de todos los diccionarios!”, en Fichte a F. A. Weissshuhn, VIII.1790 (GA, III/1, p. 167).

como los numerosos encuentros que se produjeron entre Fichte y Kant a finales del siglo XVIII con el objetivo de debatir entorno a los límites y el fundamento de la filosofía trascendental kantiana. No es de extrañar, por tanto, que Fichte investigase ampliamente las diferentes problemáticas que atraviesan la filosofía de Kant a lo largo de su vida. El mismo Fichte da prueba de ello en diferentes ocasiones, en las que afirma que su sistema filosófico “no es otro que el kantiano”<sup>43</sup> y, asimismo, “que nunca podrá decir algo a lo que Kant no haya apuntado, inmediata o mediata, clara u oscuramente”<sup>44</sup>.

Sin embargo, nos estaríamos equivocando si pensáramos a Fichte como un filósofo a la sombra de la obra kantiana y negáramos, de este modo, su importante contribución a la historia de la filosofía. En este sentido, conviene tener presente que la admiración que Fichte siente por la obra kantiana lo lleva a examinarla detenidamente y, consecuentemente, a reformularla evitando así sus principales problemáticas. En otras palabras, Fichte piensa a través de la filosofía de Kant, pero no por ello la reproduce en su totalidad, sino que la modifica sustancialmente y, por ello, da lugar a una filosofía crítica radicalmente distinta a la kantiana, aunque sea capaz de dar respuesta a las principales problemáticas kantianas. En palabras de T. Rockmore:

En lo que a Fichte respecta, este evita sabiamente la mera fidelidad a la letra de la filosofía crítica [kantiana], esforzándose en ser leal a su espíritu. Esto explica su rechazo obvio y violento a ciertos aspectos claves de la posición de Kant, como, por ejemplo, de la *cosa en sí*, a la vez que proclama reiteradamente y de forma constante su ortodoxia kantiana.<sup>45</sup>

Teniendo esto en cuenta, nos movemos ahora al segundo de los factores enunciado, a saber, las diferentes maneras en qué puede entenderse la filosofía crítica. El *Diccionario Ferrater Mora de filosofía* define al criticismo en su forma más general como “la tendencia epistemoló-

---

<sup>43</sup> J.-G. Fichte, *EE* (GA, I/4, p. 184), p. 4.

<sup>44</sup> J.-G. Fichte, *BWL* (GA, I/2, p. 110), p. 153.

<sup>45</sup> T. Rockmore, *Filosofía trascendental e idealismo en Fichte*, p. 5

gica que investiga las formas *a priori* que hacen posible el conocimiento”<sup>46</sup>. En el marco de la obra de Kant, la filosofía crítica puede resumirse del siguiente modo:

El sujeto cognitivo es afectado por la realidad incognoscible [la *cosa en sí*] en la forma de la sensación, la cual, a su vez, lleva consigo un conjunto invariable y completo de categorías para la construcción de los objetos de la experiencia y del conocimiento.<sup>47</sup>

Así, la filosofía crítica desplegada por Kant destaca por exigir la existencia de un mundo externo al sujeto – i.e. el mundo de los objetos o de la «cosa en sí» – sobre el que descansa el conjunto de su filosofía, pero del que solo puede conocer su fenómeno (*Erscheinung*)<sup>48</sup>. Esta posición es del todo inasumible para Fichte por distintas razones, pero sobre todo porque entiende que el esquema causal que propone la filosofía crítica kantiana no prueba la existencia ni las estructuras de la conciencia<sup>49</sup>. De esta forma, Fichte rechaza de manera categórica la noción de «cosa en sí» y hace depender su sistema exclusivamente de los principios que fundamentan la conciencia. Como veremos más adelante, el principio de la filosofía de Fichte es el *yo* – i.e. la autoconciencia – que, a través de sus diferentes determinaciones, permite explicar la totalidad de la experiencia.

Habiendo resuelto las principales dificultades que presenta la obra de Fichte, a continuación, analizaremos los principales rasgos de su obra. El primer aspecto que conviene presentar en su objetivo: el propósito de la filosofía de Fichte es el de fundamentar toda la experiencia, esto es, determinar las condiciones de posibilidad de los hechos de conciencia que vienen acompañados por un «sentimiento de necesidad», todo ello desde un único principio. Por consiguiente, la filosofía de Fichte tiene como pretensión dar lugar a una

---

<sup>46</sup> *Diccionario Ferrater Mora de filosofía*, edición online, s.v. “Crítico”.

<sup>47</sup> T. Rockmore, *Filosofía trascendental e idealismo en Fichte*, p. 7.

<sup>48</sup> Con el objetivo de no malinterpretar términos como representación o apariencia, traducimos *Erscheinung* como «fenómeno» siguiendo la traducción española de Mario Caimi. Véase I. Kant, *Crítica de la razón pura*, pp. CCII-CCIII.

<sup>49</sup> T. Rockmore, *Filosofía trascendental e idealismo en Fichte*, p. 8.

ciencia estricta formada por diferentes principios, también llamados axiomas, que operan recíprocamente como un único principio sobre el que se edifican el conjunto de las determinaciones de lo real<sup>50</sup>. Por esta razón, en los siguientes párrafos atenderemos a la deducción de los tres principios, junto con su articulación, que Fichte establece como determinantes con respecto a la experiencia.

En el principio del *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Fichte nos propone analizar cualquier hecho de la conciencia y separar de él “una tras otra todas las determinaciones empíricas hasta que quede en toda su pureza, exceptuando aquello que el pensamiento no puede absolutamente excluir, hasta que de él nada pueda separarse”<sup>51</sup>. En este caso, tomaremos como punto de partida la proposición «A=A», aunque también podríamos partir de la experiencia de pensar, ver o imaginar un objeto determinado, una idea, etcétera. Cualquiera sea nuestra referencia, ésta exige que pueda pensarse, y para que esto ocurra es necesario que posea algún tipo de significado o contenido proposicional. Con tal que esto ocurra, A solo puede poseer un significado si existe un acto de reconocimiento que se lo atribuye; en otras palabras, el saber no se encuentra dado sino que, en última instancia, es atribuido y reconocido. Lo único que puede realizar un acto de estas características es la primera persona del singular, es decir, el *yo* (*das Ich*). Así, la existencia de cualquier contenido proposicional tiene como condición la aprehensión de uno mismo, es decir, el reconocimiento de mi singularidad, «yo soy yo»<sup>52</sup>. La particularidad de esta condición es la siguiente: en el momento en que el *yo* es aprehendido, él mismo realiza una actividad de auto-posición<sup>53</sup>, es

---

<sup>50</sup> cf. S. Turro “Estudio preliminar”, en J.-G. Fichte, *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del estado* (Salamanca: Ediciones sígueme, 2017), pp. 9-10.

<sup>51</sup> J.-G. Fichte, *GWL* (GA, I/2, p. 256), p. 201.

<sup>52</sup> *Ibid.*, (GA, I/2, p. 257), p. 202.

<sup>53</sup> Este acto de auto-posición lleva por nombre (*die*) *Tathandlung*, un neologismo que proviene de las palabras alemanas (*die*) *Tat* y (*die*) *Handlung*, que podríamos traducir por *acto* y *hecho*, respectivamente. Así, la *Tathandlung* hace referencia a una acción que es hecho al mismo tiempo.



decir, el *yo* es puesto por sí mismo en virtud de su propio ser en un acto incondicionado en que él mismo es su único fundamento:

Aquello cuyo ser (esencia) [*Sein (Wesen)*] simplemente consiste en ponerse a sí mismo como siendo es el yo como absoluto. De la misma manera que él se pone, es; y de la misma manera que es, se pone; y entonces el yo es necesaria y absolutamente para el yo. Aquello que no es para sí mismo no es un yo.<sup>54</sup>

Tal y como podemos apreciar, cuando analizamos una representación desposeída de su contenido proposicional advertimos que esta depende, en última instancia, del acto de auto-posición del *yo*. Por ende, la consciencia es únicamente intuida en virtud de su propia actividad, el *yo*, razón por la que deviene el primer constituyente de la realidad en el marco de la filosofía de Fichte<sup>55</sup>.

Llegados a este punto, el primer principio de la *WL*— también llamado «principio de posición absoluto» o «principio de autoposición» — hace referencia a la acción a partir de la cual es posible pensar la totalidad de la experiencia<sup>56</sup>. Sin embargo, si nos atendemos exclusivamente a su contenido, advertimos que lo planteado no logra diferenciarse de su postura «yo=yo». La incapacidad manifiesta para determinarse provoca que el *yo* no logre reconocerse de manera consciente como tal. Este problema da lugar al «principio de oposición», cuya lógica es la siguiente: para determinar-se con respecto a algo, el *yo* debe generar una actividad idéntica a la anterior en cuanto a su forma, aunque distinta en cuanto a su contenido<sup>57</sup>. Teniendo en cuenta que originalmente lo único que hay puesto es el *yo*, la actividad que buscamos es definida como el *no-yo*, cuyas características son precisamente

---

<sup>54</sup> J.-G. Fichte, *GWL* (GA, I/2, pp. 259-260), p. 204.

<sup>55</sup> T. Rockmore, *Fichte, Marx and the German philosophical tradition*, p. 13.

<sup>56</sup> S. Turró, *Fichte*, p. 64.

<sup>57</sup> J.-G. Fichte, *GWL* (GA, I/2, p. 265), p. 207-208.

contrarias al primero. Consecuentemente, si la actividad originaria de la consciencia es la auto-posición del *yo*, es decir, su autoafirmación; el *no-yo* es su negación<sup>58</sup>.

Ahora bien, la existencia de una actividad opuesta pero dependiente de la autoconciencia da lugar al tercer principio, también conocido como el *principio de limitación*. Su contenido viene determinado por los principios precedentes en la medida en que cuando el *no-yo* es puesto por el *yo*, su acción suprime por completo al *yo*, lo cual conduce a una contradicción. Consecuentemente, para que el *no-yo* y el *yo* puedan existir es preciso que ambos se pongan como absolutamente divisibles<sup>59</sup>, es decir, el tercer principio pone de manifiesto la necesidad de que el *yo* y el *no-yo* se limiten mutuamente.

El contenido de los tres principios de la *WL* puede resumirse en dos proposiciones: en primer lugar, “el *yo* pone al *no-yo* como limitado por el *yo*”<sup>60</sup>. La primera proposición contiene esta otra proposición: “el *yo* se pone a sí mismo como limitado por el *no-yo*”<sup>61</sup>. El problema de la limitación es precisamente la clave de toda la *WL* ya que, al fin y al cabo, es a partir de su viabilidad que pueden desarrollarse el conjunto de mecanismos que hacen posible la experiencia. Luego, ¿cómo puede el *yo* poner el *no-yo* como limitado? ¿qué implicaciones tiene poner el *no-yo* como limitado para el *yo*? ¿y para el *no-yo*?

Para responder a estas cuestiones, conviene tener presente que el *yo* es la única actividad originaria posible de la conciencia y, por lo tanto, allí donde no hay actividad no existe

---

<sup>58</sup> Es importante señalar en este punto que la escisión que conforman el *yo* y el *no-yo* se enmarcan en la actividad de la conciencia, razón por la cual es anterior a toda experiencia fáctica. Así, el *no-yo* expresa la actividad incondicionada por la que es posible explicar los mecanismos que dan lugar a la realidad de los objetos en el marco de la experiencia de una conciencia natural unificada. En el caso contrario, podría entenderse el *no-yo* como un objeto en sí cuyo resultado sería la vuelta a la dualidad entre el mundo sensible y el mundo inteligible.

<sup>59</sup> J.-G. Fichte, *GWL* (GA, I/2, pp. 270-271), p. 213.

<sup>60</sup> *Ibid.*, (GA, I/2, p. 285), p. 226.

<sup>61</sup> *Ibid.*, (GA, I/2, p. 285), p. 227.

realidad. De este modo, el *no-yo* solo puede explicarse como la transferencia de una parte de la actividad del *yo*. Por consiguiente, a raíz del problema de la limitación, el *yo* sufre una pérdida de su actividad a la que Fichte llama afección, sufrimiento o padecer (*Leiden*), cuya particularidad reside en que implica un mínimo de actividad. A raíz de la diferencia introducida por el *yo*, este consigue distinguirse de su contrario, el *no-yo*, cuya naturaleza tiene como fundamento la afección sentida por el primero. Simultáneamente, esta doble actividad del *yo* – realizar y padecer – da lugar a un sentimiento (*Gefühl*) a partir del que es capaz de distinguir en él entre una actividad determinada – la afección, pérdida de actividad o *no-yo* – y su propia actividad incesante. Esta distinción es posible gracias a la facultad de la imaginación que tiene la capacidad de fijar el sentimiento y dotarlo de contenido; en concreto, la imaginación recibe un sentimiento que se presenta como dado en el *yo* y proyecta su causa fuera de él como objeto. Posteriormente, el entendimiento aprehenderá el objeto tal y como la imaginación lo ha producido y, en virtud de ello, el *yo* logrará distinguirse de algo, es decir, logrará determinarse. De este modo, la realidad se da exclusivamente en el entendimiento a partir de la imaginación, incluyendo la realidad del sujeto y la del objeto:

El poder de la imaginación produce realidad; pero en ella no hay ninguna realidad. Su producto solo deviene algo real si es captado y comprendido por el poder del entendimiento. – No atribuimos realidad a aquello de lo cual tenemos conciencia como de un producto de la imaginación; pero la atribuimos a aquello que encontramos como contenido en el entendimiento, al que no reconocemos ningún poder de producción, sino simplemente de acogimiento y conservación.<sup>62</sup>

Como resultado de este proceso, advertimos una particular cualidad de la autoconciencia, a saber, que solo puede determinar el *yo* de manera reflexiva, es decir, a partir de diferenciar entre lo planteado y su postura para luego volver sobre lo planteado<sup>63</sup>. Sin embargo, el entendimiento no puede asegurar que es precisamente el *yo* quien inserta dicha diferencia; es más, el entendimiento asume la diferencia como dada. De acuerdo con lo anterior, se puede

---

<sup>62</sup> Ibid., (GA, I/2, p. 374), p. 310.

<sup>63</sup> F. Fischbach, *Théorie et pratique*, p. 60.

admitir que para el entendimiento el *no-yo* es el fundamento del *yo* en tanto que es puesto como causa de un padecer del *yo*. Asimismo, el *yo* que encontramos en el entendimiento es un *yo* determinado o *yo* real mientras que el *yo* que hemos hallado en el principio de auto-posición no puede ser alcanzado por él, sino que únicamente puede presuponerse como absoluto.

Con todo, el despliegue de la serie teórica de la *WL* constituye un conflicto entre dos tipos de *yo*: por un lado, tenemos el *yo finito* o *real* que se encuentra en el entendimiento y, por el otro lado, el *yo* en un sentido abstracto o absoluto<sup>64</sup>. Asimismo, todo lo que puede conocer el *yo* se encuentra dentro de su esfera y tiene que ver consigo mismo mientras que, por el contrario, el *yo* no puede conocer nada que no le sea dado primero<sup>65</sup>. Este conflicto pone de relieve que el conocimiento teórico en la obra de Fichte es posible bajo una única condición, a saber, la existencia de una relación entre la acción recíproca entre el *yo* y el *no-yo*.

La relación entre la acción recíproca entre estos dos elementos de la obra de Fichte es el objeto de estudio de la serie práctica, cuyo contenido y viabilidad es condición de posibilidad del conocimiento teórico<sup>66</sup>. El poder práctico del *yo* pone de relieve que su acción incondicionada no se agota en ninguna de sus determinaciones, sino que siempre puede ir más allá de sus propios límites. En este sentido, en virtud del primer principio de la *WL*, sabemos que la acción original del *yo* sólo puede satisfacerse con su autodeterminación como

---

<sup>64</sup> S. Turró, *Fichte*, p. 77.

<sup>65</sup> F. Fischbach, *Théorie et pratique*, p. 66.

<sup>66</sup> La *WL* realiza una línea de demarcación entre serie teórica y serie práctica, y asimismo explica en primer lugar el despliegue de la serie teórica. Esto no supone una jerarquía entre ambas series en el marco del sistema de la *WL*, sino que remarca la idea de que no se puede concebir la proposición fundamental de la parte práctica sino en tanto que se pueda concebir la proposición fundamental de la teórica. Sin embargo, el propio Fichte advierte antes de nada que “no es la facultad teórica la que hace posible a la práctica” ya que “la razón en sí misma es puramente práctica y se hace teórica al aplicar sus leyes a un *no-yo* que la limita”. Por consiguiente, el orden de los factores expuestos no debe traducirse por asumir la primacía de la teórica sobre la práctica. J.-G. Fichte, *GWL* (GA, I/2, p. 284-285; 286), p. 226; 227.

tal en la unidad de sí mismo. Sin embargo, la determinación del *yo* tan solo es posible por medio del entendimiento – cuya naturaleza nos dicta que necesita insertar la diferencia entre lo planteado y su postura. Por consiguiente, la determinación de la actividad del *yo* que tiene lugar en la serie teórica reside en su capacidad de ponerse como divisible – i.e. como limitado.

Este proceso da lugar a la conceptualización de un *yo* y un *no-yo finito* por parte del entendimiento que remite, a la postre, al resultado del primer y segundo principio de la *WL*. En otras palabras, la actividad del *yo* sale fuera de sí hasta que topa con un límite – que no es otra cosa que su propia actividad determinada por el entendimiento – de manera que retorna sobre sí para iniciar otra vez el mismo proceso.

Con respecto a esta cuestión, conviene tener presente que la circularidad de la actividad del *yo* a la que nos hemos referido no es en ningún caso estática, sino que es esencialmente dinámica. En otras palabras, la particularidad del principio de la filosofía de Fichte es que su actividad no cesa una vez es puesto el límite, sino que siempre puede empujarlo más allá, ya que, en definitiva, tales límites no son otra cosa que su propia actividad determinada. Luego, el *yo* se encuentra inmerso en una tendencia infinita (*Streben*) a llenar la realidad a través de las diferentes determinaciones que tienen lugar en su devenir práctico<sup>67</sup>. En palabras del propio Fichte:

El yo tiende a llenar la infinitud; a la vez tiene la ley y la tendencia a reflexionar sobre sí mismo. No puede reflexionar sobre sí mismo sin ser limitado – y, en efecto, está limitado relativamente al impulso – por una relación al impulso. Si se supone que su impulso es limitado en un punto cualquiera, entonces la tendencia a la reflexión es satisfecha en él, pero el impulso a la actividad real es limitado. Luego el yo se limita a sí mismo y es puesto en acción recíproca consigo mismo; es empujado hacia adelante por el impulso y es retenido y se retiene a sí mismo por la reflexión.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> S. Turró, *Fichte*, p. 79; F. Fischbach, *Théorie et pratique*, pp. 66-67.

<sup>68</sup> J.-G. Fichte, *GWL* (GA, I/2, p. 419), p. 348.

El contenido de la serie práctica permite realizar varias consideraciones: en primer lugar, que la actividad del *yo* es ideal en la medida en que se encuentra inmerso en una tendencia hacia lo que «debe ser»<sup>69</sup>. En segundo lugar, que no podemos reconocer este ideal sin el entendimiento, y al mismo tiempo, que no hay entendimiento sin actividad ideal. Así, en la obra de Fichte, la filosofía práctica y la filosofía teórica forman una unidad inseparable<sup>70</sup>.

Una vez hemos aclarado el conjunto de mecanismos estructurales de la conciencia que hacen posible el conocimiento, conviene prestar atención al concepto de actividad. La filosofía de Fichte se compone de dos dimensiones de la acción: por un lado, nos encontramos con la filosofía de la acción en su sentido trascendental; por el otro lado, existe una filosofía de la praxis inmanente al lugar en el que los seres humanos llevan a cabo su actividad. Ambas dimensiones se encuentran estrechamente ligadas en virtud del principio práctico que articula el conjunto de *WL*, la actividad del *yo* o de la autoconciencia, que en su obrar tiende hacia su completa autodeterminación. Esta es precisamente la ley moral que rige el conjunto de comportamientos humanos en el mundo real, esto es, más allá del ámbito de la razón.

#### 4. La filosofía de Marx: realidad, materialidad y actividad.

Bajo la etiqueta de «materialismo histórico» o «materialismo dialéctico», la filosofía de Marx ha sido pensada a lo largo del último siglo como una «ciencia de la historia», es decir, un instrumento técnico capaz de exponer la dinámica interna de las sociedades a partir del análisis de los medios de producción<sup>71</sup>. Sin embargo, la importancia de las relaciones sociales

---

<sup>69</sup> Fischbach, *L'être et l'acte*, p. 41.

<sup>70</sup> Sobre la reciprocidad de la serie teórica y la serie práctica de Fichte, vid. F. Fischbach, *Théorie et pratique*, p. 70.

<sup>71</sup> M. Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (Buenos Aires, México D.F.: Siglo XXI editores, 2005), pp. 23-24.

en el sistema filosófico de Marx no es primera en su desarrollo, es decir, no es puesta como primera en calidad de axioma o de verdad autoevidente<sup>72</sup>, sino que ocupa su lugar como consecuencia del modo en que la realidad es determinada en primer lugar. Es por ello por lo que la filosofía de Marx es, ante todo, una filosofía de lo real<sup>73</sup>.

Desde este punto de vista, la filosofía de Marx guarda una estrecha relación con el Idealismo Alemán, especialmente con la filosofía de Fichte, tal como hemos afirmado en el primer epígrafe. En concreto, ambos autores parten del rechazo a la *cosa en sí* por su dogmatismo; ambos comprenden el ser humano como actividad y, igualmente, entienden la verdad del objeto entendida como el resultado de la actividad humana. Además, tanto para Fichte como para Marx – y también para Hegel –, la verdad “se identifica con el proceso histórico de autoconciencia del sujeto”<sup>74</sup>. Todas éstas son algunas de las ideas que Marx hereda de la tradición filosófica establecida por Fichte, metabolizadas posteriormente por autores como Schelling y Hegel, y cuyo punto de partida encontramos en Kant<sup>75</sup>. Por todos estos motivos, hay razones suficientes como para trazar un arco entre la filosofía de Marx y la filosofía de Fichte. No obstante, para llegar a esta conclusión resulta conveniente que

---

<sup>72</sup> La sexta de las *Thesen über Feuerbach* tiene mucho peso en relación con poner a las relaciones sociales como primeras en el desarrollo filosófico de Marx: “Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”. Ver K. Marx, *TuF* (MEW, 3, p. 6), p. 501.

<sup>73</sup> “La determinación de la realidad es el tema central del pensamiento de Marx”<sup>73</sup>. M. Henry, *Marx. vol. I*, p. 289.

<sup>74</sup> D. Fusaro, *Marx: Idealista, para una lectura herética del materialismo histórico* (Barcelona: El viejo topo, 2021), pp. 91-92.

<sup>75</sup> A pesar de lo mucho que se ha escrito ya sobre la relación entre Marx y Hegel, siguen publicándose nuevas e interesantes aportaciones al respecto de la vinculación entre estos dos autores. Destaco a continuación el libro de F. Ruda: *Hegels Pöble: Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechtes«* (Paderborn: Konstanz University Press, 2011). Hay edición inglesa: *Hegel's Rabble. An investigation into Hegel's Philosophy of Right* (London, New York: Continuum, 2011). Sobre la relación entre Schelling y Marx, destaco el libro de M. Frank: *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik* (Munich: Wilhelm Fink, 1992).

primero nos desprendamos de algunas de las doctrinas que se han asociado tradicionalmente al pensamiento de Marx y atendamos primero a sus pilares fundamentales. En función de lo establecido, a continuación, trataremos de responder a una pregunta no demasiado sencilla: ¿cuál es el fundamento de la realidad en la filosofía de Marx?

Lo primero que debemos tener presente para determinar el fundamento de la realidad son las distintas formas en que Marx piensa esta problemática. Generalmente, suelen clasificarse cronológicamente en dos periodos marcados por la redacción de las *Thesen über Feuerbach* el año 1845<sup>76</sup>. En segundo lugar, debemos tener presente que la construcción de una filosofía de lo real en Marx tiene lugar en paralelo con la insistente crítica que el autor de Tréveris dirigía a sus antecesores alemanes, en especial Hegel y Feuerbach. Esta actitud crítica toma mucho más protagonismo en la primera etapa, algo que da lugar a una nueva constelación de categorías para describir que es lo real. Es por esta razón que el desarrollo argumental que da pie a la fundamentación de lo real en esta primera etapa conforma, en cierto grado, un esbozo de la filosofía que posteriormente le acompañara a lo largo de su vida. Por todas estas razones, a pesar de la inconsistencia de la primera etapa, el desarrollo de conceptos elementales tales como la «actividad vital humana» que Marx desarrolla en ella serán esenciales para el conjunto de su filosofía.

Habiendo aclarado estas cuestiones, comenzaremos nuestra exposición destacando que el concepto de realidad presente en los primeros escritos de Marx se determina en oposición al concepto de irrealidad, que a su vez remite a la oposición entre teoría y práctica inaugurada por Feuerbach, cuyo objetivo principal era superar el Idealismo de Hegel<sup>77</sup>. Según M. Henry,

---

<sup>76</sup> Esta es la clasificación que toman, por ejemplo, Michel Henry o Louis Althusser, aunque cada uno de ellos por distintos motivos. Véase M. Henry, *Marx. vol. I*, cap. 3 y L. Althusser, *Pour Marx* (París: Ed. François Maspero, 1965).

<sup>77</sup> cf. M. Henry, *Marx. vol. I*, p. 291.



tanto Feuerbach como Marx ponen en cuestión la capacidad del pensamiento o de la conciencia – entendido bajo la etiqueta de «conocimiento teórico» – para alzarse como el fundamento de la realidad. En concreto, ambos autores sostienen que el pensamiento “sustituye [los objetos] por su ser-pensado, por su representación, desconociendo al mismo tiempo su ser real, su ser sensible”<sup>78</sup>. De esta forma, si todo lo que se deriva de la conciencia es irreal, lo real es lo que no depende de ella.

A este respecto, en la filosofía de Feuerbach lo sensible se sitúa como la verdadera fuente de realidad: “lo real *en su realidad* o *en tanto que realidad* es lo real en tanto que objeto de los sentidos, es lo *sensible*. *Verdad, realidad, sensibilidad* son idénticos. Solo el ser sensible es un ser verdadero, un ser *real*.”<sup>79</sup>. Bajo este esquema, la realidad del ser humano no proviene de la actividad del pensamiento o de la conciencia, sino de su carácter sensible<sup>80</sup>. Por este motivo, es el objeto de los sentidos del ser humano, es decir, el objeto sensible con el que entra en contacto por medio de la «sensibilidad», el que revela su esencia objetiva. En otras palabras, el ser humano advierte su esencia objetiva cuando, en la relación con el objeto, logra afirmar sus sentidos<sup>81</sup>.

Si bien el esquema ontológico de la sensibilidad que propone Feuerbach pretende superar las limitaciones de las doctrinas idealistas que le precedían, lo cierto es que resulta problemático por sí mismo, tal y como destaca M. Henry, en la medida en que descansa en

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 296.

<sup>79</sup> L. Feuerbach, *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* [trad. E. Subirats Rüggeberg] (Barcelona: Labor, 1976), p. 86.

<sup>80</sup> “El misterio de la influencia recíproca solo lo resuelve la sensibilidad. Solo los seres sensibles actúan sobre otros. Yo soy Yo – para mí – y a su vez Tú – para otros. Pero solamente lo soy como ser sensible.” Ibid., p. 87.

<sup>81</sup> No solo las cosas «*exteriores*» constituyen el objeto (*Gegenstand*) de los *sentidos*. *El hombre solo se da a sí mismo a través de los sentidos* – él es objeto (*Gegenstand*) para sí mismo en tanto que objeto de los sentidos (*Sinnesobjekt*). *La identidad del sujeto y el objeto, que en la autoconciencia no es más que una idea abstracta, solo es verdad y realidad en la intuición sensible del hombre por el hombre.*” Ibid., p. 94.

una doble acepción del concepto de sensibilidad, una óptica y otra ontológica: por un lado, la sensibilidad óptica remite a aquello que puede ser sentido y que, por consiguiente, es real. Nos referimos al objeto material en cuanto tal. Por el otro lado, entendemos por sensibilidad aquello que tiene la capacidad de verse afectado por lo que es sensible, es decir, por aquello que es real y material. La sensibilidad también hace referencia a la cualidad a partir de la que es posible abrirse al ser real, material, y develarlo al mismo tiempo, es decir, aprehender su esencia. Un análisis detenido de ambas acepciones determina su incompatibilidad por diversos motivos, entre los que destacaremos dos: en primer lugar, los objetos materiales – una casa, una planta – son insensibles en su segunda acepción, es decir, se encuentran encerrados en sí mismos en la medida en que no tienen la capacidad de sentir; y esto lo muestra claramente Feuerbach cuando pone exclusivamente la potencia del ser humano entendida como «poder-sentir» como la base para el desarrollo del sentimiento<sup>82</sup>, concepto sobre el que pivota toda su «nueva filosofía»:

La nueva filosofía reposa en la *verdad del amor*, en la *verdad del sentimiento*. En el amor, en el sentimiento en general, *cada ser humano reconoce la verdad de la nueva filosofía*. Con respecto a su misma base, la nueva filosofía no es sino *la esencia del sentimiento elevada a la conciencia* – ella solo *afirma en y a través de la razón lo que todo ser humano* – el ser humano real – *reconoce en el corazón*. Ella es el corazón transportado al entendimiento. El corazón no quiere *objetos (Gegenstands)* ni *seres abstractos, metafísicos o teológicos* – quiere *objetos y seres reales, sensibles*.<sup>83</sup>

En segundo lugar, si los objetos materiales son insensibles en su segunda acepción, entonces no se puede probar de ningún modo la realidad de un objeto sin que este sea captado por el ser humano a partir de sus sentidos, ya que es este último quien tiene en su haber una cualidad sensible para abrirse al mundo.

---

<sup>82</sup> M. Henry, *Marx. vol. I.*, pp. 298-299.

<sup>83</sup> L. Feuerbach, *Tesis provisionarias*, p. 89.

De lo anterior puede deducirse que un objeto no puede ser otra cosa que la objetivación de los sentidos del ser humano<sup>84</sup> y, consecuentemente que la sensibilidad solo puede ser una actividad práctica y activa y, en ningún caso, una actividad pasiva. Por consiguiente, la sensibilidad material u óptica y la sensibilidad subjetiva o humana ni son equiparables, ni pueden constituir simultáneamente el fundamento científico de lo real.

Esta confusión entre la dimensión óptica y ontológica de la sensibilidad está presente en el conjunto de la ontología sensualista de Feuerbach y, del mismo modo, también se encuentra presente, aunque de forma tangencial, en las primeras obras de Marx. Según F. Fischbach, en los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Marx parece retomar la idea de Feuerbach en la que el mundo sensible y material es el fundamento de la realidad en oposición al objeto del Idealismo<sup>85</sup>, tal y como puede apreciarse en citas como la siguiente: “el que el ser humano sea un ser corpóreo con fuerzas naturales, vivo, *real, sensible, objetivo*, significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital objetos reales, sensibles, o que solo en *objetos reales, sensibles*, puede exteriorizar su vida”<sup>86</sup>. En este sentido, Marx afirma que “el ser humano como ser objetivo sensible es por eso un ser *paciente [leidendes]*”<sup>87</sup>.

En igualar la categoría sensible con la categoría real, podría parecer que Marx acepta de manera acrítica la problemática distinción entre sensibilidad óptica y sensibilidad humana para establecer lo material sensible como fundamento de lo real. Sin embargo, en este mismo punto el autor de Tréveris introduce una serie de matizaciones con respecto de la filosofía de Feuerbach que resultarán determinantes para el futuro de su propio pensamiento. En

---

<sup>84</sup> En efecto, si existiese un objeto que no puede tocarse, verse, olfatearse, saborearse u oírse, e incluso pensarse, ese objeto no podría ser captado por el ser humano y, por consiguiente, no podría existir de ningún modo para el ser humano. En otras palabras, no podemos afirmar que algo existe de manera independiente del sujeto sin experimentarlo, y al experimentarlo, la existencia de éste está condicionada por la existencia del sujeto.

<sup>85</sup> F. Fischbach, *L'être et l'acte*, p. 144.

<sup>86</sup> K. Marx, *O-PhM* (MEW, 40, p. 578), p. 238. Cursivas propias.

<sup>87</sup> *Ibid.*, (MEW, 40, p. 579), p. 239.

concreto, inmediatamente después de afirmar que la objetividad del ser humano reside en su capacidad para ser «paciente», esto es, en una sensibilidad entendida como afectabilidad o como pasividad, Marx afirma que el ser humano es también un «ser apasionado», y asimismo que “la pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto”<sup>88</sup>. De esta forma, la sensibilidad en Marx no aparece como una cualidad receptiva, sino como algo «que siente que siente» cuando tiene lugar una actividad práctica a partir de la que el ser humano «tiende enérgicamente» hacia su objeto. Por este motivo, podemos considerar que existe una actividad anterior a la afección sentida que hemos definido como sensibilidad humana a lo largo de este epígrafe.

Por todas estas razones, el problema de la obra de Marx remite al proceso de objetivación con el que el ser humano revela su esencia objetiva porque es precisamente en este proceso en el que el ser humano y el resto de los objetos devienen realidad. Esto es precisamente lo que Marx afirma en las *Thesen über Feuerbach*, texto en el que Marx rompe definitivamente con la filosofía de Feuerbach al mismo tiempo que ofrece una respuesta definitiva con respecto a la cuestión de la realidad<sup>89</sup>.

En la primera de las *Thesen*, Marx dirige una contundente crítica al materialismo por su dogmatismo – i.e. por aceptar el mundo en su «coseidad» – y con ello, concebir el objeto como una realidad fáctica dada cuya existencia y características son independientes del sujeto, y que, además, es recibida de manera pasiva por él en la intuición sensible<sup>90</sup>. En efecto, el límite del materialismo denunciado por Marx es que “el objeto, lo real, lo sensible, es concebido solo en la forma de objeto de la intuición, pero no como actividad humana

---

<sup>88</sup> Ídem.

<sup>89</sup> M. Henry, *Marx. vol. I.*, p. 325.

<sup>90</sup> D. Fusaro, *Marx Idealista*, p. 116.

sensible, como una actividad práctica, no subjetivamente”<sup>91</sup>. Por consiguiente, es la actividad humana sensible (*sinnlich menschliche Tätigkeit*) – y no el objeto entendido como «cosa en sí» – el fundamento de la realidad para la filosofía de Marx.

Se podría nuevamente objetar que la sensibilidad, en su sentido ontológico, es una actividad práctica que consiste en padecer. De un modo similar, se podría interpretar que la actividad humana sensible remite a la actividad de los sentidos, en cuyo caso, las *Thesen über Feuerbach* no presentarían ninguna novedad reseñable en lo que respecta a la cuestión de la realidad. Con motivo de estas dudas razonables, comparto la necesidad en este punto de acercarnos al contenido de *Die Deutsche Ideologie* (1845) tal y como sugiere M. Candiotti<sup>92</sup>, una obra coetánea a las *Tesis* que destaca por realizar una crítica a las filosofías idealistas utópicas además de enunciar las características básicas de la consciencia real<sup>93</sup>.

En este texto raramente existen referencias al concepto de «actividad humana sensible»; en su lugar, ambos autores utilizan el concepto de «actividad de los individuos reales», una forma de actividad sensible y tangible, es decir, patente a los sentidos, a partir de la que los seres humanos transforman el mundo material del que forman parte<sup>94</sup>. Bajo esta perspectiva,

<sup>91</sup> K. Marx, *TuF*, (MEW, 3, p. 5), p. 499.

<sup>92</sup> M. Candiotti, *Karl Marx o la subjetividad práctica*, p. 88.

<sup>93</sup> A pesar de que la redacción del manuscrito de *Die Deutsche Ideologie* esta datada entre 1845 y 1846, su publicación fue gradual hasta su aparición completa en la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* [MEGA<sup>1</sup>] (Vid. F. Engels & K. Marx, “Die Deutsche Ideologie Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. 1845-1846”, en D. Rjasanow (ed.), *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, (Moscú: Instituto Marx-Engels-Lenin, 1932), secc. 1, vol I): en 1845, Marx publicó un artículo donde recogía una pequeña parte del manuscrito (vid. K. Grün, *Die soziale Bewegung in Frankreich un Belgien* (Darmstadt: C-W. Leste, 1845)); en 1903, E. Bernstein, a quien le fue entregado el manuscrito por parte de Engels el año 1883, publicó una parte de la “crítica a Max Stirner” (vid. “Der ‘heilige Max’ aus einem Werk von Marx-Engels über Stirner”, en *Dokumente des Sozialismus*, vol III, 1903: pp. 17-19). Finalmente, en 1926, D. Rjasanow publicó de manera preliminar una parte de la “crítica a Feuerbach” como preparación de la MEGA (vid. D. Rjasanow, *Marx-Engels Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau*, vol. I (Marx-Engels Archiv Verlags-gesellschaft: Frankfurt am Main, 1926), pp. 230–306).

<sup>94</sup> M. Candiotti, *Karl Marx o la subjetividad práctica*, p. 88.

la crítica que realiza a Feuerbach cobra ahora todo su sentido. Veamos a continuación lo que afirman Marx y Engels al respecto:

[Feuerbach] no ve que el mundo sensible que le rodea no es algo directamente dado desde toda una eternidad y constantemente igual a sí mismo, sino el producto de la industria y del estado social, en el sentido de que es un producto histórico. [...] Hasta los objeto de la «certeza sensible» más simple le vienen dados solamente por el desarrollo social, la industria y el intercambio comercial.<sup>95</sup>

Conviene tener presente en este punto que Marx no está poniendo en duda la sensibilidad humana en su sentido fenoménico. En otras palabras, Marx no está negando la existencia de un mundo que es vivido como totalidad. La crítica de Marx al materialismo – más concretamente a Feuerbach – se asienta sobre la imposibilidad del ser sensible para servir de fundamento de la realidad como consecuencia de dos motivos: en primer lugar, el objeto sensible captado por los seres humanos en su sensibilidad no es un objeto dado, sino el producto tangible de su propio hacer, es decir, la actividad cristalizada del sujeto y de los sujetos. En segundo lugar, en la medida en que el hacer constituye la realidad objetiva que es vivida como experiencia de un mundo por el ser humano, su fundamento se encuentra exclusivamente en un sujeto que “actúa, trabaja, transforma lo real incesantemente y, en este constante hacer, madura su propio pensamiento”<sup>96</sup>. En definitiva, el fundamento de la realidad, pero también del sujeto y del objeto, es la actividad humana.

De lo anterior puede concluirse que lo sensible material no constituye el fundamento de lo real en Marx; de hecho, lo material sensible adquiere realidad en la medida en que constituye el medio por el que los seres humanos llevan a cabo su actividad. Lo material sensible es, por tanto, la expresión fáctica, objetiva y material de la verdad del género humano.

---

<sup>95</sup> F. Engels & K. Marx, *DI* (MEW, 3, p. 43), p. 36.

<sup>96</sup> D. Fusaro, *Marx Idealista*, p. 46.

Luego, si la actividad humana sensible es el fundamento de la realidad, entonces la cuestión del objeto no puede ser planteada como un problema teórico, sino como un problema práctico, tal y como afirma Marx en la segunda de las *Thesen*, y tal y como demuestra Fichte en el desarrollo de la serie *practica* de la *Doctrina de la Ciencia*. Más concretamente, el problema del objeto no remite a su verificación por parte del sujeto cognoscente o por parte del sujeto sensible; en cambio “es en la actividad práctica donde el ser humano debe demostrar la verdad [...]”<sup>97</sup>. Conviene insistir en este punto que lo verdadero no reside en la adecuación de lo percibido por los sentidos o por el entendimiento con respecto al objeto o la *cosa en sí* – si utilizamos la terminología kantiana; lo verdadero es la acción que lleva al objeto material a constituirse de acuerdo con el sujeto que actúa, incluyendo también el conjunto de realidades sociales, instituciones o estructuras económicas que el ser humano ha configurado en su propio hacer – i.e. en su propia historia.

Por todos estos motivos, la filosofía de Marx no tiene por objeto contraponer pensamiento y acción, es decir, entender cada una de ellas como entidades contrarias e incompatibles; por el contrario, Marx plantea pensamiento y actividad como actividades asociadas<sup>98</sup>. Es por esta razón que filosofía marxiana aparece en este punto como una filosofía de lo real en que la actividad práctica es la que hace posible emerger categorías tales como la objetividad o la subjetividad. De hecho, es en virtud de esta actividad que existe una correspondencia entre objetividad y subjetividad, es decir, entre experiencia y sujeto, entre acción y pensamiento. De este modo, si el objeto debe ser entendido como *praxis* cristalizada, entonces la *praxis* debe ser entendida como una “actividad racional mediante la que son

---

<sup>97</sup> K. Marx, *TuF*, (MEW, 3, p. 5), p. 499.

<sup>98</sup> “El conocimiento, sin praxis, es un mero reflejo ideológico de lo existente [...] la praxis, sin pensamiento, es una acción anárquica vaciada de todo proyecto porque carece de la mediación reflexiva. Saber y praxis –ésta es la consecuencia– deben fundirse en un conocimiento antiadaptativo –práctico-crítico – que conozca lo real y, al mismo tiempo, lo transforme.” D. Fusaro, *Marx Idealista*, p. 244.

puestos en relación tensional y de recíproca mediación la realidad y el poder del pensamiento”<sup>99</sup>.

De acuerdo con todo lo anterior, resulta evidente, en primer lugar, que lo material sensible no puede situarse como el fundamento de la filosofía de Marx ya que existe una actividad previa que hace que lo sensible emerja como lo real. Ahora bien, esta actividad no es sencillamente una actividad sobre lo material – como puede ocurrir en el caso de la actividad animal – ya que nos obligaría a determinar nuevamente lo material sensible como fundamento primero. Por el contrario, la actividad humana a la que hemos hecho alusión es la que hace posible la experiencia de lo real, incluyendo también la experiencia del yo y del nosotros. Esto ocurre porque al ejercer una actividad determinada, concreta, establecida según una voluntad consciente, el ser humano percibe el conjunto de resistencias a su actividad, determinándose él y el mundo material, ahora sí, como realidad.

Por todas estas razones, el materialismo de Marx refiere al conjunto de determinaciones materiales, esto es, fácticas y objetivas, cuya condición de posibilidad reside en la actividad de los seres humanos. De este modo, bajo el materialismo de Marx, un análisis de la materialidad de las diferentes «épocas históricas» nos ofrece un análisis de la condición humana, siempre y cuando este análisis tenga en cuenta que todas estas condiciones descansan en la capacidad del ser humano de actuar conforme a sus propios fines. En definitiva, el materialismo de Marx descansa en una actividad consciente, propia de los seres humanos, que debe desarrollarse necesariamente, por un lado, en la consciencia, lo que prueba la existencia de un sujeto que actúa en relación con fines propios; y, por el otro lado, en la naturaleza material.

---

<sup>99</sup> D. Fusaro, *Marx Idealista*, p. 239.



## 5. Determinación del problema a tratar

A lo largo de este capítulo hemos analizado el modo en que el idealismo de Fichte y el materialismo de Marx se articulan en relación con el marco teórico de la filosofía de la acción. En concreto, en el primer epígrafe hemos visto como la filosofía de Fichte y la filosofía de Marx se expanden más allá de las lecturas tradicionales de idealismo y materialismo hasta tal punto que parecen converger en algunos aspectos esenciales. Tanto es así, que ambos destacan por rechazar el dogmatismo de cualquier forma de realismo que acepte como el verdadero fundamento de la realidad los objetos materiales y sensibles; en su lugar, ambos proponen una forma de actividad como la condición de posibilidad de todo lo real.

Ante la centralidad que ocupa el concepto de actividad para sus respectivos sistemas filosóficos, en el segundo epígrafe hemos descrito los aspectos básicos sobre los que se asienta la filosofía de la acción, una corriente de interpretación del Idealismo Alemán desarrollada por F. Fischbach que propone entender la realidad en su conjunto como el resultado de un actuar previo cuya existencia depende únicamente del actuar mismo. Esto es precisamente lo que ocurre en las filosofías de Fichte y Marx, tal y como hemos expuesto en el tercer y cuarto epígrafe. Por lo que respecta a la filosofía de Fichte, ésta tiene como condición de posibilidad la actividad de la consciencia o la autoconsciencia. Según el contenido de la *WL*, la autoconsciencia es, por un lado, la actividad por la que el yo se pone a sí mismo como objeto – es decir, se determina –; y, por el otro lado, la actividad por la que el yo no se agota en ninguna de sus determinaciones. Las dos caras de la autoconsciencia forman una unidad indivisible, puesto que no hay entendimiento o teoría sin actividad ni podemos reconocer la actividad sin entendimiento. Asimismo, esta actividad no tiene lugar únicamente en la consciencia, sino que también se expresa en la materialidad en la que los seres humanos llevan a cabo su vida.

En relación con la filosofía de Marx, hemos podido comprobar como su materialismo dista de formarse bajo los presupuestos de otros materialistas coetáneos al proponer una forma de actividad como el fundamento de la realidad, incluida la naturaleza material en la que los seres humanos desarrollan su vida. Lo característico de la actividad que propone Marx como principio de su filosofía es que se sitúa como anterior a toda forma de experiencia y conocimiento, incluyendo el conocimiento de sí mismo, ya que es en función del actuar mismo que emergen las categorías del sujeto y objeto, así como el resto de las categorías determinantes para el conjunto de su filosofía.

Llegados a este punto, estamos en condiciones de afirmar que hay aspectos comunes en las nociones de actividad que presentan ambos autores. En primer lugar, ambos determinan una forma de actividad cuya existencia es primera con respecto de cualquier otra categoría o forma de realidad. Por consiguiente, para ambos autores se trata de una actividad autodeterminante en lo que se refiere a la propia subjetividad, es decir, el ser humano no deviene autoconsciente sino es en virtud de su capacidad para actuar. En segundo lugar, ambos autores entienden que hay una naturaleza fuera de esa actividad; no obstante, ésta emerge como una realidad determinada por medio de la actividad misma. De esta forma y, en tercer lugar, los objetos son el resultado de la propia actividad, es decir, son actividad determinada y nada más.

Por todas estas razones, si la actividad teórica y la actividad práctica presentan dos caras de la misma moneda y, asimismo, constituyen el fundamento de todo lo real para ambos autores, las filosofías de Fichte y Marx encajan en los presupuestos de la filosofía de la acción, ya que es en virtud de un determinado tipo de actividad que los seres humanos adquieren la experiencia de un mundo que es vivido como totalidad y, del mismo modo, las determinaciones de este mundo provienen de los fines y los presupuestos sobre los que esta actividad tiene lugar. En definitiva, la realidad de la experiencia, inclusive la de la propia

subjetividad – i.e. la autoconsciencia – y la del objeto, surgen como consecuencia de una actividad en que el conjunto de elementos enunciados son puestos como realidad.

De esta manera, advertimos que todo intento de comparar las filosofías de Fichte y Marx debe remitir a un análisis del concepto de actividad que presentan ambos autores. Sin embargo, hemos visto que esta actividad se presenta de manera parcial en sus distintas formas, es decir, consta de una dimensión teórica y una dimensión práctica, e igualmente, se manifiesta tanto en la conciencia como de forma material bajo la forma de «trabajo».

Consecuentemente, en el segundo y tercer capítulo analizaremos, respectivamente para el caso de Fichte y Marx, cómo las diferentes formas en que se presenta la actividad no constituyen una agregación jerárquica o escalonada, es decir, una relación en que la forma trascendental de la actividad sea primera con respecto de su forma material o viceversa. En este sentido, comprobaremos como las diferentes manifestaciones de la actividad son simultáneas, motivo por el que todas ellas tienen la misma importancia en cuanto al lugar que ocupan en el seno del sistema filosófico propuesto por ambos autores. Este marco conceptual nos permitirá aproximarnos al concepto de «trabajo» bajo las características de la filosofía de la acción, de tal forma que podemos comprobar su valor en tanto que fundamento de todo lo real tanto para la filosofía de Fichte como para la filosofía de Marx.

Finalmente, este ejercicio nos permitirá comparar adecuadamente las características que toma el concepto de trabajo en ambas filosofías con el objetivo de concluir el grado de influencia que existe entre Fichte y Marx. En función de la respuesta que ofrezcamos a la pregunta anterior, estaremos un paso más cerca de integrar la filosofía de Marx en el marco del Idealismo Alemán en virtud de la influencia que las ideas de Fichte ejercieron sobre él o, por el contrario, podremos descartar su inclusión en este selecto grupo, al menos en cuanto a lo que se refiere al concepto de trabajo.



## CAPÍTULO II:

### El concepto de trabajo en la filosofía de Fichte

El objetivo de este capítulo es explicar el concepto de trabajo que está presente en el conjunto de la obra de Fichte, especialmente en: *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), *Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1797) y *Der geschlossene Handelstaat* (1800). Para ello, en el primer epígrafe de este capítulo pondremos de relieve la conexión que existe entre la actividad trascendental y la actividad práctica según los principios de la *WL*. A continuación, expondremos una definición del concepto de trabajo y describiremos sus principales atributos, así como los principales elementos que entran en juego, sus potencialidades y sus limitaciones. A la luz de los resultados del epígrafe inmediatamente anterior, analizaremos las principales implicaciones que tiene el concepto de trabajo en la filosofía aplicada de Fichte. Concretamente: en el tercer y último epígrafe expondremos las principales exigencias formales y prácticas que se desprenden de su concepto de trabajo y que atañen, en primer lugar, al ámbito del derecho; y, en segundo lugar, al comercio.

## 1. La *WL* y las dos dimensiones de la acción

Uno de los aspectos más significativos de la filosofía de Fichte es la relación que se establece entre la actividad trascendental y la actividad real. En el primer capítulo de este trabajo hemos puesto de relieve que, conforme al objetivo de determinar las condiciones de posibilidad de aquello que se encuentra dado en la experiencia, la *WL* establece que lo que determina en última instancia la experiencia y su contenido es la actividad de la consciencia. De igual modo, en el capítulo anterior hemos presentado las dos dimensiones de la acción en Fichte: la trascendental o de la consciencia y la actividad real, es decir, aquella que tiene lugar directamente con los objetos de la experiencia en su materialidad. La pregunta que surge a continuación es la siguiente: ¿cómo transitamos de la actividad de la consciencia a la actividad «material» según los principios de la *WL*?

De acuerdo con lo que hemos descrito en el primer capítulo, la actividad trascendental o actividad de la consciencia tiene como fundamento su propia auto-posición (*Tathandlung*) que podemos expresar bajo el principio «yo igual a yo» o, simplemente, «yo soy». Ahora bien, para determinarse en alguna de sus particularidades – i.e. yo soy «algo» –, el *yo* produce absoluta y necesariamente una sucesión de acciones de ponerse y desdoblarse del siguiente modo: el *yo* se desprende de una parte – finita – de su actividad – infinita –, lo cual le provoca un sentimiento, a saber, un sufrir o padecer, cuya causa es puesta fuera del *yo* por el entendimiento. Si la causa está situada fuera del *yo*, esta debe recibir el nombre de *no-yo*; y en la medida en que está determinada, hablamos de un «*no-yo* finito». Véase en este punto como la actividad libre e infinita de la consciencia que busca determinarse en su totalidad solo puede expresarse por la razón como un ideal ya que, de lo contrario, se debería asumir como posible determinar lo infinito. Consecuentemente, la única posibilidad del *yo* para lograr su objetivo es estar inmerso en una tendencia (*Streben*) a llenar el infinito a través de una pluralidad de determinaciones finitas, repitiendo sucesivamente el mecanismo anteriormente descrito.

De esta forma, lo sustancial del texto de Fichte es el hecho de advertir que, en realidad, el *yo* es “su actuar y nada más”<sup>1</sup>; mientras que, para el entendimiento, el *yo* es siempre un ser racional, finito, que solo puede concebirse como la causa real de un padecer provocado por algo situado fuera de él, esto es, el objeto real, la cosa o el mundo<sup>2</sup>. De lo anterior puede ponerse de manifiesto que la actividad de la conciencia, en su devenir trascendental, genera la experiencia de una objetividad real. Asimismo, el análisis de este devenir explica porque el conocimiento del mundo se da en el marco de una voluntad libre y consciente que tiende a su ideal, lo cual condiciona el sentido del objeto real que aparece en la experiencia<sup>3</sup>. Todo lo anterior puede resumirse del siguiente modo:

Puesto que el *yo* puede ponerse en la autoconciencia solo prácticamente, pero no puede poner nada en general sino lo finito, tiene que poner al mismo tiempo un límite a su actividad práctica, y por esto tiene que poner un mundo exterior a él. Así procede originariamente todo ser racional [...].<sup>4</sup>

Ahora bien, ¿cómo puede estar el ser humano seguro de la certeza de que existe un mundo real sobre el que actuar prácticamente en base a un ideal de la razón si, según la *WL*, los objetos son puestos necesariamente por la actividad de la conciencia?

En primer lugar, debemos tener en cuenta que, si bien el *yo* se pone a sí mismo, de él no procede la realidad material, fáctica ni tampoco el mundo real de objetos en el que desarrolla su actividad<sup>5</sup>. En segundo lugar, lo que si procede del *yo* es “la elaboración ideal” a partir de la que “todo es para el *yo*, o sea, la conciencia”<sup>6</sup>. En tercer y último lugar, el sentimiento es el

---

<sup>1</sup> Fichte, *GNR*, (GA, I/3, p. 314), p. 104.

<sup>2</sup> *Ibíd.*, (GA, I/3, p. 315), pp. 104-105; (GA, I/3, p. 331), p. 118.

<sup>3</sup> S. Turró, *Fichte*, p. 81.

<sup>4</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, pp. 335-336), p. 122.

<sup>5</sup> J. Rivera de Rosales, “La relevancia ontológica del sentimiento”, en V.-E. López Domínguez (ed.), *Fichte: 200 años después* (Madrid: Editorial Complutense, 1996), p. 56.

<sup>6</sup> *Ibíd.*

elemento que permite establecer una mediación entre las afecciones sentidas en el *yo* y el mundo real. Para ilustrar lo anterior, nos serviremos de las siguientes palabras de M. Ivaldo:

El fundamento está en lo práctico: el sentimiento, la creencia práctica, media el acceso original de la conciencia al «mundo». La imaginación y el intelecto, por su parte, «procesan» este factor emocional para la formación de la imaginación: la primera en la medida en que lo imagina («produce»), el segundo en la medida en que lo comprende y lo «estabiliza». El sentimiento y la imaginación están, pues, en la raíz de la vida de la conciencia y de su acceso elemental al mundo (sensorial y suprasensorial).<sup>7</sup>

En efecto, el sentimiento o afección del *yo* es, en última instancia, su propia actividad desdoblada – recordemos, es la transferencia de actividad del *yo* al *no-yo*. Lo singular de esta actividad determinante, afección o sentimiento es que permite captar los límites de la propia actividad del *yo*. Además, como la imaginación no puede proyectar la causa de este límite en el *yo*, sino en algo distinto del sí, es decir, en el *no-yo*, la única posibilidad que resta es que el límite provenga del exterior i.e. el mundo sensible. Por consiguiente, si la limitación sentida en la afección del *yo* da lugar a la experiencia de un mundo sensible, los límites sensibles son también consecuencia del actuar sensible, fáctico, del ser humano.

De este modo, estamos en condiciones de afirmar que el *yo* no logra determinarse a sí mismo en su totalidad, de acuerdo con su imperativo categórico, porque existe un mundo que se le resiste, o sea, un mundo en que no se reconoce como *yo*<sup>8</sup>. Sin embargo, la limitación sufrida o sentida simultáneamente en el mundo real y en la conciencia es también la llave de entrada hacia el conocimiento de sí mismo. Dicho de otro modo: es a partir de la limitación que el *yo* puede reflexionar sobre sí mismo y advertir su carácter libre. En concreto, es a partir de la afección que el *yo* “se comprende no solo como lo sentido” sino también “como activo o sintiente”<sup>9</sup>; como una actividad cuyos límites responden únicamente a sí o, en definitiva,

---

<sup>7</sup> M. Ivaldo, “Der praktische Zugang zur Realität nach der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*”, en *Fichte Studien*, num. 50 (2021), p. 124.

<sup>8</sup> J. Rivera de Rosales, *La relevancia ontológica del sentimiento*, p. 56.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 65.



como una actividad infinita cuyas determinaciones son sentidas como límites en constante superación.

De acuerdo con lo anterior, existe también una forma de actividad real que los seres racionales ejercen sobre los objetos del mundo sensible. No obstante, si bien podría parecer que la actividad real surge como consecuencia de la actividad trascendental, este no es el caso. En la filosofía de Fichte, la actividad real y la actividad trascendental coinciden, por lo que ambas son igual de importantes en cuanto a verificar la certeza de lo dado en la experiencia. De acuerdo con todo lo anterior, una de las conclusiones más relevantes de la obra de Fichte es el hecho de constatar que no hay teoría sin práctica<sup>10</sup>, ni tampoco actividad trascendental sin actividad real. En palabras de S. Turró:

La filosofía trascendental [...] al probar con plena evidencia intelectual que una «actividad que retorna» solo es posible en un mundo de objetos [...] —justamente lo que se demuestra genéticamente a lo largo de la *WL*—, muestra que «los resultados de la experiencia y los de la especulación siempre coinciden».<sup>11</sup>

Conviene hacer hincapié en este punto en una cuestión: es en el final de la exposición de la *WL* en que los diferentes elementos que componen su teoría operan como un único principio. Fichte demuestra por qué el ser humano se pone a sí mismo, y por qué este ponerse implica necesariamente que el ser humano lleve a cabo su actividad práctica en un mundo sensible. Dicho de otro modo: sin autoconsciencia, no sería posible la experiencia, ni tampoco la capacidad racional característica del ser humano, ni tampoco la capacidad de transformar el mundo sensible en función de sus propios fines, etcétera. Asimismo, sin un mundo de objetos, la actividad del *yo* no retornaría sobre sí, por lo que el ser humano no podría determinarse, y la autoconsciencia se convertiría en un ideal vacío. En definitiva, el

---

<sup>10</sup> J.-G. Fichte, *GWL*, (GA I/2, p. 399).

<sup>11</sup> S. Turró, “¿Cómo ha de iniciarse la Doctrina de la Ciencia? Introducciones a la *WLN*”, en *ÉNDOXA: Series filosóficas*, núm. 30, 2012: p. 47.

carácter circular de la *WL*, lejos de ser un defecto de sistematización filosófico, constituye “una verdadera demostración de su carácter necesario e irrebasable”<sup>12</sup>.

De acuerdo con lo dicho hasta este punto, y a modo de resumen, a lo largo de este epígrafe hemos puesto en relieve el sentimiento de necesidad que tiene lugar en los actos de la vida – i.e. en la experiencia. El análisis detenido del sentimiento de necesidad lleva a la conclusión de que su naturaleza es fruto de un determinado proceder trascendental, en que la imaginación productiva junto con el entendimiento proyecta los límites de la actividad del *yo* como objetos, esto es, como elementos que nos determinan. Sin embargo, como también hay sentimiento de libertad, Fichte llega a la conclusión de que el ser humano no está determinado por lo exterior por diversos motivos: en primer lugar, porque esos límites son el resultado de la propia actividad determinante del *yo*. En segundo lugar, porque éstos son captados por el *yo* como resultado de esa misma actividad. En otras palabras, la actividad determinante y la afección del *yo* constituyen dos caras de la misma moneda. En tercer lugar, dado que la actividad del *yo* es el fundamento del mundo sensible y ésta es, en esencia, una actividad libre e infinita, el ser racional tiene la capacidad de determinarse libremente en el mundo sensible, es decir, tiene la capacidad de imponerse sucesivamente a los límites sentidos del mundo sensible en virtud de su capacidad para determinarlos por medio de su actividad. Así, el ser humano se determina y deviene consciente de sí mismo transformando, continua y libremente, el mundo en el que vive. Dicho de otro modo, el ser humano se pone a sí mismo en la medida en que determina sus propios fines y, al mismo tiempo, trabaja para darles forma en el mundo sensible.

---

<sup>12</sup> L. Corsico, “J.G. Fichte: método y praxis en su *Wissenschaftslehre* de Jena (1794-1799)”, en *Revista de estud(i)os sobre Fichte*, núm. 9 (2014): p. 13.

A la luz de los resultados obtenidos, a continuación, expondremos bajo qué circunstancias, bajo qué principios y sobre qué objetivos debe proceder toda actividad práctica, toda forma de trabajo, en el mundo sensible en el marco de la filosofía de Fichte.

## 2. El concepto de trabajo

En el epígrafe anterior hemos establecido la vinculación existente entre la actividad trascendental y la actividad real en la filosofía de Fichte. En particular, hemos argumentado que el sentimiento a partir del que es posible explicar tanto la auto-posición del *yo*, como el objeto o el *no-yo*, surge como consecuencia de la captación de un límite de la actividad, que es puesta en el *yo* como un límite externo a su propia actividad. Ahora bien, en la medida en que el *yo* reflexiona sobre sí mismo, advierte que, si bien su actividad práctica es percibida como limitada, su actividad trascendental es de hecho ilimitada, infinita, y por tanto libre. Es entonces cuando el *yo* reconoce el límite como su propio límite, y en tanto que la exigencia originaria del *yo* no es otra que la de ponerse como toda la realidad, «yo=yo», el ser humano se encuentra inmerso en una tendencia a superar el límite que le aparece en su intuición del mundo. Así pues, para estar de acuerdo consigo mismo el ser humano debe realizar una actividad directamente sobre la naturaleza de tal modo que pueda transformar la realidad conforme a sus propios fines, esto es, con total libertad. Este es el único modo para superar el límite que aparece en el *yo* en la intuición del mundo<sup>13</sup>.

En el presente epígrafe describiremos el proceso a partir del cual el ser humano supera su propio límite en la intuición del mundo a partir del trabajo. En vista a cumplir con nuestro objetivo, analizaremos, en primer lugar, cuáles son las facultades del ser racional, finito y práctico: la facultad racional y la facultad sensible. Posteriormente, analizaremos las

---

<sup>13</sup> En la filosofía de Fichte, la expresión “encuentra un límite a su propia actividad real” es equivalente a “el yo sólo puede actuar de una manera concreta”. Véase J. Rivera de Rosales, *La relevancia ontológica del sentimiento*, p. 61.

características del objeto real junto con el concepto de trabajo, cuyo objetivo es superar los límites que le imponen, aparentemente, los objetos del mundo real. En último lugar, analizaremos los elementos que entran en juego en el trabajo: la habilidad y la cultura.

En la primera de las cinco lecciones que componen la obra *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Fichte se pregunta por las características que le son propias al ser humano en sí, esto es, el conjunto de los atributos que corresponden al ser humano cuando se encuentra libre de toda asociación<sup>14</sup>. Sobre esta cuestión, el ser humano puede describirse en base a dos facultades que coexisten simultáneamente y son igualmente necesarias para su completa caracterización.

La primera de las facultades es la racionalidad, cuyo principio rector es la voluntad de determinarse completamente. En tanto que ser racional, el ser humano existe por sí mismo y, además, constituye su propio fin. Ahora bien, sabemos que, para ser consciente de sí, el ser humano necesita sentir la limitación que aparece en la actividad real. Para que el *yo* pueda sentirse limitado por el *no-yo*, es necesario contar con una segunda facultad también activa que permita la captar la limitaciones de la propia actividad, ya sea en relación con el mundo sensible o en relación con la actividad de un tercero. Llamamos a esta facultad sensibilidad<sup>15</sup>.

En particular, en los *Grundlage des Naturrechts nach den Pincipien der Wissenschaftslehre*<sup>16</sup>, la sensibilidad es descrita como el “sistema de afectabilidad y espontaneidad”<sup>17</sup> en el que las diferentes modificaciones de los sentimientos del *yo* son vividas inmediatamente – i.e. sin reflexión explícita. Además, el cuerpo constituye el vehículo en el que se efectúa la voluntad, es decir, constituye el espacio en el que el *yo* lleva a cabo su actividad práctica. En un primer

---

<sup>14</sup> J.-G. Fichte, *BG*, (GA, I/3, p. 27), p. 39.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, (GA, I/3, p. 29), p. 47.

<sup>16</sup> De ahora en adelante nos referiremos a esta obra por sus siglas en alemán: *GNR*.

<sup>17</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, p. 361), p. 147.

momento, el cuerpo es vivido inmediatamente como algo propio (*Leib*). Posteriormente, el ser humano se atribuye racionalmente la esfera del mundo sensible – *no-yo* – sometida directamente a su arbitrio<sup>18</sup>, lo que constituye el cuerpo objetivado (*Körper*). Esta esfera solo puede consistir en un todo articulado en el que exista una reciprocidad entre los fines dictados por la razón, por un lado, y su expresión práctica en el mundo sensible, por el otro lado<sup>19</sup>. El único modo en que es posible conciliar las múltiples expresiones prácticas y dinámicas de la razón en un todo permanente es a partir de un cuerpo material en el que sus diferentes partes se relacionan entre sí constituyendo en todo momento una determinada forma<sup>20</sup>. En palabras de Fichte:

El cuerpo material deducido es puesto como el ámbito de todas las posibles acciones libres de la persona y nada más. [...] Inmediatamente por su voluntad, sin recurrir a ningún otro medio, ella [la persona] tendría que producir en él [el cuerpo] lo querido; tan pronto como ella quisiera algo, debería suceder en él.<sup>21</sup>

En contraposición al cuerpo humano encontramos los objetos sensibles que integran el mundo real en el que el ser humano lleva a cabo su actividad. Lo primero que conviene tener presente sobre las características del objeto es que no se trata de un objeto de la imaginación, sino que, del mismo modo que ocurre con el cuerpo, el objeto que se determina como consecuencia de la actividad de la consciencia es un objeto real – de lo contrario, la consciencia se perdería en el infinito.

Ahora bien, los objetos, si bien pertenecen a la esfera de lo sensible, son captados en la experiencia humana como resultado de la actividad de este último. Por consiguiente, solo pueden ponerse en la experiencia como lo opuesto a la actividad del *yo*, a saber, como un

---

<sup>18</sup> S. Turró, *Fichte*, p. 88.

<sup>19</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, p. 363), pp. 149-150.

<sup>20</sup> *Ibid.*, (GA, I/3, p. 364), p. 150.

<sup>21</sup> *Ibid.*, (GA, I/3, p. 363), p. 149.

conjunto de determinaciones fijas, pasivas e invariables<sup>22</sup>. En otras palabras, mientras que “el *yo* es determinable al infinito”<sup>23</sup>, los objetos están determinados “de una vez y para siempre”<sup>24</sup>; así, “el *yo* es lo que es en el actuar, el objeto en el ser”<sup>25</sup>.

De acuerdo con lo anterior, si el *yo* pone los objetos – i.e. el *no-yo* – como realidad, y asimismo se reconoce a sí mismo como activo, existe una relación necesaria entre su capacidad de determinarse y el mundo, o lo que es lo mismo, el *yo* adquiere consciencia de sí en actuar de manera consciente y de diversas maneras sobre los objetos, incluyendo la capacidad de modificarlos libremente<sup>26</sup>. Dicho de otro modo: la actividad libre y consciente del *yo* “apunta a una actividad causal en el objeto”<sup>27</sup>. Esto significa que el objeto, real y sensible, puede modificarse tantas veces como sea exigido por la conciencia<sup>28</sup>.

Por supuesto, en la medida en que el objeto es puesto como lo contrario a la actividad del *yo*, y la actividad del *yo* debe subsistir junto con el objeto, los fines aplicados sobre él únicamente podrán ser percibidos una vez tenga lugar la transformación prevista. Igualmente, existe un oscilar (*Schweben*) entre el objeto y la actividad causal del que puede deducirse un tiempo<sup>29</sup>:

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, (GA, I/3, p. 338), p. 125.

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> S. Turró, *Fichte*, p. 85.

<sup>27</sup> J.-G. Fichte, *GNR* (GA, I/3, p. 338), p. 125.

<sup>28</sup> Aunque pueda poner cierta resistencia al cambio, lo que se desprende del texto de Fichte es que el objeto no es “capaz de ningún cambio por sí mismo”. *Idem.*

<sup>29</sup> “Fichte invierte así limpiamente el orden de la deducción de Kant: en lugar de proceder del tiempo a la dependencia causal, se mueve en cambio de la voluntad a la causalidad y luego de la serie causal o ‘dependiente’ al tiempo, en virtud de la cual ‘se situó como el ‘esquema’ de una multiplicidad de dependencia y por lo tanto, en última instancia, como un esquema de la acción libre.” D. Breazeale, “4. The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (nova methodo)”, en D. James & G. Zöller (eds.), *The Cambridge companion to Fichte* (New York: Cambridge University Press, 2016), p. 112.

La actividad causal sobre el objeto ocurre sucesivamente en el tiempo. Si se opera sobre uno y el mismo objeto y en cada momento la actividad causal [del yo] se considera condicionada por el precedente y, mediatamente, por los momentos precedentes a todos, entonces el estado del objeto se considera igualmente condicionado en cada momento por el estado en todos los momentos anteriores a partir del primer conocimiento del objeto; y así el objeto permanece el mismo a pesar de que cambia sin cesar.<sup>30</sup>

Sobre esta cuestión, conviene tener presente que cuando Fichte afirma que las características del mundo sensible son invariables, no se está refiriendo a ningún objeto concreto – como podrían ser un libro o una mesa –; sino al “sustrato producido por la imaginación para conectar en el mismo lo diverso”<sup>31</sup> al que llamamos materia (*Stoff*). Precisamente porque la materia es puesta por la imaginación, el objeto que aparece en la experiencia, que es un objeto real, y que permanece estático para la conciencia, es también un objeto natural. De hecho, todo lo anterior no invalida, en ningún caso, que en la naturaleza exista un proceder de acuerdo con los principios de la física – i.e. un juego de acciones y reacciones mecánicas que suceden necesariamente. Es más, precisamente porque sabemos que percibimos la existencia de un movimiento en la naturaleza que no depende de nosotros, conviene preguntarnos lo siguiente: ¿cómo podemos tener certeza de que nuestra actividad sobre el mundo material es efectivamente libre y, por el contrario, no está determinada por la influencia que se ejercen los objetos entre sí?

Esta cuestión solo puede resolverse mediante el contacto con otras conciencias también libres y reflexivas. El contacto entre diferentes conciencias se da a través del cuerpo en el mundo sensible. En concreto, este contacto debe tener un carácter no-limitante basado en una invitación recíproca a que cada uno ejerza su propia actividad causal. Por tanto, solamente a partir de una exhortación (*Aufforderung*) de estas características podemos pensar

---

<sup>30</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, p. 339), pp. 125-126.

<sup>31</sup> *Ibid.*, (GA, I/3, p. 339), p. 125.

en el ser humano como “estar determinado a la autodeterminación”<sup>32</sup>, advirtiendo así su propia condición, esto es, su capacidad de actuar libre y consciente. La dimensión intersubjetiva del ser humano es deducida a partir de los principios de la *WL* y tiene una importancia manifiesta en las disciplinas aplicadas del derecho y la economía – tal y como veremos en el siguiente epígrafe –; sin embargo, lo que ahora nos interesa de ella es que el ser humano deviene consciente de su capacidad de actuar libremente sobre los objetos en el marco de una sociedad libre.

De acuerdo con este esquema, el mundo exterior se alza como una forma de resistencia a su libre actividad humana. Esta limitación, si bien es necesaria, conviene ser superada. En concreto, el ser humano debe esforzarse en transformar las resistencias del mundo sensible y determinar los objetos libremente. Por tanto, el trabajo es el mecanismo a partir del que el ser humano ejerce una actividad causal sobre el objeto de tal modo que lo determina, superando así el límite que le imprime el mundo real, y convirtiéndose él mismo en su propio determinante y el de la realidad de la que participa. Se trata, en definitiva, de ejercer la actividad que le corresponde según sus atributos, esto es, asumir su propia condición. Esta es, de hecho, la primera definición de trabajo que encontramos a lo largo de la obra de Fichte en el libro *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*:

Si el *yo*, no obstante, debe estar siempre de acuerdo consigo mismo [...], tiene que esforzarse por actuar inmediatamente sobre las cosas de las cuales dependen el sentimiento [de necesidad] y la representación humanos [el mundo exterior]. El hombre ha de intentar modificarlas y ponerlas en armonía con la forma pura de su *yo*.<sup>33</sup>

De acuerdo con todo lo anterior, podemos determinar que el *yo* se alza como causalidad transformadora del mundo en virtud de su capacidad de actuar libre y conscientemente<sup>34</sup>. En

---

<sup>32</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, p. 342), p. 128.

<sup>33</sup> J.-G. Fichte, *SB* (GA, I/3, pp. 30-31), p. 49.

<sup>34</sup> S. Turró, *Fichte*, p. 81.



este sentido, R. Lauth señala que lo característico de la filosofía de Fichte es la capacidad de diferenciar entre aquello que es mecánico con lo que es propio del ser humano, a saber, la capacidad de actuar libre y conscientemente. En efecto, esta capacidad permite a los seres humanos seguir el tránsito del devenir de la naturaleza mecánica o, de lo contrario, interrumpir su transcurso<sup>35</sup>. Nótese que, en ambos casos, es la voluntad del *yo* quien decide libremente que acción llevar a cabo. Es por esta razón que, según los principios de la *WL*, el mundo externo se convierte en el soporte sobre el que realizar el ideal por medio del trabajo.

Ahora bien, según Fichte, aunque tanto la capacidad de actuar libremente como la voluntad para actuar son dos requisitos imprescindibles para poder ejercer la actividad del trabajo, éstos no son los únicos: “también se precisa una cierta habilidad”<sup>36</sup>. El conjunto de estas habilidades corresponde al desarrollo de capacidades motrices y técnicas que facilitan la obtención de nuestros fines en los objetos. La gradual adquisición de estas habilidades se llama cultura (*Kultur*)<sup>37</sup> y se transmiten socialmente por medio de la educación. De este modo, la cultura contiene un componente técnico y un componente formativo. Cuanto más desarrollada este la cultura para una sociedad, más oportunidades tendrán los individuos que forman parte de ella de modificar los objetos según sus propios fines.

A modo de resumen, podemos definir el concepto de trabajo característico de la obra de Fichte como la capacidad de emplear el conjunto de fuerzas y capacidades humanas, así como el conjunto de recursos técnicos necesarios, para transformar los objetos del mundo sensible de acuerdo con una serie de fines impuestos por sí mismo, ya sea con el objetivo de satisfacer necesidades materiales – i.e. comer, descansar – como necesidades espirituales – aprender,

---

<sup>35</sup> Sobre esta cuestión, véase R. Lauth, *La doctrina de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia* (Madrid: UNED ediciones, 2000), cap. 4 y 5.

<sup>36</sup> J.-G. Fichte, *SB* (GA, I/3, p. 31), p. 49.

<sup>37</sup> *Idem.*

conocer. En cualquiera de los casos, el concepto de trabajo deviene el elemento a partir del que el ser humano puede expresar toda su potencia libremente, creando así su propia naturaleza, y logrando al mismo tiempo la plena concordancia consigo mismo en sociedad, esto es, devenir plenamente autoconsciente en un mundo compartido.

### 3. Requisitos del concepto de trabajo: derecho y comercio

En el epígrafe anterior hemos establecido una definición de trabajo, así como el conjunto de requisitos necesarios para su ejercicio. Sin embargo, todavía queda por resolver dos cuestiones que atañen a este concepto: en primer lugar, si el trabajo se ejerce en el marco de una sociedad, conviene construir un espacio en el que el ser humano pueda ejercer libremente dicha actividad en todo momento. El sistema de derecho establecido por Fichte según los principios de la *WL* para garantizar tales exigencias. En segundo lugar, ya que el trabajo sirve no solo para estar en plena concordancia con uno mismo, sino también para satisfacer necesidades individuales y colectivas, y teniendo en cuenta que el conjunto de bienes producidos pueden ser intercambiables entre los distintos integrantes de una sociedad, la sociedad tiene el deber de distribuir las diferentes tareas laborales, así como su relación comercial, en función de los principios establecidos en el derecho.

A lo largo de este epígrafe daremos respuesta a estas cuestiones, ateniendo, en primer lugar, a la necesaria relación que conviene establecer entre los diferentes individuos para que cada uno de ellos pueda ejercer su actividad libremente. Conforme a ello, examinaremos el Derecho Natural que propone Fichte en el *GNR*. En segundo lugar, nos ocuparemos de lo relativo a la organización laboral y comercial de un Estado, así como del modo en que deben organizarse los Estados en el aspecto internacional en lo relativo al comercio, tomando como referencia *Der geschlossene Handelstaat*.

### **Derecho, libertad y trabajo**

En el epígrafe anterior hemos puesto de manifiesto que el ser humano tiende a su ideal mediante el trabajo, a saber, una actividad libre y consciente basada en la transformación de lo natural dado según sus propios fines. Igualmente, hemos determinado que obtener certeza de nuestra capacidad de actuar libremente sobre el mundo necesitamos de una exhortación llevada a cabo por otra consciencia: solamente así podemos reflexionar sobre nosotros mismos, nuestra libertad, y sobre nuestra capacidad transformadora sobre los objetos. Por consiguiente, el sujeto se pone a sí mismo y constituye su propio fundamento, aunque, al mismo tiempo, necesita de otro ser humano para obtener certeza sobre sí de tal modo que también pone a la «otredad igual a sí» como fundamento último de lo que le acontece. En palabras de Fichte:

El sujeto se ha puesto como un ser que contiene en sí el último fundamento de algo que hay en él (ésta era la condición de la yoidad, de la racionalidad en general); pero ha puesto igualmente un ser fuera de él como el último fundamento de lo que acontece en él.<sup>38</sup>

Así pues, nos encontramos en un escenario en el que existe una multiplicidad de seres racionales, finitos y prácticos, que ejercen su actividad simultáneamente en el mundo sensible. Particularmente, nos encontramos en una situación en que cada ser humano ejerce una actividad causal sobre un objeto. Asimismo, sabemos que la relación entre seres humanos tiene lugar por medio su dimensión corporal y que, por tanto, del mismo modo que pueden invitar al otro a determinarse también pueden ejercer una fuerza directa sobre él, anulando su capacidad de actuar libremente sobre el mundo o de determinarse a ellos mismos en virtud de sus propias facultades. Luego, también puede darse el caso en que dos seres humanos quieran transformar el mismo objeto, en el mismo momento, aplicando fines diferentes y sin cooperación de ningún tipo. El derecho de Fichte ofrece una solución a las problemáticas

---

<sup>38</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, p. 349), p. 135.

enunciadas, en virtud de lo establecido en su filosofía y, de la misma forma, genera el marco para que cada ser humano pueda realizar su actividad de manera autónoma en el marco de una sociedad de múltiples yo-es. Es por esta razón que, gracias al derecho, tanto la comunidad como el ser humano individual pueda obtener los máximos beneficios materiales y espirituales.

Así pues, nos preguntamos: ¿cuál es el fundamento del derecho según los principios de la *WL*? El derecho originario, también bautizado como el “*a priori* material mínimo y común de la sociabilidad humana”<sup>39</sup>, tiene como fundamento la reciprocidad constitutiva de la intersubjetividad: el reconocimiento (*Anerkennung*). Si el ser humano es libertad por sí mismo y en virtud del contacto con terceros, todo ser racional debe poder reclamar el hecho de ser tratado como una consciencia libre. Ahora bien, para que sea efectivo, el reconocimiento solo puede ser mutuo. De este modo, si un ser humano cualquiera no reconoce como ser racional a su otredad, tampoco puede exigir que se le reconozca como tal: “yo puedo exigir a un ser racional determinado que me reconozca como un ser racional, solo en la medida en que yo mismo lo trato como tal”<sup>40</sup>.

Conviene tener presente que el reconocimiento no se limita exclusivamente a reconocimiento verbal, sino que debe materializarse en la esfera material de la que todo ser humano participa. En efecto, yo puedo reconocer la condición libre y racional de un ser humano fuera de mí pero no respetar el ejercicio de su actividad libre, ya sea reteniéndolo por la fuerza o bien impidiéndole ejercer sus capacidades sobre un objeto determinado. Esta usurpación del campo efectivo de la libertad de la otredad establece una situación de falta o ausencia de reconocimiento, cuyos efectos son sufridos tanto por el que no es reconocido como ser libre y racional, como por el que no está reconociendo sus facultades esenciales.

---

<sup>39</sup> S. Turro, *Fichte*, p. 89.

<sup>40</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, p. 352), p. 138.

En otras palabras, si yo reconozco como libre pero no permito ejercer la libertad a un tercero, este no puede determinarse por sí mismo, ni tampoco puede reconocer mi libertad. Por consiguiente, para poder exigir el reconocimiento de mis facultades a terceros, debo yo también reconocer los suyos en su ejercicio, y asimismo le reclamo coherencia<sup>41</sup>. De este modo, todo ser humano debe respetar la libertad y las actividades del otro en sus posibilidades de acción sobre el mundo. El resultado de esta exigencia racional se conoce como «relación jurídica», constituye el principio formal del derecho y está basada en el acuerdo que da lugar a una colimitación efectiva de la libertad de cada uno sobre el mundo sensible. Su formulación en el *GNR* es el siguiente:

La relación entre seres racionales deducida, a saber, que cada uno limite su libertad por el concepto de la posibilidad de la libertad del otro, bajo la condición de que éste limite igualmente la suya por la del otro, se llama *relación jurídica*, y la fórmula ahora establecida es el *principio del derecho*.<sup>42</sup>

A modo de aclaración, el concepto de derecho deducido, así como el conjunto de leyes jurídicas que le pertenecen, no pertenecen al ámbito de la moral ni del deber<sup>43</sup>. El principio de la ley jurídica es la permisión una acción u otra en función de del derecho establecido y, por lo tanto, nunca se basa en la imposición del ejercicio de determinadas acciones por encima de otras. En definitiva, “la ley moral ordena categóricamente el deber; la ley jurídica solamente permite, pero nunca ordena que se ejerza su derecho”<sup>44</sup>.

Igualmente, el principio de aplicación del derecho responde a aquellos con quienes se ha entablado “una deliberación y un juicio”<sup>45</sup>, esto es, una relación jurídica. Así, el principio de

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, (GA, I/3, p. 357), p. 144.

<sup>42</sup> *Ibid.*, (GA, I/3, p. 358), p. 144.

<sup>43</sup> *Ibid.*, (GA, I/3, p. 359), p. 145. Sobre la relación entre el concepto de derecho y la moral en la filosofía de Fichte correspondiente al periodo de Jena (1794-1799), véase D. James “The relation of right to morality in Fichte’s Jena theory of the state and society”, en *Fichte’s social and political philosophy. Property and Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 112-161.

<sup>44</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, p. 359), p. 145.

<sup>45</sup> *Ibid.*, (GA, I/3, p. 360), p. 146.

aplicación del derecho siempre recae sobre la actividad de los individuos – i.e. los seres humanos, libres y racionales, reconocidos por el derecho – y nunca sobre los objetos o sobre la naturaleza, ya que no se puede pensar en una reciprocidad consciente y deliberada entre ellos y los seres humanos. Así pues, limitar el ejercicio de la actividad causal sobre un determinado objeto sensible o animal es contrario a los principios establecidos en el derecho de Fichte<sup>46</sup>. Otra cosa bien distinta es limitar puntualmente la actividad de un individuo sobre un objeto en determinados casos: por ejemplo, cuando dos individuos quieren ejercer su actividad sobre la misma cosa, ya sea para imprimirle uno o distintos fines, conviene establecer un criterio para determinar quién tiene efectivamente derecho a ejercer su actividad sobre el objeto y quien no. Esto es lo que en el derecho de Fichte llamamos el «derecho sobre la cosa»:

Solo cuando otro desea la misma cosa que yo al mismo tiempo, surge la cuestión del *derecho sobre la cosa*, como una manera de hablar abreviada en lugar de la cual debería hablarse *del derecho [que tengo] sobre el otro* para excluirlo del uso de esta cosa.<sup>47</sup>

La deducción racional que permite establecer un criterio sobre esta cuestión comprende el «derecho originario», cuyo punto de partida es el principio del derecho, a saber, la relación

---

<sup>46</sup> El mundo sensible es por y para el ser humano, por lo que toda limitación que se ejerza sobre el trabajo debe limitarse al marco de las relaciones entre individuos en una comunidad en función de los intereses de esta. Por ejemplo, la lucha contra el cambio climático podría justificarse desde el punto de vista del derecho de Fichte en la medida en que los efectos del cambio climático pueden afectar a nuestra capacidad de sobrevivir en ella. Luego, existe otro tipo de reflexión sobre el goce o la satisfacción que nos puede producir el hecho de ejercer un tipo de actividad sobre determinados seres vivos no racionales – por ejemplo, en la ganadería –; pero esta reflexión se enmarca únicamente en la moral, y no en el derecho: “El concepto de derecho es el de una relación entre seres racionales. Tiene lugar sólo bajo la condición de que tales seres se piensen en relación uno con el otro. Es absurdo hablar de un derecho sobre la naturaleza, sobre un suelo o una tierra, sobre animales, etcétera, tomados simplemente como tales, considerando solo la relación entre ellos y los hombres. La razón solo ejerce sobre ellos la fuerza, en modo alguno el derecho. Algo distinto es que se pueda disfrutar de esto o de aquello; pero esto es una cuestión que no se plantea sino ante el tribunal de la moral, y si no es suscitada más que en la medida en que pensemos que por este disfrute podrían dañarse no las cosas, sino nuestro propio estado anímico.” Vid. *Ibid.*, (GA, I/3, p. 360), p. 146.

<sup>47</sup> *Ibid.*, (GA, I/3, p. 362), p. 148.

jurídica que surge del reconocimiento mutuo del otro como ser racional y libre. Concretamente, Fichte advierte que la actividad libre y consciente de cada individuo tiene como fundamento la voluntad de cada uno, y que ésta se manifiesta por medio del cuerpo. Así pues, en primer lugar, el derecho originario debe reconocer la libre actividad sobre el mundo sensible y, asimismo, que no se ejerza ninguna influencia sobre mí: “El derecho originario es, por consiguiente, el derecho absoluto de la persona a ser en el mundo sensible *únicamente causa* (y de no ser absolutamente algo causado (*Benirketes*))”<sup>48</sup>. Asimismo, todo acto tiene como resultado un objeto en el futuro, por lo que todo acto de libertad está esencialmente ligado con la continuidad del propio cuerpo, esto es, el medio por el que el ser humano puede expresar su voluntad. En la medida en que el cuerpo objetivado es un cuerpo biológico, de naturaleza orgánica, el ser humano necesita relacionarse con su entorno y encontrar sus medios de autoconservación ya que “sin mi cuerpo y sin el uso de estos medios yo no puedo existir”<sup>49</sup>. Por consiguiente, el derecho originario debe proteger necesariamente:

- 1) El derecho a la permanencia de la absoluta libertad e inviolabilidad del cuerpo (es decir, a que ninguna acción se ejerza directamente sobre él); 2) El derecho a la permanencia de nuestra libre influencia en todo el mundo sensible.<sup>50</sup>

De acuerdo con lo anterior, el Estado se fundamenta en el pacto por el que todos se reconocen mutuamente el derecho a trabajar – i.e. ejercer libremente su actividad y establecer sus propios medios de autoconservación. De la misma forma, el Estado, que tiene que garantizar tales derechos, es equipado con poderes coercitivos para limitar la actividad de los individuos por la ley y por la fuerza siempre y cuando sea necesario según los principios del derecho<sup>51</sup>. Consecuentemente, en virtud de lo establecido en el derecho originario, y en virtud

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, (GA, I/3, p. 404), p. 193.

<sup>49</sup> S. Turró, *Fichte*, p. 91.

<sup>50</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, p. 409), p. 198.

<sup>51</sup> Sobre los poderes que se entregan al Estado en virtud del pacto establecido y sobre el modo en que éste garantiza el cumplimiento de las leyes, véase “De la doctrina del derecho: del derecho político o del derecho en

de los poderes que constituyen al Estado, “el principio de cualquier constitución estatal racional” es que “cada uno pueda vivir de su propio trabajo”<sup>52</sup>.

El marco en el que se establece la regulación necesaria para garantizar el hecho de vivir del propio trabajo contiene dos aspectos: por un lado, la regulación económica y, por el otro lado, el derecho civil. A continuación, describiremos las características principales que conforman el derecho civil mientras que nos ocuparemos de todos los aspectos relacionados con la economía y el comercio en el siguiente apartado.

En primer lugar, el derecho civil surge en virtud de la interrelación del primer y el segundo principio del derecho originario, y su particularidad reside en el hecho de establecer el conjunto de relaciones jurídicas que rigen la propiedad. En segundo lugar, en la filosofía de Fichte el concepto de propiedad es fundamental para el trabajo. En particular, Fichte argumenta que “la propiedad absoluta inalienable de todos los hombres es poder vivir”<sup>53</sup>, y para ello el ser humano debe contar con los medios que le ofrece la naturaleza, emplear sus habilidades, y captar sus frutos. Este proceso cuenta tanto para proteger el cuerpo del frío – indumentaria –, para alimentarse – agricultura, ganadería, cocina –, como para protegerse de las amenazas exteriores o garantizar un descanso adecuado – vivienda –, etcétera. Lo que tienen en común el conjunto de estas actividades del trabajo es que todas ellas requieren utilizar elementos del mundo sensible y transformarlos libremente según sus propios fines. Por esta razón, el concepto de propiedad en el derecho de Fichte se extiende del poder vivir

---

una *res pública*”, en J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/3, pp. 432-460); o bien J.-A. Clarke, “Fichte’s theory of the State in the Foundations of Natural Right”, en S. Hoeltzel, *The Palgrave Fichte Handbook* (Ellensburg: Palgrave macmillan, 2019), pp. 329-352.

<sup>52</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/4, p. 22), p. 409.

<sup>53</sup> *Ibid.*



y del propio cuerpo hasta el conjunto de objetos que resultan necesarios para el ejercicio de su ocupación, esto es, para poder vivir de su propio oficio<sup>54</sup>.

Así pues, el concepto de propiedad característico de la obra de Fichte no debe equipararse al concepto de propiedad del liberalismo clásico, a saber, el derecho de excluir a terceros de hacer uso o beneficiarse de un determinado bien – i.e. de hacer con un objeto cuanto le plazca –, ni tampoco a disponer de un ámbito específico de la actividad productiva<sup>55</sup>; por el contrario, en Fichte los objetos pueden ser utilizados por una o varias personas, ya sea simultáneamente para realizar actividades por separado, ya sea para realizar la misma actividad por varias personas<sup>56</sup> porque lo que prevalece es el derecho a la actividad. En otras palabras, el concepto de propiedad en el Derecho de Fichte es el instrumento jurídico que protege o garantiza la actividad humana; por esta razón, el ser humano tiene derecho a utilizar cualquiera de los objetos que sean requeridos por su actividad. Del mismo modo, esta definición incluye tanto el objeto transformado – las materias primeras – como los medios de producción necesarios para su transformación final<sup>57</sup>. Por todos estos motivos, el

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, (GA, I/4, p. 20), p. 273.

<sup>55</sup> El concepto de propiedad es uno de los conceptos más originales de la obra de Fichte, pero también uno de los que más polémicas ha suscitado. En concreto, todavía hoy podemos encontrar estudios que analizan si podemos pensar en Fichte como un pensador liberal o no. Sobre esta cuestión, podemos destacar tres estudios: primero, F. Neuhauser propone una lectura liberal del Derecho de Fichte tomando como referencia el derecho originario en su artículo “Fichte and the relationship between Right and Morality” (en D. Breazeale y T. Rockmore (eds.), *Fichte: Historical contexts/Contemporary controversies* (New Jersey: Humanities Press, 1994), pp. 158-180). Segundo, D. James expone las principales problemáticas de realizar una lectura liberal del derecho de Fichte, contraponiendo los conceptos de propiedad de J. Locke y J.-G. Fichte en el capítulo “Fichte’s theory of property” de su libro *Fichte’s social and political philosophy. Property and Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011). Finalmente, conviene destacar el libro *Fichte’s Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx’schen Doktrin* (Tübingen: Mohr, 1900), en el que M. Webber inscribe a Fichte en la corriente política del socialismo, no solo por sus ideas sobre la propiedad, sino también sobre las ideas que desarrolla en *El estado comercial cerrado*, lo que sugiere la imposibilidad de pensar a Fichte como un pensador liberal, en el sentido clásico del término.

<sup>56</sup> J.-C. Merle, “Fichte’s political economy and his theory of property”, en D. James & G. Zöller (eds.), *The Cambridge companion to Fichte* (New York: Cambridge University Press, 2016), p. 209.

<sup>57</sup> *Idem.*

concepto de propiedad en la obra de Fichte combina, por un lado, “el derecho y la obligación” por parte del propietario o los propietarios del objeto y de los medios de producción “de realizar una actividad” mientras que, por el otro lado, “el resto de los individuos” que forman la sociedad de la que el propietario participa “se abstengan de realizar ciertas actividades o bien realicen otras”<sup>58</sup> que no entren en conflicto con el propietario. Asimismo, “ambas partes tienen la obligación de intercambiar los productos de estas actividades”<sup>59</sup> en el aparato comercial, tal y como podremos ver en el siguiente apartado.

Para concluir, hemos observado, en primer lugar, el modo en que los fundamentos del derecho natural en la obra de Fichte tienen como punto de partida la reciprocidad constitutiva de la intersubjetividad: el reconocimiento (*Anerkennung*). Por esta razón, el derecho aparece como una de las condiciones de la autoconciencia. Posteriormente, hemos visto las implicaciones que suscita la posibilidad del reconocimiento en la esfera de la actividad, libre y consciente, característica del ser humano. El concepto que resume todas estas implicaciones es el de propiedad que, si bien debe ser entendido como el derecho individual a excluir a terceros del uso de un determinado objeto, está subordinado necesariamente a que todos los seres que participan de una comunidad – en este caso, de un Estado – puedan vivir de su trabajo. Es por esta razón que debemos entender el concepto de propiedad como la esfera de influencia de mi propia actividad independiente, libre y consciente. En definitiva, el concepto de propiedad resulta fundamental para garantizar el libre ejercicio de la actividad humana. De igual forma, los principios del derecho originario aseguran que dicha actividad se desarrolle de acuerdo con principios distributivos equitativos regidos por la máxima «toda persona debe poder vivir de su propio trabajo».

---

<sup>58</sup> Idem.

<sup>59</sup> Idem.

### **Trabajo, economía y comercio: el caso del *Der geschlossene Handelstaat***

En el final de la exposición del derecho civil, una vez Fichte ha presentado el concepto de propiedad, así como el eje que rige la actividad del Estado, Fichte desarrolla brevemente el mecanismo por el cual le es entregado a cada individuo su propiedad. Este mecanismo consiste en que cada ciudadano debe indicar de qué se propone vivir para que así el Estado autorice ejercer la actividad económica correspondiente<sup>60</sup>. Posteriormente, el Estado se encarga de asignar la propiedad “solo en la medida en que tienen necesidad de ella para el ejercicio de su oficio”<sup>61</sup>. Consecuentemente, cuando se entra en el Estado, se entra como parte de un determinado estamento laboral, en el marco de una determinada rama de producción.

Ahora bien, que todo ciudadano decida libremente en qué quiere emplear su actividad puede resultar problemático, sobre todo si se tiene como objetivo garantizar el principio de la autoconservación, esto es, que cada uno pueda vivir de su trabajo. Imaginemos que todos quieren dedicar su actividad en el sector de los servicios: ¿qué ocurre con la producción del primer sector? ¿cómo obtenemos los alimentos? ¿y los aparatos necesarios para el correcto funcionamiento del tercer sector? Tal y como podemos apreciar, existe un conflicto entre la libre determinación de la actividad humana individual y colectiva ya que, si la determinación se lleva a cabo únicamente bajo criterios individuales y no sociales, la producción generada puede no ser suficiente para satisfacer el bienestar del conjunto de individuos.

Frente a esta dificultad, Fichte señala que lo racional según las exigencias del derecho es dotar al Estado de la facultad de promover la organización de la actividad económica “en cuanto ella [la organización] es la condición exclusiva bajo la cual los seres humanos pueden

---

<sup>60</sup> J.-G. Fichte, *GNR*, (GA, I/4, p. 23), p. 276.

<sup>61</sup> *Ibid.*, (GA, I/4, p. 23), pp. 276-277.

permanecer juntos”<sup>62</sup>. En otras palabras, los seres humanos son actividad libre – i.e. trabajo –, y esta actividad libre exige el reconocimiento de otros seres humanos y, por consiguiente, vivir en sociedad, tal y como ha quedado estipulado en el GNR. Esta serie de hechos implica *de jure* un Estado de Derecho que intervenga o medie entre los distintos seres humanos y el conjunto de recursos disponibles para la actividad de cada uno de ellos. Sobre esta cuestión, Fichte desarrolla en *Der geschlossene Handelstaat*<sup>63</sup> el conjunto de acciones y mecanismos que todo Estado debe realizar en lo tocante a la economía ya sea en el aspecto productivo o comercial, si quiere garantizar la correcta satisfacción de las exigencias del derecho.

Sobre esta cuestión, Fichte nos recuerda en las primeras páginas del *gHS* que “el propósito de toda actividad humana es poder vivir”<sup>64</sup>; consecuentemente, hay que dividir todo lo existente de tal forma que la existencia de todos los miembros de un Estado esté garantizada en todo momento<sup>65</sup>. Al mismo tiempo, podemos dividir esta exigencia en dos objetivos: por un lado, el Estado debe garantizar que cada uno disponga de su esfera de actividad necesaria para llevar a cabo su oficio; mientras que, por el otro lado, el Estado también ha de asegurar

---

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, (GA, I/4, p. 25), p. 278.

<sup>63</sup> El libro se divide en tres partes: en la primera parte, Fichte desarrolla los atributos que debe tener todo Estado racional (*Vernunftstaat*) en su aspecto comercial. Asimismo, Fichte argumenta porque el Estado racional debe aspirar a la autarquía, esto es, no debe comerciar con sus homólogos internacionales, sino que debe configurarse como un Estado comercial cerrado. En la segunda parte, Fichte describe las características de los Estados actuales para así, en la tercera parte, exponer qué principios racionales pueden llevarse a la práctica dadas las circunstancias descritas. Para llevar a cabo la transición entre los Estados actuales y el Estado comercial cerrado debe intervenir la política, que en la obra de Fichte puede describirse como la capacidad de gobernar de acuerdo con los principios del derecho, siempre y cuando esto sea posible, dadas las circunstancias de cada momento, en el marco de una tendencia del Estado real al Estado racional. Esto quiere decir que el Estado no debe ser *de facto* como el que se describe en esta tercera parte, sino que puede ser útil, dadas las circunstancias actuales, para aproximar-se a lo que hay de *a priori* en el Derecho. Véase J.-G. Fichte, *gSH*, (GA, I/7, p. 51), p. 87-88. De ahora en adelante nos referiremos a esta obra como *gHS* por sus siglas en alemán.

<sup>64</sup> *Ibid.*, (GA, I/7, p. 55), p. 93.

<sup>65</sup> *Idem.*

que la producción sea necesaria para que todos los ciudadanos puedan alimentarse, vestirse, llevar a cabo su actividad y que su actividad sea suficiente para poder vivir.

Maticemos brevemente la expresión «poder vivir de su propio trabajo» ya que no debe dar lugar a confusión: Fichte no está haciendo referencia, en ningún caso, a que cada uno deba producir todo aquello necesario para su supervivencia – hogar, alimentación, vestimenta, servicios, etc. –; por el contrario, lo que Fichte quiere asegurar es que, independientemente de la actividad que realicen, estos puedan recibir a cambio todos los productos necesarios para subsistir gracias a la coordinación estatal de las actividades económicas.

De acuerdo con lo anterior, toda organización que se pretenda exitosa en el Estado comercial tiene que poner como fundamento la «obtención de productos de la naturaleza»<sup>66</sup>. Esta será la medida sobre la que debe regirse el conjunto de la actividad económica<sup>67</sup>. Por consiguiente, los estamentos más importantes para toda sociedad son aquellos que dedican su actividad a la obtención de materias primeras en todas sus vertientes: alimentos, tejido, extracción de minerales, etc. El resto de los estamentos fundamentales de un Estado tienen como tarea procesar el conjunto de materias primeras en objetos de consumo – artesanos y productores – y poner en circulación estos productos – comerciantes. El tamaño de estos estamentos viene condicionado por la capacidad productiva del primer sector ya que, de lo contrario, se podría llegar a una situación en la que haya más artesanos que materia que producir, o más comerciantes que objetos para distribuir. De igual forma, el Estado se reserva el derecho de anteponer «industrias indispensables» a «industrias superfluas»<sup>68</sup>. Además, el

---

<sup>66</sup> *cf.* *Ibíd.*, (GA, I/7, p. 60), p. 99.

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> *Idem.*

Estado cuenta con la facultad de cobrar impuestos para facilitar la manutención de los funcionarios públicos – profesores, militares, gobernantes, etc.

Cada uno de estos estamentos se compromete a no realizar actividades correspondientes a otro estamento, y de la misma forma, todos se comprometen a intercambiar los excedentes a un precio fijado por el Estado. El valor relativo de las cosas “sería el tiempo durante el que se puede vivir de ellas”<sup>69</sup>, mientras que “el pan (y los cereales) marcarán el valor absoluto a partir del cual establecer el valor relativo”<sup>70</sup>. Consecuentemente, el salario del trabajador se fija en relación con el coste de la vida, es decir, “el trabajador debe recibir, a cambio de su trabajo, tanta cantidad de grano como consumiría si durante su vida solo viviese de pan”<sup>71</sup>.

Finalmente, si “el Estado está obligado a asegurar, por la ley y por la fuerza, [...] la situación que resulta de los intercambios”<sup>72</sup>, no puede haber agentes externos que influyan en los equilibrios comerciales en la medida en que no se puede ejercer la ley sobre ellos. Es por esta razón que “debe hacer imposible y prohibir a sus súbditos todo intercambio con mercados extranjeros”<sup>73</sup>. Solamente el Estado se reserva este derecho siempre que se pueda obtener determinados productos, esenciales para garantizar tales equilibrios<sup>74</sup>.

De acuerdo con todo lo anterior, Fichte justifica la división del trabajo por estamentos laborales en función de lo que denomina el «bienestar interior esencial», a saber, “conseguir los goces más humanos bajo el trabajo menos difícil y duradero de todos los posibles”<sup>75</sup>. La introducción del bienestar interior complementa el principio de autoconservación, y ambos

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, (GA, I/7, p. 66), p. 104.

<sup>70</sup> *Idem.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, (GA, I/7, p. 66), p. 105.

<sup>72</sup> *Ibid.*, (GA, I/7, p. 69), p. 107.

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> *Idem.*

<sup>75</sup> *Ibid.*, (GA, I/7, pp. 71-72), p. 110.

principios son considerados como universales. De igual forma, el Estado debe tener en cuenta ambos criterios en cuanto a la organización del trabajo. Sin embargo, la cuestión reside en cuál de ellos prima sobre el otro.

Sobre esta cuestión, J.-C. Merle señala que el criterio de eficiencia liga el principio de bienestar con el de autoconservación. En particular, J.-C. Merle señala que el principio de autoconservación motiva la auto-eficiencia en tanto que facilita el acceso a los medios de autoconservación<sup>76</sup>. Por el contrario, el principio del bienestar no debe relacionarse con el mero placer, pero sí a poder dedicar más tiempo a *actividades superiores* como a la actividad científica, la educación o el arte<sup>77</sup>. Estas actividades, si bien no están directamente ligadas al intercambio comercial o a la subsistencia material, sí están relacionadas con la comunidad en términos de progresión y cohesión de sus miembros<sup>78</sup>. Por consiguiente, cuanto más eficiente sea la producción, más tiempo disponible habrá para dedicarse voluntariamente a estas actividades, cuya característica principal es que “su eficacia no está ligada ni al placer ni a la subsistencia, sino al progreso hacia la pura actividad humana”<sup>79</sup>.

De esta forma, Fichte justifica que la división del trabajo una mayor productividad conlleva emplear menos esfuerzo para la obtención de una determinada cantidad de productos, lo cual contribuye a aumentar el bienestar interior esencial y, de igual forma, puede contribuir a aumentar el bienestar del Estado; ahora bien, el principio de eficacia a partir del que Fichte justifica la división del trabajo no es buena en sí misma, sino que únicamente “es

---

<sup>76</sup> J.-C. Merle, *Fichte's political economy and his theory of property*, p. 216.

<sup>77</sup> Sobre el tipo de actividad, su clasificación y sus deberes, véase J.-G. Fichte, *SSL*, (GA I/5, pp. 300-317), pp. 344-360.

<sup>78</sup> J.-C. Merle, *Fichte's Political Economy and his Theory of Property*, p. 217.

<sup>79</sup> Idem.

justificable en la medida en que sirve al objetivo de maximizar el tiempo de ocio disponible para los miembros de la comunidad”<sup>80</sup>.

En definitiva, en el Estado racional, la aplicación del derecho de propiedad en relación con lo descrito en el derecho natural de Fichte resulta fundamental para desarrollar la actividad humana libre y conscientemente. Ahora bien, el concepto de propiedad tiene importantes consecuencias para la economía, entre ellas, la asignación eficiente de los recursos disponibles bajo criterios de justicia, pero también bajo criterios de eficacia. El criterio de eficacia que justifica la división del trabajo no tiene como objetivo extinguir el trabajo del ser humano ya que “el bienestar debemos esperarlo solo de nosotros mismos y conseguirlo mediante el trabajo”<sup>81</sup>, sino aumentar la productividad de tal manera que el ser humano pueda trabajar “con placer y alegría, y disponer así de tiempo libre para elevar su espíritu”<sup>82</sup>.

#### 4. Conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos visto como la actividad trascendental encuentra su correspondencia en la actividad sensible, esto es, en una forma de actividad a partir de la cual el ser humano puede vencer las resistencias que le suponen los objetos del mundo sensible, transformarlos e imprimirle sus propios fines. Esta es la actividad del trabajo que, de acuerdo con los vistos en este capítulo, constituye un elemento central de la filosofía de Fichte, principalmente, por dos motivos: en primer lugar, porque sin una actividad libre ejercida en el mundo real no es posible devenir autoconsciente ya que este es el único modo de determinarse a sí mismo. De lo contrario, el ser humano restaría siempre en el dogma de

---

<sup>80</sup> D. James, “Conceptual Innovation in Fichte’s Theory of Property: The Genesis of Leisure as an Object of Distributive Justice”, en *European Journal of Philosophy*, vol. 23, núm. 3 (2012), p. 11.

<sup>81</sup> J.-G. Fichte, *gSH*, (GA, I/7, p. 72), p. 110.

<sup>82</sup> *Ibid.*, (GA, I/7, p. 71), p. 110.



verse determinado por los objetos de su exterior. Por esta razón, el trabajo constituye la dimensión material de la actividad de la consciencia, es decir, son una y la misma cosa.

En segundo lugar, la capacidad de trabajar proyecta una serie de fines en el objeto que serán resueltos en el futuro, expresando así la voluntad de autoconservación, esto es, de perseverar como ser humano en el futuro. El trabajo constituye el medio a partir del cual el ser humano modifica su naturaleza exterior, sus modos de vivir, y también sus modos de trabajar. Todos estos procesos requieren de la apropiación de la realidad natural, su transformación y su adecuación a las exigencias de la conciencia, y todas estas acciones tienen su razón de ser en la voluntad de perseverar como individuo. Esta cualidad es tomada por el derecho para determinar el concepto de propiedad, a saber, el derecho a poder vivir del propio trabajo, y determina necesariamente que fin de toda actividad resida en los seres racionales. Así pues, el trabajo se construye como una propiedad humana inalienable.

Como consecuencia de lo anterior, una de las conclusiones más remarcables del concepto de trabajo en Fichte es que estamos frente a una propiedad cuyo fundamento no puede encontrarse en un elemento externa al ser humano, como el dinero o la familia de procedencia, sino que pertenece exclusivamente a sí mismo en virtud de su propia condición. Es por esta razón que, tal y como señala J.-C. Merle, bajo los principios del derecho de Fichte el trabajo no puede transformarse en una mercancía<sup>83</sup>.

Por otra parte, el derecho es el instrumento a partir del cual los seres humanos pueden ejercer efectivamente su libertad. En este sentido, Fichte sostiene que la libertad ilimitada no es libertad efectiva y que, por ello, el ser humano solamente puede ser libre si establece con sus respectivos un pacto basado en la limitación de su propia capacidad de actuar sobre el mundo para garantizar, al mismo tiempo, que cada uno pueda actuar o trabajar libremente

---

<sup>83</sup> J.-C. Merle, *Fichte's political economy and his theory of property*, p. 206

en un mundo compartido. Surge así el Derecho, cuyo principio rectore es el derecho a la autoconservación por medio de la obtención de medios de vida de la naturaleza a partir de la propia actividad, por un lado, y el respeto a la libertad del propio cuerpo por parte de terceros, por el otro lado. El concepto de propiedad tiene justamente la facultad de reconocer el conjunto de objetos que requiere cada uno para llevar a cabo su actividad, y así, satisfacer las exigencias del Derecho. Sin embargo, en la medida en que los recursos son limitados y, de manera similar, que difícilmente un ser humano puede producir por medio del trabajo todo lo que necesita, el derecho también tiene implicaciones en el comercio y la economía.

En particular, Fichte determina que el Estado, en virtud del pacto que lo constituye, se reserva la facultad de asignar la propiedad material, así como los medios de producción, bajo dos criterios: el criterio de autoconservación y el criterio de bienestar esencial individual. Bajo el cumplimiento de ambos principios, el Estado asigna los recursos disponibles para la obtención de recursos naturales entre los miembros de la sociedad, y posteriormente, distribuye estos recursos para garantizar la producción de bienes de consumo. Igualmente, el Estado garantiza la aplicación de todos los procesos necesarios – distribución, comercialización, conservación – para que los productos producidos puedan ser consumidos por los miembros de la sociedad. Sobre esta cuestión, Fichte justifica la división del trabajo por motivos de eficiencia, aunque siempre en subordinación a los principios de bienestar y autoconservación.

Mediante esta serie de mecanismos, Fichte se asegura de evitar los problemas clásicos del republicanismo liberal caracterizado por reconocer el derecho a la propiedad entendida como la posesión exclusiva de una cosa. En este caso, sería la nobleza, y posteriormente la burguesía, quien constituiría el estamento de propietarios de una comunidad, siendo así los únicos ciudadanos de pleno derecho político: “el resto de los habitantes [...] estaría excluido no solo de la propiedad (de la tierra) sino también de la ciudadanía y constituiría un estamento

de súbditos”<sup>84</sup>. Por el contrario, el derecho de Fichte garantiza que cada uno de los miembros que entran a formar parte del Estado lo hagan como ciudadanos.

Finalmente, el establecimiento de los criterios descritos tiene como finalidad promover una sociedad de acuerdo con las exigencias del derecho racional establecidos en el derecho natural desarrollado por Fichte que hemos descrito en el apartado primero del tercer epígrafe. En otras palabras, el estado comercial cerrado representa el concepto de derecho aplicado en su totalidad. Consecuentemente, si el derecho es una condición para la autoconsciencia, también lo es su aplicación con vistas a garantizar el trabajo bajo unas determinadas condiciones. De este modo, Fichte señala la necesidad de la filosofía de promover la transformación entre el estado actual de las cosas y su forma racional. En palabras de D. James:

[...] la filosofía tiene la tarea de buscar una solución política, además de la puramente conceptual, a los problemas relacionados con el concepto de derecho, pues de lo contrario seguiría siendo una ciencia meramente formal.<sup>85</sup>

En definitiva, el concepto de trabajo deviene esencial en la filosofía de Fichte no solo para deducir los principios trascendentales que rigen la *WL*, sino también para determinar el lugar del ser humano en el mundo sensible. Es por esta razón que el conjunto de ciencias sociales aplicadas, como el derecho y la economía, tienen su punto de partida en la capacidad del ser humano de actuar libremente sobre el mundo que, a su vez, remite a la actividad trascendental desarrollada a lo largo de la *WL*. Así pues, la tarea de la filosofía es también garantizar la libre capacidad de trabajar de acuerdo con fines propios, pues únicamente de esta manera el ser humano puede asegurarse su propia subsistencia material, la libre determinación del mundo

---

<sup>84</sup> A.-M. Damiani, “Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte”, en *Isegoría*, núm. 48 (2013), p. 296.

<sup>85</sup> D. James, *Fichte's theory of property*, p. 54.

sensible y, lo más importante de todo, garantizar la capacidad del ser humano para autodeterminarse libremente.

## CAPÍTULO III:

### El concepto de trabajo en la filosofía de Marx

De acuerdo con las conclusiones obtenidas en el primer capítulo, si entendemos la filosofía de Marx como una ontología de la acción advertimos que el suelo en el que se desarrollan el conjunto de seres humanos tiene como fundamento la actividad que éstos ejercen sobre él. Además, y a diferencia de lo que ocurre en algunas corrientes idealistas, en la obra de Marx, el conjunto de ideas, así como el rango y alcance de la actividad humana, se encuentran limitadas y/o circunscritas al contexto histórico en el que los seres humanos participan. Así, la filosofía de Marx nos muestra como las potencias humanas no pueden desarrollarse sobre un lienzo en blanco, sino, más bien, en reciprocidad con el estado de desarrollo de las capacidades humanas que, por sus características, se perfilan conforme al momento social y cultural de cada etapa histórica. Para comprender todas estas cuestiones, a lo largo de este capítulo analizaremos detenidamente el concepto de actividad humana característico del materialismo histórico marxiano. Conforme a este objetivo, en el primer epígrafe expondremos el concepto de «actividad humana» como el fundamento de la filosofía de Marx tomando como punto de partida dos textos de 1844: las *Auszüge aus James Mills Buch „Eléments d'économie politique“* y los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. El concepto de actividad nos permitirá presentar el concepto de trabajo en el segundo epígrafe. Finalmente, En el tercer epígrafe analizaremos las peculiaridades del concepto de trabajo de Marx en el contexto de su propia obra tomando como referencia el trabajo alienado.

## 1. El concepto de actividad humana o actividad vital

El concepto de «actividad humana» – también llamado «actividad vital» o «actividad humana sensible» – está presente en toda la obra de Marx. A pesar de ello, gran parte de los círculos académicos marxistas no le prestaron suficiente atención hasta la primera publicación de las obras completas de Marx y Engels el año 1932, momento en que salieron a la luz un gran número de textos inéditos, entre los que se incluyen gran parte de sus textos de juventud. De entre todos ellos destaca la publicación del texto original de las *Thesen über Feuerbach* (1845)<sup>1</sup> que, para muchos autores, resulta clave para comprender el conjunto de pilares sobre los que Marx edifica el conjunto de su materialismo histórico. De esta forma, suele aceptarse que *Die Deutsche Ideologie* (1845 - 1846) o *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867, 1885 y 1894) tienen como fundamento los principios más destacados expuestos en las *Thesen*, a saber, el concepto de actividad humana sensible, el carácter social e histórico en que se manifiesta la idea de ser humano, así como su actividad, y la determinación material de lo real. Sin embargo, el carácter de las *Thesen* no es del todo original en el marco de la obra de Marx ya que, en efecto, los conceptos clave que en ella se exponen fueron descritos con mucho más detalle en alguno de sus textos anteriores.

De acuerdo con lo anterior, en este capítulo tomaremos el camino inverso y, en lugar de comenzar nuestra exposición con el contenido de las *Thesen*, retrocederemos brevemente en el tiempo para acercarnos cuidadosamente a dos obras escritas en 1844: las *Auszüge aus James Mills Buch „Eléméns d’économie politique“* y los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*<sup>2</sup>. Tomar como punto de partida estas dos obras, especialmente los *Manuskripte*, debe ser justificado adecuadamente debido a la naturaleza de las obras.

---

<sup>1</sup> De ahora en adelante: *Thesen*.

<sup>2</sup> De ahora en adelante nos referiremos a este texto como los *Manuskripte*.

Con respecto de la primera obra, conviene tener presente que las *Auszüge aus James Mills Buch* forman un escrito compuesto por 67 párrafos en los que Marx propone una serie de reflexiones a propósito del libro *Éléments d'économie politique* de John S. Mill. Sin embargo, si bien estos apuntes privados nunca fueron pensados para su publicación, cabe decir que la coherencia interna del texto, así como su sencillez, su estructura y el contenido de su crítica, hacen de esta obra un texto relevante para nuestros días. En él, Marx explora tanto los fundamentos teóricos en los que se asienta el capitalismo según Mill, como las nefastas consecuencias que se derivan de él haciendo uso de alguno de los conceptos que, posteriormente, serán fundamentales para su obra – entre ellos el concepto de actividad humana.

Algo similar ocurre con los *Manuskripte*, una de las obras que más polémica ha generado en los círculos de estudios marxistas. Esto responde a diferentes razones: en primer lugar, porque se trata de una obra inacabada. En segundo lugar, porque ninguno de los tres manuscritos que lo componen nos ha llegado completo. En tercer lugar, porque a medida que Marx se adentraba en la lectura comentada de los economistas clásicos “concibió la idea de relacionar ésta con la crítica de la filosofía hegeliana del derecho y del estado a la que se había dedicado en sus años anteriores”<sup>3</sup>. Bajo esta perspectiva, lo que comenzó como una crítica de la economía política imperante finalizó como una crítica del derecho, de la economía, de la política, de la moral y de la filosofía especulativa de Hegel; en definitiva, terminó estableciendo los cimientos del «proyecto de su vida», a saber, la voluntad de “exponer la relación de unas cosas con las otras, la conexión del todo y una síntesis crítica de la elaboración especulativa”<sup>4</sup>. A pesar de todas las dificultades y problemáticas que presenta el documento, el conjunto de ideas y conceptos que surgen como resultado de

---

<sup>3</sup> F. Fernández Buey, *Marx*, p. 98.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 99.

establecer un diálogo con casi todos los pensadores relevantes para su época nos obliga a leer los *Manuskripte*, todavía hoy, como el origen del planteamiento filosófico de Marx en prácticamente todos los aspectos teóricos de los que se nutre, entre ellos el concepto de trabajo y el de actividad humana. Así lo destaca, entre muchos otros, F. Fernández Buey:

Toda aportación personal de Marx al bosquejo de un punto de vista propio en el análisis de la relación entre capital y trabajo, o a la formulación de la idea de comunismo, o a la caracterización del concepto de enajenación, o a la formulación de una antropología filosófica y de un nuevo humanismo positivo, es deudora de este diálogo [...].<sup>5</sup>

De acuerdo con lo anterior, si tomamos como punto de partida los textos de Marx de 1844, y en especial, los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, observamos que el concepto de actividad humana aparece por primera vez en la obra de Marx con motivo de la exposición de las relaciones que tienen lugar entre el ser humano y la naturaleza en el tercero de los *Manuskripte*, en concreto, en el apartado dedicado a la crítica de la filosofía especulativa de Hegel. De esta manera, nuestro análisis se ubica en el marco de un tema central para el Idealismo Alemán, a saber, el problema de la autoconciencia. En concreto, Marx toma como punto de partida la abstracción que tiene lugar cuando, en desprenderse de toda objetividad aparentemente exterior, la conciencia solo puede enunciarse desde ella misma. En este escenario, Marx comprende que, a partir de sus distintas determinaciones, la autoconciencia se ve atravesada por la oposición insalvable entre conciencia y autoconciencia dentro del pensamiento mismo<sup>6</sup>; o, dicho de otro modo, el problema que tiene lugar cuando la conciencia como subjetividad se expresa a sí mismo como objeto en un acto que suprime la posibilidad misma de la existencia de una conciencia objetiva. De esta manera, el problema enunciado provoca que la igualdad que hace posible la autoconciencia – yo soy yo o yo igual a yo – sea puesta en discusión en la medida en que toda forma de objetividad se presenta

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 100.

<sup>6</sup> K. Marx, *O-PhM* (MEW, 40, p. 573), p. 230.



como extraña o ajena frente a ella. Frente a esta situación, la única solución posible pasa por hacer posible el retorno del sujeto a sí mismo por medio del objeto, de tal manera que todo aquello que se presente como ajeno sea incorporado en el propio marco de la autoconciencia.

En palabras de Marx:

La cuestión fundamental es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que la autoconciencia, o que el objeto no es sino la *autoconciencia objetivada*, la autoconciencia como objeto (poner al hombre = autoconciencia). Importa, pues, superar el objeto de la conciencia.<sup>7</sup>

Para Marx, este proceso tiene como resultado el advertir de la conciencia de que ella misma es quien pone la objetividad, de tal manera que “en su ser otro [en la objetividad] como tal esta junto a sí (*in seinem Anderssein als solchem bei sich ist*)”<sup>8</sup>. Bajo esta perspectiva, lo que se desprende de este mecanismo es que el movimiento de conciencia incluye tanto el poner objetivo de sí misma como el poner de toda objetividad, de tal manera que la conciencia puede retornar sobre sí misma desde el objeto; un movimiento que permite a la conciencia determinarse y que recibe el nombre de experiencia:

La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en ésta es solo la substancia espiritual, y por cierto, como *objeto* del sí-mismo de ella. Pero el espíritu se hace objeto, pues él es este movimiento de llegar a *ser-se otro*, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí-mismo*, y de asumir este ser-otro. Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple solo pensado, se hace extraño [*sich entfremdet*] y luego retorna a sí desde ese extrañamiento [*Entfremdung*], con lo que queda expuesto, solo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia.<sup>9</sup>

No obstante, este mecanismo nuclear para la filosofía de Hegel es interpretado por Marx como el movimiento por el cual el ser humano deviene realidad únicamente en la experiencia abstracta. Esto explicaría por qué el mundo real aparece como una abstracción cuyo ser real

---

<sup>7</sup> K. Marx, *O-PhM* (MEW, 40, p. 575), p. 233.

<sup>8</sup> *Ibid.*, (MEW, 40, p. 576), p. 235.

<sup>9</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* [trad. Félix Duque] (Madrid: Abada editores, 2010), p. 95.

es puesto por la conciencia como algo externo e independiente de sí, en un primer momento, y como su «ser otro», en un segundo momento. Consecuentemente, Marx considera que se trata de un movimiento incompleto en la medida en que no es capaz de explicar el actuar objetivo del ser humano y, por lo tanto, tampoco es capaz de explicar la objetividad del mundo material. En otras palabras, según Marx, el movimiento de la conciencia que da cuenta de la objetividad propia, es decir, el tránsito a partir del que la conciencia deviene autoconciencia no es capaz de salir ni sí misma, ni de la abstracción en la que se encuentra inmersa, motivos por los que la conciencia no es capaz de explicar ni el fundamento, ni tampoco el ser propio de todo aquello que se encuentra fuera de ella: el mundo real y material, así como el resto de los seres humanos.

Seguidamente, Marx nos detalla cuál es su solución con respecto de este problema, una solución que sin duda encuentra muchos paralelismos con la filosofía de Fichte. Para comenzar, Marx no pone en duda que el ser humano tenga una conciencia, ni que ésta contenga un elemento subjetivo. Lo que Marx sí pone en duda es el modo en que la filosofía especulativa ha tratado de relacionar este aspecto subjetivo con lo que llamamos objetivo, especialmente en relación con el mundo material. Así pues, la solución de Marx pasa por incorporar un elemento práctico que permita ejercer de bisagra entre ambos polos: la actividad humana sensible. Por consiguiente, incorporar el concepto de actividad humana y agregarle el matiz de la sensibilidad nos obliga a entender el ser humano como una conciencia, pero también como un cuerpo compuesto de materia orgánica que hace posible que exista una interacción entre la subjetividad del ser humano y la objetividad del mundo material del que participa. Esto es lo expresa el naturalismo humanista de Marx, tal y como puede deducirse del contenido de los *Manuskripte*:

Quando el *hombre* real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales, *pone* sus fuerzas *esenciales* reales y objetivas como objetos extraños mediante su enajenación, el acto de poner no es el sujeto; es la subjetividad de fuerzas esenciales cuya acción, por

ello, ha de ser también objetiva. El ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. *Solo crea, solo pone objetos porque él* [el ser objetivo] está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto del poner no cae, pues, de su «actividad pura» en una creación del *objeto*, sino que su producto *objetivo* confirma simplemente su *objetiva* actividad (*gegenständliche Tätigkeit*), su actividad como actividad de un ser natural y objetivo.<sup>10</sup>

Lo que nos resulta importante del naturalismo de carácter humanista que Marx incorpora con respecto al tema de la autoconciencia en este momento es que el ser humano deviene un ser objetivo en la medida en que las fuerzas esenciales que le permiten ejercer su actividad sobre el mundo material también lo son. De este modo, la conciencia se determina igualmente en virtud de una objetividad que está en la conciencia y en el mundo real, siendo el cuerpo humano el canal que permite la comunicación entre ambos polos. Al mismo tiempo, la condición de posibilidad de la autoconciencia reside en un acto de dos direcciones: la conciencia determina un fin que es puesto en el mundo exterior a partir del cuerpo por medio de la actividad, y al mismo tiempo, la afección que este siente con respecto de los límites que le imprime el mundo exterior en su actividad permite al ser humano determinarse frente a una exterioridad concreta, pudiendo escapar así de la abstracción en la que estaba inmerso. En efecto, un ser sin objetividad “existiría único y solo”<sup>11</sup>; pero en el momento en que existe un objeto exterior, el ser humano puede diferenciarse y convertirse en “otra realidad”<sup>12</sup>. Esta conclusión nos obliga a interpretar al ser humano como algo más que una autoconciencia, es decir, también como un cuerpo orgánico, natural y objetivo, que ejerce su influencia sobre el mundo a partir de su propia actividad.

## 2. Trabajo, naturaleza y sociedad

Una vez hemos situado la actividad humana como el fundamento sobre el que orbita el conjunto de la filosofía de Marx, a continuación, detallaremos cuáles son sus principales

---

<sup>10</sup> K. Marx, *O-PbM* (MEW, 40, p. 577), p. 237.

<sup>11</sup> *Ibid.*, (MEW, 40, p. 578), p. 239.

<sup>12</sup> *Idem.*

características. De esta forma, al final del epígrafe contaremos con una definición completa del concepto de actividad o, lo que es lo mismo, del concepto de trabajo. Igualmente, habremos descrito cuáles son las principales implicaciones que se derivan del concepto de trabajo, haciendo especial énfasis en el conjunto de relaciones que se establecen entre el productor y su producto, por un lado, y entre el productor y el resto de la sociedad, por el otro lado.

El concepto de actividad o trabajo da sentido al naturalismo humanista de Marx. Es por esta razón por lo que para lograr entender en qué consiste, debemos partir del carácter natural del ser humano. Sobre esta cuestión, Marx describe que el ser humano emerge como un ser natural en la medida en que no es autosuficiente en un sentido material. Esto significa que el ser humano no es capaz de generar por sí mismo el conjunto de objetos que necesita para desarrollar su vida con normalidad, razón por la que necesita objetos reales, sensibles y materiales sobre las que “*exteriorizar su vida*”<sup>13</sup>. En concreto, el ser humano requiere de elementos externos a sí en lo que respecta a la satisfacción de necesidades, facultades y/o disposiciones que les son inherentes, ya sean éstas tan simples y elementales como la necesidad de alimentación, ya sean otras más complejas como la actividad artística. De esta manera, la naturaleza deviene el “*cuerpo inorgánico del ser humano [...] con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir*”, como así lo demuestra el hecho de que él mismo es parte de la naturaleza<sup>14</sup>.

Conforme a este requerimiento, la relación que se establece entre el ser humano y la naturaleza se caracteriza por asentarse en un elemento de transformación o producción. Esta

---

<sup>13</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 578), p. 238. Conviene destacar en este punto que todas las interpretaciones que entienden que la esencia del ser humano es la etapa histórica provienen de una lectura errónea de este aspecto. Si bien el ser humano exterioriza su naturaleza, no es lo exterior lo que penetra en ella; la «esencia» no es, en efecto, ninguna etapa histórica en concreto, sino su necesaria exteriorización.

<sup>14</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 516), p. 141.

actividad de producción consiste en apropiarse de las fuerzas y elementos que dispone la naturaleza para transformarlas en objetos concretos en virtud del conjunto de capacidades humanas, a lo que llamaremos técnica. Si bien esta cualidad no es exclusivamente humana – pues algunos animales también son capaces de producir artilugios varios –, lo característico del ser humano es la capacidad de producir libre de necesidades inmediatas<sup>15</sup>. De esta manera, si los animales producen guiados por la necesidad, el ser humano es capaz de liberarse de ella y planificar de qué modo y sobre qué objetivos quiere emplear su tiempo y sus capacidades. En concreto, por medio de la técnica, el ser humano es capaz de generar objetos según su propia voluntad, es decir, según sus propios fines establecidos subjetivamente mediante el pensamiento abstracto. Este concepto de trabajo, cuyo elemento distintivo reside en la capacidad de la actividad humana para incorporar en la objetividad del mundo material, de la naturaleza, un elemento subjetivo o ideal, persiste a lo largo de toda la obra de Marx, como así lo demuestra uno de los pasajes más célebres de *Das Kapital*:

Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece *exclusivamente* al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente. El obrero no solo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado.<sup>16</sup>

Podemos observar todo lo anterior por medio del siguiente ejemplo: en la agricultura el ser humano tiene por objetivo generar una serie de productos con los que satisfacer la necesidad de alimentación. Conforme a este propósito, el ser humano planifica toda una serie de procesos en el tiempo tales como labrar la tierra, germinar las semillas, regar, podar,

---

<sup>15</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 517), p. 143.

<sup>16</sup> K. Marx, *K-I* (MEW, 23, p. 193).

recolectar, etc. – procesos que, por supuesto, requieren la ejecución de una o varias capacidades humanas. De acuerdo con este esquema básico, la actividad agrícola nos permite extraer varias consideraciones a propósito de la actividad humana: en primer lugar, que la agricultura no resulta de utilidad para satisfacer una actividad inmediata, sino que tiene como propósito satisfacer una necesidad en el futuro. En segundo lugar, y en relación con la primera consideración, la actividad agrícola se realiza libre de necesidad, o igualmente, con la necesidades más inmediatas cubiertas ya que, en el caso contrario, el ser humano optaría por buscar alimentos ya dados en la naturaleza para satisfacer su necesidad. En tercer lugar, con la agricultura, pero también en cualquier otra actividad, el ser humano es capaz de apropiarse de las fuerzas de la naturaleza, interrumpir sus transcurso espontáneos, y modificarlas con vistas a satisfacer un determinado fin según su propia voluntad. Conforme a la anterior consideración, la actividad humana puede servir a cualquiera de sus necesidades, ya sean estas biológicas, culturales o arbitrarias, pero todas ellas se caracterizan por el hecho de que sus fines están determinados libremente. Finalmente, además de satisfacer necesidades concretas, la manera en que se manifiesta la relación entre el ser humano y la naturaleza da forma a la realidad en la que la vida humana es posible: tengamos presente que la actividad agrícola requiere una residencia permanente o la necesidad de planificar el consumo de alimentos en relación con la planificación de las cosechas, entre otros.

De acuerdo con todo lo anterior, observamos que el ser humano tiene la capacidad de interrumpir sus impulsos naturales y ocuparse de su propia vida en todas sus determinaciones. Por consiguiente, en la medida en que el ser humano decide cómo y qué actividades quiere realizar y, al mismo tiempo, qué necesidades – sean estas individuales y/o sociales – quiere satisfacer, podemos decir que el objeto de la actividad productiva del ser humano es la vida misma. En tanto que el objeto de fondo de la vida productiva es la vida

misma, Marx denomina a esta capacidad de producción en su conjunto como actividad vital de los seres humanos, como «trabajo vivo»<sup>17</sup> o como «actividad mediadora»<sup>18</sup>.

Hasta ahora hemos observado las características del concepto de actividad o trabajo en la obra de Marx tomando como punto de partida el naturalismo humanista de Marx. Sin embargo, más allá de la idea de fondo que persiste en todas las fases del trabajo productivo, conviene que nos detengamos en el conjunto de estos subprocesos de manera individual. Es por esta razón que nos preguntamos: ¿de qué elementos se nutre toda actividad productiva?, ¿cuál o cuáles de ellos aporta el ser humano y cuáles no?, ¿qué características toma el objeto de producción humana?, y finalmente, ¿qué tipo de relación se establece entre el ser humano y su producto?

En relación con la primera y segunda cuestión, toda actividad productiva requiere de dos elementos: por un lado, el trabajo requiere de un material con el que generar objetos determinados. Como el ser humano no tiene la capacidad de generar materia orgánica según su propia voluntad, este material debe obtenerse de la naturaleza, por lo que ésta última no aparece en el trabajo como un simple medio de subsistencia, sino como “la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital”<sup>19</sup>. Así, la naturaleza deviene un medio de vida “en el

---

<sup>17</sup> Es importante remarcar en este punto la diferencia entre el sentido *ontológico* del concepto de trabajo y su concreción histórica. Mientras que el primero hace referencia al modo en que el ser humano se relaciona con la naturaleza y con sus iguales debido a la necesidad de exteriorizar su vida, el segundo remite al conjunto de coordenadas históricas en que se organizan los medios de producción y se acumulan los productos del trabajo. Por ejemplo, la determinación histórica del trabajo en el capitalismo “remite a un contexto histórico concreto situado en la modernidad, donde se genera la conversión del trabajo en una actividad separada y autónoma de otras actividades, además de en uno de los factores hegemónicos de la creación de un determinado tipo de riqueza (abstracta e infinitamente acumulable)”. Véase M. García Palacios, “El trabajo vivo: la entelequia del capital”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* núm. 51 (2018), p. 199.

<sup>18</sup> K. Marx, *A-JM* (MEW, 40, p. 446), p. 260.

<sup>19</sup> K. Marx, *O-PbM* (MEW, 40, p. 516), p. 141.

sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse<sup>20</sup>. Por el otro lado, el trabajo requiere que el ser humano aporte todo cuanto sea necesario en el proceso de producción, así como su tiempo. Más concretamente, el ser humano pone en el trabajo un conjunto de capacidades físicas e intelectuales, el empleo y desarrollo de técnicas concretas, y, lo más importante, establecer cuáles son los fines particulares del proceso productivo.

En relación con la tercera cuestión, el objeto de producción puede definirse a partir de las características que toma para satisfacer un determinado fin. Por ejemplo, podemos describir una llave por su capacidad para abrir puertas. Ahora bien, si volvemos a la segunda de las cuestiones enunciadas, advertimos que el objeto de producción humano también es el resultado concreto, objetivo y sensible del conjunto de fuerzas esenciales – i.e. las capacidades y disposiciones humanas – puestas en el trabajo. Concretamente, en el proceso de producción el ser humano logra hacer de sus cualidades, de sus capacidades y de su individualidad un objeto patente a los sentidos. Así pues, el objeto – o trabajo objetivado – es tanto la manifestación objetiva de la actividad vital humana como de la personalidad de los productores. En otras palabras, el objeto de producción es la vida misma del productor, esto es, “el propio ser del hombre hecho objetivo y expresado por sí mismo”<sup>21</sup>. Si a este hecho le sumamos que todos los seres humanos cuentan con una capacidad de producir – que puede ser de un grado de intensidad mayor o menor – y que, al mismo tiempo, los productos del trabajo humano sirven para satisfacer necesidades propias y de terceros<sup>22</sup>, estamos en condiciones de afirmar que el ser humano no solo es capaz de objetivar su propia personalidad, sino la naturaleza de todos los seres iguales que él. Es por esta razón que, al

---

<sup>20</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 512), p. 136.

<sup>21</sup> F. Fischbach, “*Possession versus expression: Marx, Hess et Fichte*”, en E. Renault, *Lire les Manuscrits de 1844* (París: PUF, 2008), p. 73.

<sup>22</sup> cf. K. Marx, *A-JM* (MEW, 40, p. 446), p. 260.



mismo tiempo que el ser humano puede reconocer todos los objetos que forman la realidad como sus objetos<sup>23</sup>, también puede reconocerse a sí mismo en su individualidad y en su condición de ser humano social, es decir, en “la particularidad de cada uno de los individuos que participan de dicho género”<sup>24</sup> en cualquiera de los objetos que componen la realidad. En otras palabras, si la actividad vital humana se desarrollase según sus propias características, “los objetos serían muchos espejos en los que veríamos reflejadas nuestra esencia natural (*Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtet*)”<sup>25</sup>. Esto es equivalente a expresar que, en virtud del trabajo, el ser humano humaniza la naturaleza como especie<sup>26</sup>. Así, el proceso de producción humana puede definirse como la constante creación de una realidad humana edificada sobre una realidad anterior, construida por el conjunto de generaciones anteriores. En palabras de Marx:

La producción práctica de un *mundo objetivo*, la elaboración de la naturaleza inorgánica es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente [...] Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso *la objetivación de la vida genérica del hombre*, pues este se desdobra no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él.<sup>27</sup>

De acuerdo con lo anterior, la sociedad debe entenderse como la unión de sujetos particulares en virtud de su actividad vital: “La *sociedad* es, pues, la plena unidad esencial del

---

<sup>23</sup> Una de las principales críticas que Marx realiza al capitalismo es la siguiente: en virtud del régimen de propiedad privada, el ser humano sólo reconoce un objeto como suyo en cuanto lo tiene o lo consume, y no en tanto que el objeto es la cristalización de la actividad humana genérica. Así, en el capitalismo se produce una alienación de todos los sentidos humanos que quedan reducidos al sentido de *tener*. Véase K. Marx, *O-PhM*, (MEW, 40, p. 540), pp. 178-179.

<sup>24</sup> L. del Águila Marchena, “Marx y sus Manuscritos de 1844: bases antropológicas en su concepción del hombre libre”, en J. M. Bermudo (coord.), *Hacia una ciudadanía de calidad* (Barcelona: Horsori, 2008), p. 205.

<sup>25</sup> K. Marx, *A-JM* (MEW, 40, p. 463), p. 278.

<sup>26</sup> K. Marx, *O-PhM* (MEW, 40, p. 538), p. 176.

<sup>27</sup> *Ibid.*, (MEW, 40, p. 517), pp. 142-143.

hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza.”<sup>28</sup>

Con respecto a esta cuestión, conviene tener presente que el componente social del ser humano no hace referencia a una potencial asociación entre individuos en la actividad de producción; por el contrario, Marx entiende que la producción es siempre social en tanto que el sujeto es esencialmente un ser social<sup>29</sup>. Esto implica que el sujeto solo puede desarrollar su individualidad en sociedad. De igual forma, es el ser humano en sociedad quien crea su propia realidad, independientemente del grado de individualidad que cada uno de los trabajadores incorporen conscientemente en cualquiera de las fases del proceso productivo<sup>30</sup>. Por estas razones, podemos afirmar que las características del sujeto y las de la sociedad están estrechamente relacionadas<sup>31</sup>.

Llegados a este punto, conviene hacer hincapié en el hecho de que la realidad humana no es una realidad estática, sino dinámica, en virtud de la relación que se establece entre el productor, la sociedad y los objetos de producción. En particular, según Marx la generación de nuevos objetos y medios de producción da lugar a nuevas necesidades que deben satisfacerse, nuevamente, mediante el trabajo. Pensemos, por ejemplo, en la necesidad de transporte: la existencia del vehículo a motor permite al ser humano desplazarse entre dos puntos geográficos en menos tiempo. Pero, al mismo tiempo, el uso del vehículo implica también la obligación de realizarle un mantenimiento adecuado, construir carreteras por las que circular e incluso generar vehículos con tecnologías sostenibles frente al aumento de la

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, (MEW, 40, p. 538), p. 176.

<sup>29</sup> K. Struhl, “Marx and human nature: the historical, the trans-historical, and human flourishing”, en *Science & Society*, vol. 80, núm. 1 (2016), p. 85.

<sup>30</sup> Así lo pone de manifiesto el propio Marx en afirmar que la «actividad mediadora» es “el acto humano y social por el cual el producto de los seres humanos se complementa mutuamente”. K. Marx, *AJM* (MEW, 40, p. 446), p. 260.

<sup>31</sup> K. Struhl, *Marx and human nature*, p. 85.

contaminación provocada por el consumo de combustibles fósiles. Como podemos observar, la creación de un objeto da lugar a nuevas relaciones sujeto-objeto que, a su vez, da lugar a nuevas necesidades, tanto con respecto a los objetos mismos como con respecto a otros seres humanos<sup>32</sup>. Cuantas más necesidades existan, más objetos se producen y más humanizada se presenta la naturaleza. Un proceso de tales características conlleva lo que Marx denomina la ampliación del sentido humano, esto es, la progresiva determinación objetiva de las fuerzas esenciales del ser humano en relación con las necesidades, disposiciones y facultades propias de cada momento histórico:

Ni los objetos *humanos* son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido *humano*, tal como inmediatamente es, tal como es objetivamente, es *sensibilidad* humana, objetividad humana.<sup>33</sup>

La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días. [...] La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria tanto para hacer *humano* el *sentido* del hombre como para crear el *sentido humano* correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural.<sup>34</sup>

De acuerdo con todo lo anterior, la actividad humana o trabajo es el elemento que permite al ser humano determinarse frente a la naturaleza, incorporarla a su ser y transformarla de acuerdo con sus propios fines, haciendo de ella una naturaleza completamente humanizada, sin perder necesariamente en el proceso sus cualidades naturales. Esta naturaleza humana se compone de objetos humanos, cuya producción genera necesariamente nuevas necesidades – tanto individuales como sociales – que deben ser satisfechas nuevamente por medio del trabajo. A este respecto, Marx entiende que las diferentes épocas de la historia responden a los diferentes modos en que se organizan socialmente la producción, entre cuyos factores encontramos el trabajo humano y los medios de producción, pero también todas las

---

<sup>32</sup> En *Die Deutsche Ideologie*, la creación de nuevas necesidades como consecuencia del trabajo es el primer acto histórico. F. Engels & K. Marx, *DI* (MEW, 3, p. 28), p. 22.

<sup>33</sup> K. Marx, *O-PhM* (MEW, 40, p. 579), p. 239.

<sup>34</sup> *Ibid.*, (MEW, 40, pp. 541-542), p. 182.

estructuras sociales asociadas al proceso productivo tales como el Derecho o el Estado<sup>35</sup>. En la medida en que la actividad está planificada socialmente, cada época histórica requiere que los individuos participen de un determinado rol en vistas a un fin determinado socialmente.

Considerando todas estas cuestiones, y a modo de resumen, podemos describir el ser humano que aparece en los *Manuskripte* como un ser natural y social cuyo elemento definitorio es su capacidad de producir. De esta manera, el ser humano tiene su fundamento en el concepto de actividad vital o, lo que lo es lo mismo, en el concepto de trabajo: una actividad práctica, libre y consciente que tiene por objeto la propia vida. Por esta razón, el producto de la actividad vital es siempre un objeto humano en el que los seres humanos “afirman y realizan su individualidad”<sup>36</sup>. Ahora bien, tal y como hemos visto, los seres humanos no solo afirman su individualidad en sus producciones, sino que tanto en la actividad vital como en sus objetos los seres humanos revelan su carácter social. Finalmente, conviene tener presente que la realidad en la que el ser humano desarrolla su actividad es siempre realidad humana en dos sentidos: por un lado, porque está compuesta por objetos humanos; y, por el otro lado, porque estos elementos no se acumulan individualmente, ni responden a una voluntad individual aislada, sino que se enmarcan en una estructura social dinámica. En definitiva: la actividad humana o el trabajo pueden definirse como “la vida que crea vida”<sup>37</sup>; esto es, una actividad humana, objetiva y subjetiva, a partir de la que el mundo material deviene el medio sobre el que imponer sus propios fines y, al mismo tiempo, permite determinar al ser humano como un ser natural y libre.

---

<sup>35</sup> cf. K. Marx *K- II* (MEW, 24, p. 42).

<sup>36</sup> K. Marx, *O-PbM* (MEW, 40, p. 541), p. 181.

<sup>37</sup> *Ibid.*, (MEW, 40, p. 516), p. 142.

### 3. Problemáticas y exigencias del concepto de trabajo

Uno de los aspectos más singulares que se desprenden del concepto de trabajo característico de los *Manuskripte* es su dimensión social. En virtud del concepto de actividad, Marx determina al ser humano como un ser genérico que progresivamente transforma la naturaleza en naturaleza humana. Sin embargo, este componente social del trabajo no reside exclusivamente en la cualidad productiva, sino que surge también como consecuencia del conjunto de dependencias sociales que la propia actividad del trabajo genera incansablemente. Tal como hemos descrito en el apartado anterior, la producción y creación de objetos genera, por un lado, nuevas necesidades que requieren ser satisfechas y, por el otro lado, la necesidad de contar con más productores para que con su trabajo puedan cubrirlas. Que estos productores se impliquen en nuevas tareas productivas conlleva que no puedan atender a otras tareas productivas, lo cual provoca que se establezcan nuevas relaciones de dependencia.

Si bien la naturaleza del proceso productivo implica asumir que, progresivamente, el conjunto de necesidades individuales y sociales aumentará, podríamos pensar que, si cada ser humano se especializa en una de las tareas socialmente necesarias y, a su vez, todos comparten sus excedentes de manera colaborativa, estos lazos de dependencia podrían dar lugar a relaciones satisfactorias. Sin embargo, la naturaleza de la producción en la obra de Marx implica asumir que la generación de necesidades es un proceso de tipo dinámico creciente, por lo que la capacidad para cubrir estas necesidades no está sujeta exclusivamente a la organización relaciones de intercambio – que sin duda juega un peso notable – sino en la capacidad de aumentar la productividad. Es en este momento cuando entra en juego el papel de los medios de producción, esto es, el conjunto de instrumentos técnicos a partir de los que es posible generar un conjunto de objetos determinados con vistas a satisfacer una

necesidad<sup>38</sup>, y el modo en que éstos se organizan socialmente. Éstos son amplios y diversos, pues podríamos incluir tanto la educación como la maquinaria pesada o las últimas tecnologías industriales, y todos ellos contribuyen principalmente al aumento de la productividad. La capacidad de producir más objetos haciendo uso de menos recursos resulta de vital importancia para la posibilidad de cubrir las necesidades de un mayor número de personas, haciendo posible el tránsito por parte del resto de individuos de una actividad productiva a otra.

No obstante, lo más determinante en relación con los medios de producción es el hecho de que pueden devenir posesión o bien de un determinado individuo, o bien de un determinado grupo de individuos. La concentración de los medios de producción en pocas manos se asocia generalmente con situaciones asimétricas que dificultan tanto la entrada de individuos en el mercado de trabajo como la distribución equitativa de los recursos generados en la actividad productiva. En efecto, el poseedor de los medios de producción puede determinar quien participa en su uso y, sobre todo, a que fines quiere orientar su producción, por lo que el propietario termina poseyendo los medios de producción, las relaciones de dependencia de las que se compone la sociedad y el control sobre la capacidad de trabajo del resto de individuos. Por consiguiente, la disposición social de los medios de producción y su organización puede tener efectos destacables en la capacidad individual de expresar su actividad según la propia voluntad de cada uno, lo que supone una contradicción entre el concepto de trabajo característico de la obra de Marx y la forma en que el trabajo tiene lugar en una sociedad. Este fenómeno es lo que Marx denomina «trabajo alienado», cuyos efectos

---

<sup>38</sup> El desarrollo de los medios de producción de las fuerzas productivas no hace referencia a una “simple extensión cuantitativa de fuerzas productivas ya conocidas con anterioridad”, sino a su desarrollo cualitativo, entre los que incluimos invenciones, nuevos modos de organización colectivos, nuevos instrumentos de producción y el desarrollo de nuevas capacidades de producción. Ver F. Engels & K. Marx, *DI* (MEW, 3, pp. 21-22, 54-55, 66-67), pp. 16-17, 46-47, 58-59.

incluyen el completo extrañamiento frente al objeto producido, frente a la propia actividad, frente a su propia condición de especie y, finalmente, frente al resto de individuos<sup>39</sup>. El trabajo alienado supone la completa inversión de los elementos que componen el concepto de actividad, motivo por el que ha sido interpretado por muchos como la constatación que la naturaleza humana tiene su fundamento en la historia material, aunque para nosotros suponga un argumento más en favor de establecer la actividad o el trabajo como el fundamento de la filosofía de Marx.

A continuación, describiremos en qué consiste el trabajo alienado, haciendo hincapié en cuáles son sus principales problemáticas. Asimismo, prestaremos atención en exponer cuál es el fundamento sobre el que tiene lugar el trabajo alienado o enajenado – también conocido como «vida enajenada» (*des entäußerten Lebens*)<sup>40</sup> –, que lejos de residir exclusivamente en la propiedad privada<sup>41</sup> que hace posible la apropiación de los medios de producción en unas pocas manos, reside en el carácter activo del ser humano. Posteriormente, analizaremos las problemáticas que presenta el concepto de trabajo alienado.

### **El trabajo alienado**

El concepto de «alienación» en la obra de Marx tiene también como punto de partida la obra de Hegel, quien elaboró la primera exposición filosófica sistemática del concepto de alienación a comienzos del siglo XIX bajo el término alemán *Entfremdung*, que también podemos traducir al castellano como extrañamiento o escisión<sup>42</sup>. Según Marx, bajo este

---

<sup>39</sup> M. Musto, *Karl's Marx writings on alienation* (Toronto: Palgrave Macmillan, 2021), p. 52.

<sup>40</sup> K. Marx, *O-PhM* (MEW, 40, p. 520), pp. 147-148.

<sup>41</sup> Bajo el término «propiedad privada» nos referimos al control efectivo de los medios de producción por parte de una persona individual o un grupo de personas, independientemente de que exista un título jurídico de propiedad que valide o haga efectiva legalmente la posesión. Ver A. García Linera, *La potencia plebeya* (Bogotá: Prometeo, 2008), p. 128.

<sup>42</sup> M. Musto, “Revisitando el concepto de la alienación en Marx”, en M. Musto (ed.), *De regreso a Marx: nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual* (Buenos Aires: Editorial Octubre, 2015), p. 172.

término Hegel trató de describir el fenómeno por el que, inicialmente, todo objeto se presenta a la conciencia como un elemento separado, extraño e independiente de la conciencia que, además, cuenta con la capacidad de ejercer un poder frente a ella. Si recordamos la tematización con respecto del problema de la autoconciencia del epígrafe anterior, advertiremos que la solución que propone Hegel a esta cuestión pasa por la reintegración en la autoconciencia de toda forma de objetividad, ya que es siempre la conciencia quien coloca inicialmente la objetividad frente sí en la medida en que requiere de ella para determinarse subjetivamente.

Para Marx, esta explicación resulta engañosa, abstracta o, como mínimo, incompleta, ya que considera que la conciencia tal y como la describe Hegel no tiene la capacidad para salir al mundo real, sino que está autocontenida en sí misma. Frente a esta problemática, Marx entiende que el extrañamiento, la enajenación o la alienación responde, más bien, a un fenómeno práctico. Como bien señala M. Candiotti, “no muchos comentaristas de la teoría de la enajenación han logrado captar en toda su profundidad un elemento fundamental que desarrolla Marx [...]: la distinción y el paralelo entre la *enajenación teórica* y la *enajenación práctica*”<sup>43</sup>. Mientras que la primera hace referencia al desconocimiento de los seres humanos con respecto del carácter de su actividad práctica – i.e. la capacidad de ejercer profundas modificaciones en la realidad –<sup>44</sup>; la enajenación práctica es aquella en que los medios de producción dominan el proceso productivo<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> M. Candiotti, “Karl Marx y la teoría materialista-práctica de la enajenación del sujeto humano colectivo. Una propuesta de reconstrucción”, en *Izquierdas*, núm. 32 (2017), p. 109.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>45</sup> Aunque pueda parecer paradójico, la enajenación de tipo práctico afecta tanto a los poseedores de los medios de producción como a los productores. Sin embargo, el primer manuscrito termina justamente cuando Marx se propone desarrollar el modo en que esta enajenación afecta a los propietarios<sup>45</sup>. Por esta razón, a continuación, nos ocuparemos en primer lugar del modo en que esta «inversión» del proceso productivo afecta a los trabajadores. Ver K. Marx, *O-PhM* (MEW, 40, p. 522), p. 151.



De acuerdo con lo anterior, la primera cuestión que conviene resolver es el modo en que la enajenación práctica se manifiesta. Sin el control de los medios de producción, el producto del trabajo es igualmente “la objetivación del trabajo [del productor]”<sup>46</sup>. Ahora bien, precisamente porque él no posee ni los medios de producción ni el objeto producido, este último se presenta ante él como “un ser extraño, como un poder independiente”<sup>47</sup> que determina la actividad del trabajador. De esta manera, las circunstancias descritas provocan que, en la producción, el productor pierda tanto su objeto como su realización, que aparece en este caso como “la desrealización del trabajador”<sup>48</sup>. En tales circunstancias, el trabajador no puede apropiarse de los objetos sino es a partir del intercambio comercial, un hecho que ya de por sí es contradictorio con el concepto de trabajo que hemos expuesto en el segundo epígrafe. Como consecuencia del anterior, si el productor quiere apropiarse de más objetos – ya sea para el trabajo o para el consumo – debe producir más objetos por cuenta ajena, algo que supone tener que enajenar más intensamente su capacidad de trabajo y, igualmente, quedar más todavía más sujeto a la dominación de su producto<sup>49</sup>. Bajo tales condiciones, el ser humano se ve privado tanto de su producción como de la naturaleza en general<sup>50</sup>, así como de su condición genérica<sup>51</sup>.

La siguiente pregunta que debemos responder tiene por objeto comprender el motivo por el cual los productores acceden a participar de un proceso de producción de tales características. Esta pregunta tiene una respuesta sencilla y no necesita mucha explicación: los trabajadores acceden a trabajar bajo las características descritas, aun sabiendo las implicaciones que conlleva, por necesidad. Conviene tener presente que, dada la creciente

---

<sup>46</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 512), p. 135.

<sup>47</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 511), p. 135.

<sup>48</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 512), p. 135.

<sup>49</sup> Idem.

<sup>50</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 517), p. 143.

<sup>51</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 517), p. 144.

división del trabajo motivada, en parte, por el desarrollo de los medios de producción, los individuos que forman parte de una sociedad son cada vez más dependientes los unos de los otros, por lo que la capacidad para satisfacer el conjunto de necesidades más elementales de manera más o menos individual resulta cada vez más limitada. Frente a esta situación, los individuos no tienen otra alternativa que entregar su fuerza de trabajo como el medio para conservar su existencia física. Bajo esta perspectiva, su trabajo no es voluntario “sino forzado, trabajo forzado (*Zwangsarbeit*)”<sup>52</sup>. Como consecuencia de lo anterior:

La única relación que aún mantienen los individuos con las fuerzas productivas y con su propia existencia, el trabajo, ha perdido en ellos toda apariencia de actividad propia y solo conserva su vida empequeñeciéndola. Mientras que en los periodos anteriores la propia actividad y la creación de la vida material aparecían separadas por el hecho de atribuirse a personas distintas, y la creación de la vida material, por la limitación de los individuos mismos, se consideraba como una modalidad subordinada de la propia actividad, ahora estos dos aspectos se desdoblán de tal modo que la vida material pasa a ser considerada como el fin, y la creación de esta vida material, el trabajo (ahora, la única forma posible, pero forma negativa, como veremos, de la propia actividad), se revela como medio.<sup>53</sup>

Que la actividad vital de los seres humanos aparezca ahora como un medio para mantener su existencia física es la prueba fehaciente de que, bajo la falta de control sobre los medios de producción, la actividad vital propia y característica de los seres humanos se convierte en una actividad enajenada<sup>54</sup>. Tal y como afirma el propio Marx, “[s]i el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación”<sup>55</sup>. Por consiguiente, si la actividad vital de los seres humanos tiene por objeto la propia vida, el trabajo alienado hace de la vida personal de los trabajadores una actividad que no les pertenece:

---

<sup>52</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 514), p. 139.

<sup>53</sup> F. Engels & K. Marx, *DI* (MEW, 3, p. 67), p. 59.

<sup>54</sup> K. Marx, *O-PbM* (MEW, 40, p. 516), p. 142.

<sup>55</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 514), p. 138.

Esta relación es la relación del trabajador con su propia actividad, como una actividad extraña, que no le pertenece, la acción como pasión, la fuerza como impotencia, la generación como castración, la propia energía física y espiritual del trabajador, su vida personal – pues qué es la vida sino actividad (*denn was ist Leben [anderes] als Tätigkeit*) – como una actividad que no le pertenece, independiente de él, dirigida contra él.<sup>56</sup>

Mi trabajo debería ser la *libre manifestación de la vida* y, por consiguiente, su *goce*. Pero presuponiendo la propiedad privada, mi trabajo es una *alienación de la vida* (*Lebenstäußerung*) ya que vivo para vivir, para obtener por mí mismo los *medios de vida* [los productos con los que trabajar]. En tales condiciones, mi trabajo no es mi vida (*Mein Arbeiten ist nicht Leben*).<sup>57</sup>

Ahora bien, si la vida no pertenece a los trabajadores, ¿a quién le pertenece? A esta pregunta, Marx responde que el propietario de la vida de los trabajadores es : “el capitalista o como quiera llamarse al patrono del trabajo”<sup>58</sup>, es decir, otro ser humano distinto del trabajador que, o bien posea los medios de producción, o bien los controle de algún modo. Considerando lo anterior, y si tenemos en cuenta que la enajenación opera en un medio práctico compuesto por el conjunto de relaciones establecidas entre seres humanos, el trabajo alienado también dispone estas relaciones como enajenadas. En concreto:

De la misma manera que hace de su propia producción su desrealización, su castigo; de su propio producto su pérdida, un producto que no le pertenece, y así también crea el dominio de quien no produce sobre la producción y el producto. Al enajenarse de su propia actividad posesiona al extraño de la actividad que no le es propia.<sup>59</sup>

De manera consecuente, el propietario del trabajo categoriza tanto las virtudes del trabajador – i.e. del pobre –, como el contenido de su actividad vital, como el “el reembolso de su capital con los intereses acumulados”<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 515), p. 140.

<sup>57</sup> K. Marx, *AJM* (MEW, 40, 464), p. 278.

<sup>58</sup> K. Marx, *O-PbM* (MEW, 40, p. 519), pp. 146-147.

<sup>59</sup> Ibid., (MEW, 40, p. 519), p. 147.

<sup>60</sup> K. Marx, *AJM* (MEW, 40, 449), p. 263.

Descritos los efectos del trabajo alienado, pasamos ahora a considerar cuáles son sus causas y su fundamento. De acuerdo con nuestra exposición, podría parecer que la propiedad privada es la causa y el fundamento que hace posible el trabajo enajenado ya que es la posesión externa de los medios de producción y de los productos del trabajo la que obliga al trabajador a enajenarse. Sin embargo, lo anterior no es cierto por mucho que la Economía Política así lo apunte, según Marx, de manera insistente. Por el contrario, “la Economía Política parte del trabajo como del alma verdadera de la producción”<sup>61</sup>. De este modo, la propiedad privada entendida como «trabajo acumulado»<sup>62</sup> o, igualmente como la apropiación de los objetos del trabajo y de los medios de producción, no deja de ser la capacidad de apropiación del trabajo ajeno que surge como consecuencia de la relación de extrañamiento que se establece entre el productor y su producto<sup>63</sup>. Por esta razón, la propiedad privada no puede ser el fundamento del trabajo enajenado.

Luego, ¿cuál es el fundamento del trabajo enajenado? La respuesta a esta pregunta vuelve a encontrarse en el modo en que se presenta dicha actividad como consecuencia de su propia evolución histórica. Como hemos repetido en diversas ocasiones, a más producción más necesidades y, igualmente, nuevas relaciones de producción. Esta multiplicación de las fuerzas productivas aparece en un primer momento como ajena favoreciendo el extrañamiento con respecto de la actividad propia y con respecto de sus productos:

[...] la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo

---

<sup>61</sup> K. Marx, *O-PbM* (MEW, 40, p. 520), p. 148.

<sup>62</sup> Así lo equiparan Marx y Engels en distintas ocasiones, por ejemplo, en la *Die Deutsche Ideologie*: “Trabajo acumulado, es decir, propiedad privada (*akkumulierte Arbeit oder Privateigentum*)”. Vid. F. Engels & K. Marx, *DI* (MEW, 3, p. 66), p. 58.

<sup>63</sup> K. Marx, *O-PbM* (MEW, 40, p. 520), p. 148.

peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los seres humanos y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.<sup>64</sup>

Por consiguiente, podemos encontrar el fundamento del trabajo alienado en el carácter fragmentario en que se expresa la actividad vital de los seres humanos. En particular, el aumento de los puestos de producción pone las relaciones entre seres humanos también como fragmentadas, es decir, como si cada cual no participase de una relación con el conjunto de la humanidad como resultado de un fenómeno natural. Este escenario de fragmentación de la actividad productiva de los seres humanos es aquella sobre la que tiene lugar el proceso de «acumulación originaria o previa» o «expropiación originaria», a saber, una serie de procesos históricos que acabaron por destruir la «unidad originaria» que existía entre el ser humano trabajador y sus medios de trabajo<sup>65</sup>.

A la luz de lo expuesto hasta este punto, conviene comprender que en la obra de Marx hay dos tipos de enajenación, una teórica y una práctica, y que en esta última existen dos niveles: en primer lugar, la enajenación se manifiesta como el fenómeno histórico en que el desarrollo de los medios de producción controla el conjunto de determinaciones propias de la actividad vital humana. En segundo lugar, la enajenación se manifiesta como la constante privación que sufren los no-propietarios o trabajadores con respecto de los medios de producción como consecuencia del modo en que las relaciones laborales entre trabajadores y patronos tiene lugar, cuyos efectos sobre el trabajador han sido descritos en los párrafos anteriores.

Lo que nos muestran estos dos niveles de la enajenación de tipo práctico es que el segundo nivel tiene su condición de posibilidad en el primero<sup>66</sup>, por lo que no podríamos permanecer

---

<sup>64</sup> F. Engels & K. Marx, *DI* (MEW, 3, p. 34), p. 28.

<sup>65</sup> *cf.* K. Marx, *LPP* (MEW, 16, p. 131).

<sup>66</sup> M. Candiotti, *Karl Marx y la teoría materialista-práctica de la enajenación*, p. 128.

en la enajenación descrita a lo largo de este apartado si no es como consecuencia del propio desarrollo histórico de los medios de producción. En la época de Marx – y en la actual –, el desarrollo de los medios de producción pone la actividad laboral como fragmentada, es decir, como medio individual y no colectivo, de manera que el conjunto de la sociedad permanece enajenada, inclusive los propietarios, los no propietarios, los trabajadores y los no trabajadores. Por consiguiente, podemos concluir que la diferencia entre ambos grupos no reside en su condición de enajenación, sino en el uso que hacen de ella. Tal como lo expresa Marx:

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente a sus anchas y confirmada en esa autoenajenación, sabe que la enajenación es *su propio poder* y posee en ella la *aparencia* de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en la enajenación, descubre en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana.<sup>67</sup>

Ante la posibilidad de la enajenación, la dimensión social de la actividad del trabajo se muestra como la más problemática por diferentes motivos: en primer lugar, porque por mucho que esta actividad quiera darse de forma aislada, la propia condición genérica del ser humano junto con el estado de desarrollo de los medios de producción revelan su dimensión social, y es que tanto la satisfacción del conjunto de necesidades como el desarrollo de los medios de producción individuales requieren del conocimiento previo de la sociedad y de sus productos anteriores, por citar algunos ejemplos.

En segundo lugar, en la medida en que la actividad vital humana no es una actividad individual sino social, la organización colectiva de los medios de producción puede tener efectos no deseados en relación con la capacidad individual de expresar su actividad según su propia voluntad. Así pues, el mundo de la práctica no se reduce exclusivamente al ámbito de la producción, sino que se extiende también al conjunto de relaciones sociales de

---

<sup>67</sup> F. Engels & K. Marx, *hF* (MEW, 2, p. 37).

producción, y a cualquiera de los ámbitos que contribuyen, directa e indirectamente, a la producción, entre los que podemos incluimos las relaciones familiares, institucionales y culturales. Es por esta razón la producción social es, en sí misma, producción política. Dicho de otro modo, la actividad humana está constituida por el conjunto de fuerzas que integran una sociedad y, éstas, de manera consciente o inconsciente, “se debaten entre la *reproducción* del orden existente y su transformación, esto es, la producción de un orden alternativo”<sup>68</sup>. Así, el beneficio que alguna de las partes puede obtener de una determinada organización de los medios de producción explica el motivo por el cual una sociedad puede permanecer alienada con respecto de su propia actividad a pesar del perjuicio que ello representa para el conjunto de la especie.

#### 4. Conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos podido comprobar como el concepto de actividad humana o actividad vital se encuentra en el suelo de la filosofía de Marx. A partir de sus diferentes determinaciones, el materialismo de Marx se postula como una filosofía de lo real en que lo material deviene humano como resultado de una actividad de producción bajo la que los seres humanos exteriorizan y desarrollan su vida en sociedad. El resultado es un mundo compuesto por objetos humanos en constante desarrollo cuya dirección viene determinada por la relación existente entre los productores y sus productos, por un lado, y entre los propios productores entre sí, por el otro lado.

De acuerdo con ello, observamos que lo que determina cada época histórica son, en primer lugar, las necesidades sociales que conviene satisfacer y, en segundo lugar, la organización social de la producción. Más en concreto, cada época histórica cuenta con una estructura social que determina el rol que deben cumplir cada uno de sus miembros en

---

<sup>68</sup> M. Candiotti, “Producción (y) política”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, núm. 18 (2016), p. 23.

relación con sus fines. Las características de estos miembros permiten su categorización histórica, entre los que podemos encontrar el sujeto propietario, proletariado, terrateniente o esclavo, entre otros. Ahora bien, todos estos atributos tienen su fundamento en la capacidad humana de transformar la naturaleza en vistas a determinados objetivos. Por ejemplo, la sociedad capitalista está compuesta principalmente por propietarios y proletarios: los primeros poseen los medios de producción, mientras que los segundos se ven forzados a vender su fuerza de trabajo para mantener su existencia física. En esta sociedad, la actividad humana aparece de forma fragmentada bajo las distintas unidades de producción que poseen los propietarios, de manera que puede parecer que los individuos no participan de una sociedad. Sin embargo, el propio Marx revela que esta producción deviene social en la esfera del intercambio<sup>69</sup>.

De acuerdo con lo inmediatamente anterior, observamos que lo que se desprende del texto de Marx es que la naturaleza transhistórica y la naturaleza histórica del sujeto operan en diferentes niveles<sup>70</sup>. Como bien señala K. Struhl, la posibilidad de la historia y, por consiguiente, de una forma de sujeto histórica, reside en la actividad vital del ser humano, esto es, la capacidad de transformar la naturaleza por medio de su actividad<sup>71</sup>. Esto no significa, en ningún caso, que una vez abierta la historia la actividad vital cese de ser su fundamento en favor del conjunto de relaciones sociales. Que la actividad vital humana sea

---

<sup>69</sup> “[...] es el propio Marx quien nos enseña que en la sociedad de mercado el trabajo en su conjunto aparece inmediatamente fraccionado en unidades productivas privadas, aisladas entre sí, lo que hace que la pertenencia de estos trabajos privados a un mismo trabajo social no pueda observarse a simple vista, y que solo se ponga de manifiesto –de manera distorsionada– fuera del ámbito de la producción, *en la esfera del intercambio*, como *valor* de las mercancías. M. Candiotti, *Práctica y poder social: una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx* (Tesis Doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2014), p. 194.

<sup>70</sup> K. Struhl, *Marx and human nature*, p. 86.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 87.



el fundamento de la historia quiere decir que es también el fundamento de cada período histórico – inclusive el capitalismo<sup>72</sup> –, tal y como el propio Marx lo expresa en *El Capital*:

Como creador de valores de uso, como trabajo útil, el trabajo es, por tanto, una condición de la existencia del hombre independiente de toda forma de sociedad, una necesidad eterna de la naturaleza para mediar el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, es decir, la vida humana.<sup>73</sup>

Y en *Die Deutsche Ideologie* :

La producción de la vida material misma [...] es un hecho histórico, una condición fundamental de toda la historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres.<sup>74</sup>

Así, lo único que cambia en cada época es la forma en que el ser humano expresa su actividad<sup>75</sup>. Dicho de otro modo, la “esencia” no es, en efecto, ninguna etapa histórica en concreto sino su exteriorización necesaria: las etapas históricas (o modos de producción) son las diversas concreciones fácticas de aquella estructura constitutiva.

Bajo esta perspectiva, concluimos que el trabajo vivo o actividad vital en Marx no es una simple transformación del medio natural, sino una “potencia creadora que se muestra como capacidad ontológica transformadora de la realidad”<sup>76</sup>. Concretamente, el trabajo es igualmente la actividad por la cual el ser humano adquiere consciencia de sí y la dimensión material de la actividad de la consciencia, esto es, de la capacidad humana para establecer fines según su propia voluntad en un ejercicio que requiere necesariamente el ejercicio de una consciencia subjetiva. Todo ello contribuye a la transformación activa del mundo

---

<sup>72</sup> M. García Palacios señaló recientemente que el modo en que el proceso de valorización capitalista cuantifica la actividad vital humana – o *trabajo vivo*, en *Das Kapital* – es, precisamente, el fundamento del capitalismo. Sobre esta cuestión, véase M. García Palacios, *El trabajo vivo*, p. 215.

<sup>73</sup> K. Marx, *K-I* (MEW, 23, p. 57).

<sup>74</sup> F. Engels & K. Marx, *DI* (MEW, 3, p. 28), p. 22.

<sup>75</sup> C. Byron, “Essence and alienation: Marx’s theory of human nature”, en *Science & Society*, vol. 80, núm. 3 (2016), p. 391.

<sup>76</sup> M. García Palacios, *El trabajo vivo*, p. 199.

material de tal manera que la naturaleza inicial, desconocida para el ser humano, termina por convertirse en naturaleza humana. En otras palabras, el trabajo es una actividad subjetiva de carácter práctico y social que sirve de condición de posibilidad de la realidad humana en todas sus determinaciones, tanto por lo que respecta a su existencia como en lo que respecta a su forma. En la medida en que tiene la capacidad de producir, de manera consciente, en relación con sus propios fines, el ser humano puede describirse esencialmente como libertad. Por consiguiente, el ser humano es un ser activo cuya naturaleza le obliga a autodeterminarse constantemente por medio de su actividad; una actividad que es también social, motivo por el cual conviene organizar la sociedad para garantizar que cada cual pueda determinarse libremente según sus propias capacidades en un mundo de recursos limitados.

## CAPÍTULO IV:

### Conclusiones

En este último capítulo describiremos los principales resultados obtenidos y, seguidamente, estableceremos las conclusiones pertinentes. En concreto, expondremos en detalle nuestros resultados según los cuatro apartados que han estructurado nuestra investigación: (1) la actividad como fundamento, (2) el trabajo y la «actividad fundamental», (3) el concepto de trabajo y (4) las problemáticas y los retos que plantea el concepto de trabajo. A la luz de este esquema, analizaremos una por una las similitudes y las diferencias encontradas entre la obra de Fichte y la obra de Marx. En función del resultado de la comparación, expondremos los argumentos necesarios para justificar o desmentir la posible vinculación existente entre el concepto de trabajo en las obra de Fichte y Marx.

A lo largo de esta investigación hemos puesto el foco en analizar y comparar los distintos elementos que componen el concepto de trabajo en las filosofías de Fichte y Marx. Un ejercicio de tales características exige analizar el concepto de trabajo en el marco filosófico en el que emerge, así como interpretar las exigencias que se derivan de él.

Bajo este esquema, tomamos como punto de partida un atributo particular del concepto de trabajo en ambos autores, a saber, que el trabajo es la actividad con la que el ser humano se autodetermina en el marco de un mundo sensible compartido con otros seres humanos<sup>1</sup>. Esta peculiaridad es la que nos permite intuir la centralidad que ocupa el trabajo para el sistema filosófico de Fichte y Marx y, al mismo tiempo, nos abre la posibilidad de establecer un marco teórico en el que comparar adecuadamente ambos autores.

De acuerdo con lo anterior, y con el objetivo de comprender bajo que coordenadas emerge el concepto de trabajo en ambos autores, el primer capítulo de esta investigación tuvo como propósito determinar la estructura y los fundamentos sobre la que se asienta el conjunto de la filosofía de Fichte y Marx.

Este ejercicio concluyó determinando que, en ambos casos, existe una forma de actividad como fundamento de todo lo real. Con respecto al filósofo de Rammenau, el fundamento de su sistema filosófico – *WL* – es la actividad de la consciencia: el *yo* o la autoconsciencia. En particular, Fichte comprende que toda acto de consciencia surge como consecuencia de una actividad previa en la que el *yo*, entendido como autoconsciencia, se pone a sí mismo. Todo lo demás, incluido el concepto de sujeto, de objeto e incluso la experiencia de un mundo sensible responden, en última instancia, a la actividad del *yo*. De manera similar, el «materialismo» de Marx no tiene como base postulados sensibles *per se*; al contrario, este

---

<sup>1</sup> T. Rockmore, *Fichte's idealism and Marx materialism*, p. 200.

propone una forma de actividad como el fundamento de lo real. Si bien Marx hace siempre referencia a una actividad de tipo sensible y material – y no a una actividad trascendental o de la consciencia –, lo cierto es que, tal y como se expone en los *Manuskripte*, lo característico de la actividad marxiana es el modo en que se comporta. En concreto, la «actividad vital» marxiana se sitúa como anterior a toda forma de experiencia y conocimiento, incluyendo el conocimiento de sí mismo. De esta forma, tenemos que, por un lado, es a partir de un tipo de actividad determinada que emerge lo sensible como real; y, por el otro lado, que tal actividad exige la autopoición de una consciencia, de un yo, capaz de imponer fines de manera consciente a la propia actividad. Es por esta razón que tanto Fichte como Marx pueden incluirse en la llamada «filosofía u ontología de la acción» desarrollada por F. Fischbach, esto es, una filosofía en que todo lo que es *es* en virtud de una actividad que se tiene a sí misma como fundamento.

Se podría objetar que la actividad en Marx se describe como una de tipo sensible, algo que *a priori* debe presuponer la existencia de un mundo sensible. En este caso, lo sensible se instalaría como el verdadero fundamento de lo real. No obstante, esto no puede constituir una objeción ya que 1) la actividad que sirve de fundamento para ambos autores tiene como propósito determinar la experiencia<sup>2</sup> y, por lo tanto, la vida; 2) porque la actividad sensible presupone una subjetividad que sea capaz de imponer fines y una objetividad sobre la que ejercer dichos fines; mientras que situar la objetividad del mundo sensible como fundamento no presupone la existencia de sujetos o autoconsciencias, por el contrario, pone en duda la capacidad de los seres humanos para autodeterminarse libremente; y 3) porque la materialidad del mundo es intuita en virtud de la propia experiencia, pero no es derivable en ninguno de los casos. En definitiva, la actividad marxiana presupone una experiencia concreta del mundo cuyo fundamento, en todo momento, reside en la consciencia de sí

---

<sup>2</sup> Ibid., p. 199.

mismo o en la autoconsciencia. Por todos estos motivos, podemos considerar que la actividad sensible que aparece en la obra de Marx presupone el marco teórico fichteano en lo relativo a fundamentar la experiencia; es decir, presupone una actividad previa de auto posición del *yo* que da pie a todo lo real.

Habiendo aclarado estas cuestiones, nuestro siguiente objetivo fue encontrar la correspondencia entre la actividad como fundamento y la actividad real, sensible o material en ambos autores. Se trata de una cuestión problemática, especialmente si tenemos en cuenta la crítica que Marx dirige al idealismo de Hegel. Particularmente, el autor de Tréveris denuncia que, si la autoconsciencia es el fundamento de todo lo real, y la consciencia no tiene la capacidad para salir de sí misma, todo lo real deviene una abstracción de la consciencia.

Sin embargo, la solución que ofrece Marx a esta problemática es muy similar a la que propone Fichte, un autor que no duda en afirmar la existencia de un mundo sensible y material sobre el que es posible llevar a cabo la vida. En primer lugar, Marx considera que todo acto subjetivo es, al mismo tiempo, objetivo. Así lo demuestra en afirmar, por ejemplo, que “en el acto del poner [el ser humano] no cae, pues, de su «actividad pura» en una creación del *objeto*, sino que su producto *objetivo* confirma simplemente su *objetiva* actividad (*gegenständliche Tätigkeit*)”<sup>3</sup>. Bajo este marco, el carácter objetivo de la «actividad pura» cumple una función muy específica, a saber, diferenciarse del resto de objetos que se encuentra a su paso<sup>4</sup>. Esta afirmación nos permite comprender que, en realidad, la actividad en Marx presupone un mundo sensible, objetivo y real sobre el que la «actividad pura» pueda concretarse en sus distintas determinaciones. De este modo, la relación tensional que tiene lugar entre lo externo o sensible – que es captado en la experiencia como límite u obstáculo

---

<sup>3</sup> K. Marx, *O-PhM* (MEW, 40, p. 577), p. 237.

<sup>4</sup> Recordemos que, si no tuviese objetividad, el ser humano permanecería en la nada, “único y solo”, sin poder diferenciarse de nada ni nadie, completamente indeterminado. *Ibid.*, (MEW, 40, p. 578), p. 239.

a la propia actividad – y el carácter infinito de la «actividad pura» tiene como fundamento la autoconsciencia y, asimismo, la autoconsciencia requiere de una objetividad para determinarse como algo concreto en un proceso infinito.

De manera análoga, Fichte considera que para que el *yo* pueda concretarse debe desprenderse de una parte de su actividad. Esta transferencia de actividad da lugar al sentimiento de un límite externo a la propia actividad. En virtud de este límite, el *yo* adquiere objetividad en la medida en que puede diferenciarse y devenir ese «algo otro», concreto, distinto de lo que se le pone enfrente como límite. Para el entendimiento, la única posibilidad es que el límite provenga del exterior i.e. los objetos o el mundo sensible. Sin embargo, debemos tener presente que el sentimiento o afección del *yo* es, en última instancia, su propia actividad desdoblada – recordemos, es la transferencia de actividad del *yo* al *no-yo*. De este modo, podemos comprobar que todas las categorías de la experiencia – inclusive la del sujeto y el objeto – son posteriores al *yo* o a la autoconsciencia. Al mismo tiempo, sin la experiencia de una objetividad no sería posible determinar el *yo*, que permanecería como un ideal vacío. Dicho de otro modo, la experiencia del mundo sensible, objetivo y material, es un requisito imprescindible del propio devenir de la consciencia.

De acuerdo con todo lo anterior, tanto para Fichte como para Marx, la necesidad de contar con un mundo de objetos para dar cuenta del propio ser presupone que, en todo momento, la actividad de la consciencia debe expresarse en un mundo material y objetivo por medio de un cuerpo orgánico y sensible. De este modo, para ambos filósofos la actividad que se establece como fundamento de lo real, por un lado, y la actividad sensible, material, por el otro lado, forman dos caras de la misma moneda, son una y la misma cosa; es decir, son puro querer, pura voluntad que, en su hacer, logra determinar tanto al mundo sensible como al propio *yo*. Este carácter desdoblado es precisamente el que revela lo fundamental de la actividad en sus distintos momentos.

Es a partir de esta serie de comprobaciones que pudimos valorar el lugar que ocupa el trabajo – i.e. la actividad sensible o material – en las filosofías de Fichte y Marx. En ambos casos, el trabajo requiere de una autoconsciencia capaz de imponer fines a su actividad de manera libre y consciente, de objetos sobre los que ejercer dicha actividad por medio del cuerpo, de habilidades y de técnicas con las que lograr satisfacer dichos fines y, de igual modo, de medios de producción.

A tenor de lo expresado, el trabajo deviene la actividad que permite relacionar el mundo de los objetos – el *no-yo*, en Fichte; lo material, en Marx – con la autoconsciencia. Más en concreto, la actividad del trabajo es el elemento que permite integrar la experiencia de los límites de la «actividad pura» o «actividad del yo» en el propio yo. Así, el trabajo es el elemento a partir del que el ser humano puede expresar toda su potencia libremente, creando así su propia naturaleza y la del mundo sensible. Dadas estas características, podemos comprender que, en base a los principios de la filosofía de la acción, el trabajo es la actividad en virtud de la que los seres humanos logran transitar de la indeterminación a la determinación consciente; de la pasividad al acto, de la nada al ser. Dicho de otro modo, el trabajo es una actividad necesaria que ejercen los seres humanos sobre los objetos materiales para autodeterminarse como autoconsciencia y para mantener la existencia del propio cuerpo.

Una vez comprobamos el grado de correspondencia que existe en ambos autores en relación con el concepto de trabajo, resultó adecuado comprender el proceder mismo del trabajo y el conjunto de relaciones que se derivan de él. Esta casuística es la que ocupa el último de los apartados de nuestro esquema. Con relación a esta cuestión, lo primero que conviene comprender es el vínculo que se establece entre los productos del trabajo y el trabajador.



En el caso de Fichte, la relación que se establece entre los productos del trabajo y del trabajador es una relación de necesidad. Debemos comprender que el *yo* adquiere conciencia de sí en actuar de manera consciente y de diversas maneras sobre los objetos, incluyendo la capacidad de modificarlos libremente<sup>5</sup>; dicho de otro modo: la actividad libre y consciente del *yo* “apunta a una actividad causal en el objeto”<sup>6</sup>. Por consiguiente, el trabajo es la actividad consciente a partir de la que el ser humano se convierte en su propio determinante y de la realidad material que lo envuelve; es decir, la naturaleza material – si utilizamos terminología marxiana – es siempre naturaleza humana en virtud del trabajo. Este mismo proceso aparece en la filosofía de Marx de manera mucho más detallada. Concretamente, para el filósofo de Tréveris el producto del trabajo es la «objetivación del productor» o, dicho de otro modo, es en el proceso de producción que el ser humano logra hacer de sus cualidades, de sus capacidades y de su individualidad un objeto patente a los sentidos. Por todas estas razones, en ambos autores la naturaleza aparece como la manifestación de la actividad humana o, en otros términos, la naturaleza constituye la exteriorización necesaria de la esencia activa del ser humano.

Otro de los aspectos más interesantes con respecto a la cuestión del trabajo que hemos analizado es su componente social. En el caso de Fichte, esta dimensión aparece nuevamente como una condición necesaria de su carácter activo, y es que para reconocerse a sí mismo como verdaderamente libre, el ser humano requiere de un ser distinto igual a sí que le invite a ejercer su libertad de manera consciente. Únicamente de esta manera el ser humano puede advertir su carácter activo, libre y consciente. Según Marx, el ser humano puede reconocer su condición de ser humano social, es decir, “la particularidad de cada uno de los individuos que participan de dicho género”<sup>7</sup>, en cualquiera de los objetos que componen la realidad

---

<sup>5</sup> S. Turró, *Fichte*, p. 85.

<sup>6</sup> J.-G. Fichte, *GNR* (GA, I/3, p. 338), p. 125.

<sup>7</sup> L. del Águila Marchena, *Marx y sus Manuscritos de 1844*, p. 205.

producida por el trabajo ya que, en todos los casos, los seres humanos son seres productores capaces de generar objetos para satisfacer necesidades propias y de terceros a partir de las mismas cualidades.

En ambos casos, el carácter social de la actividad nos permite comprender que el trabajo tiene lugar en un mundo sensible y compartido con otros seres humanos. En este sentido, los seres humanos también pueden ejercer actividades causales sobre otros seres humanos, esto es, pueden limitar la capacidad de otros para ejercer su actividad libre y conscientemente. Esta es la circunstancia de fondo que subyace en el fenómeno del «trabajo alienado», una condición de enajenación activa en que el ser humano no se reconoce como género, ni tampoco causalidad transformadora del mundo, sino como un elemento más de un engranaje mayor al servicio de los medios de producción. En esta circunstancia, el trabajo deviene medio de vida en lugar de un fin en sí mismo en la medida en que no hay realización objetiva o autodeterminación. La consecuencia de este proceso se revela en la consolidación de la propiedad privada, un régimen de fuerza y/o jurídico que consiste en la limitación activa del acceso a los medios de producción por parte de una o varias personas privadas al resto de la sociedad. La segmentación relativa al uso de los medios de producción puede ser provechosa para unos, pero constituye igualmente una alienación activa en la medida en que ambas clases – la de trabajadores y la de propietarios – no establecen fines propios, sino que restan al servicio de los medios de producción.

Ante esta casuística, tanto el Comunismo de Marx como el Derecho de Fichte, así como su propuesta política, pueden considerarse soluciones al problema de la alienación. En particular, el objetivo político de ambos autores es garantizar a cada ser humano actuar de acuerdo con las características que le son inherentes, esto es, actuar de manera libre y consciente como condición para la autodeterminación, tanto individual como colectiva. Sobre esta cuestión, mientras que Marx articula una propuesta entorno a la colectivización

estatal de los medios de producción como propuesta transitoria hacia una sociedad sin Estado bajo el objetivo de garantizar el reconocimiento individual y colectivo del carácter genérico de su condición activa; la solución de Fichte está basada en la aceptación gradual de un régimen jurídico en que la capacidad de limitar el uso de los medios de producción recae únicamente en el Estado – hasta su disolución necesaria –, siendo este último quien propicia el uso eficiente de los medios de producción tomando como criterio garantizar la subsistencia material de los individuos, en primer término, y garantizar la capacidad de determinarse libremente, en segundo término. Si bien es cierto que Fichte no desarrolla una teoría al respecto del trabajo alienado, el hecho de advertir la capacidad de los seres humanos para limitar la actividad de otros por medio de la fuerza y, de la misma forma, el hecho de articular la solución a este problema en base a un concepto de propiedad basado en el uso de los objetos y no en su tenencia exclusiva, nos permiten comprender que se tratan soluciones al mismo problema.

Teniendo en cuenta la solución propuesta por ambos autores, advertimos que la única diferencia entre ellos es el modo en que planean lograr sus objetivos: por un lado, Fichte planea lograr sus objetivos de manera gradual por medio de la política mientras que, por el otro lado, Marx plantea llevar a cabo «la negación de la negación» que constituye el dominio de los medios de producción en la actividad del trabajo, es decir, opta por suprimir radicalmente la propiedad privada con el propósito de revertir la situación de alienación. Según Marx, lo anterior permitiría que el ser humano emergiese como principio causal en lo que respecta a la subsistencia material propia y a la autodeterminación de todos los seres humanos. A pesar de esta diferencia, resulta inequívoco que el objetivo de ambos autores es equivalente, es decir, ambos tienen como propósito que el conjunto de seres humanos advierta su capacidad para autodeterminarse, por un lado, y su carácter activo y social, por el otro lado.

A modo de resumen, hemos visto que, a pesar de las múltiples críticas que Marx dirige al Idealismo, su materialismo reproduce las bases del Idealismo de Fichte. En particular, ambos autores proponen como fundamento de la experiencia humana una forma de actividad basada en la autoposición del propio yo, de la propia consciencia, cuya manifestación tiene lugar de manera necesaria en un mundo de objetos, sensibles y materiales por medio de una actividad de tipo sensible: el trabajo. Además, hemos visto que tanto para Marx como para Fichte el trabajo consiste en la aplicación de diversas técnicas y habilidades en la consecución de determinados fines en un proceso que transforma tanto la propia individualidad como los objetos materiales. El resultado de este proceso es el surgimiento de una sociedad interdependiente en el marco de una naturaleza humanizada. Por consiguiente, sus cualidades y la forma en que se articula el trabajo son los elementos que dominan la articulación social de la especie e, igualmente, son los pilares sobre los que ambos filósofos articulan sus propuestas políticas.

Por todos estos motivos, concluimos que existe una continuidad entre las obras de Fichte en Marx en relación con el concepto de trabajo. Asimismo, consideramos que esta vinculación viene determinada por dos factores: por un lado, por la voluntad de Marx de superar el problema de la autoconsciencia en la filosofía de Hegel bajo una lectura de la *Phenomenologie des Geistes* marcada por la crítica de Feuerbach al Idealismo en general, y a la filosofía de Hegel en particular. Por el otro lado, la solución propuesta por Marx demuestra la influencia indirecta que ejerció la lectura del *Grundlage des Naturrechts nach den Pincipien der Wissenschaftslehre* durante su juventud.

Este escenario nos permite considerar que, además del concepto de trabajo, pueden existir otras influencias entre la obra de Marx y la obra de Fichte: por ejemplo, el papel del Estado en la transición de una sociedad capitalista marcada por la propiedad privada a una sociedad en que los seres humanos hayan interiorizado tanto su potencia autodeterminante como su

capacidad de transformar el mundo según su propia voluntad asumiendo, al mismo tiempo, la interdependencia social que emerge del propio trabajo humano. Podría ocurrir algo similar en relación con el concepto de propiedad, ya que, en ambos autores, la propiedad aparece condicionada al ejercicio de la actividad en vistas a garantizar la propia subsistencia material, por un lado, y a garantizar la autodeterminación individual y colectiva por medio del trabajo, por el otro lado.

De manera análoga, también podrían existir influencias de carácter especulativo en ambos autores. Ya hemos apuntado algunas de ellas a lo largo de la investigación. Por ejemplo, hemos visto que toda actividad material presupone la necesidad de imponer fines de manera consciente y libre, lo que presupone a su vez una actividad de autoposición del  $y\theta$  o, en otros términos, una autoconsciencia. De la misma forma, hemos visto que la solución al carácter abstracto de la autoconsciencia pasa por vincular la actividad de autoposición del  $y\theta$  con la actividad del trabajo.

Profundizar en todas estas cuestiones nos podría permitir abrir la puerta a comenzar a considerar a Marx como un filósofo que se adecua a los estándares del Idealismo Alemán.



## BIBLIOGRAFÍA

Ediciones críticas empleadas:

- FICHTE, Johann Gottlieb. *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Stuttgart: Bad Constatt, 1964 y ss.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Marx-Engels-Werke*. Berlín: Dietz Verlag, 1956 y ss.

Traducciones:

a) de J.-G. Fichte:

- ADLER, Anthony C. *The Closed Commercial State*. Albany: State University of New York University Press, 2012.
- BREAZEALE, Daniel. *Foundations of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794-1795)*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- BREAZEALE, Daniel. *Introductions to the Wissenschaftslehre and other writings (1797-1800)*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1994.
- Jose Luís; RAMOS VALERA, Manuel & ONCINA COVES, Faustino *Algunas lecciones sobre el destino del sabio*. Madrid: Istmo, 2002.
- Rivera de Rosales, Jacinto. *Ética o El sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Akal, 2005.
- VILLACAÑAS BERLANGA, Jose Luís; RAMOS VALERA, Manuel & ONCINA COVES, Faustino. *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Centro de estudios constitucionales, 1994.

b) de K. Marx:

- LIVINGSTONE, Rodney & BENTON, Gregor. “Excerpts from James Mill’s *Elements of Political Economy*”, pp. 259-178. En *Karl Marx: Early Writings*. London: Penguin Books, 1992.
- ROCES, Wenceslao. “Tesis sobre Feuerbach”, pp. 499-502. En *La Ideología Alemana*. Madrid: Akal, 2020.
- ROCES, Wenceslao. *La Ideología Alemana*. Madrid: Akal, 2020.
- RUBIO LLORENTE, Francisco (trad., e intr.). *Manuscritos de economía y filosofía de 1844*. Madrid: Alianza editorial, 2013.

Fuentes primarias:

- ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*. París: Ed. François Maspero, 1965.
- ARISTÓTELES, *Metafísica* [trad. Tomás Calvo Martínez]. Barcelona: Gredos, 2014.
- BERNSTEIN, Eduard, “Der ‘heilige Max’ aus einem Werk von Marx-Engels über Stirner”. En *Dokumente des Sozialismus*, vol III, 1903: pp. 17-19.
- ENGELS, Friedrich & MARX, Karl, “Die Deutsche Ideologie Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. 1845-1846”, secc. 1, vol I. En D. Rjasanow (ed.), *Marx-Engels-Gesamtausgabe*. Moscú: Instituto Marx-Engels-Lenin, 1932.
- FEUERBACH, Ludwig, *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* [trad. E. Subirats Rüggeberg]. Barcelona: Labor, 1976.
- GRÜN, Karl, *Die soziale Bewegung in Frankreich un Belgien*. Darmstadt: C-W. Leste, 1845.
- HEGEL, G. W. Friedrich, *Fenomenología del Espíritu* [trad. Félix Duque]. Madrid: Abada editores, 2010.



- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura* [trad. Mario Caimi]. México D.F.: Fondo de cultura económica, 2007.

Fuentes secundarias:

a) *Artículos académicos*

- BYRON, Chris. “Essence and alienation: Marx’s theory of human nature”, en *Science & Society*, vol. 80, núm. 3, 2016: pp. 375-394.
- CANDIOTI, Miguel. “Karl Marx o la subjetividad práctica como fundamento”. En *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, num. 11, 2011: pp. 86-96.
- CANDIOTI, Miguel. “Producción (y) política”, en *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, núm. 18, 2016: pp. 20-31.
- CANDIOTI, Miguel. “Karl Marx y la teoría materialista-práctica de la enajenación del sujeto humano colectivo. Una propuesta de reconstrucción”. En *Izquierdas*, núm. 32, 2017: pp. 107-131.
- CORSICO, Luciano. “J.G. Fichte: método y praxis en su *Wissenschaftslehre* de Jena (1794-1799)”. En *Revista de estud(i)os sobre Fichte*, núm. 9, 2014.
- DAMIANI, Alberto Mario. “Trabajo y ciudadanía en la filosofía política de Fichte”. En *Isegoría*, núm. 48, 2013: pp. 285-304.
- DEL ÁGUILA MARCHENA, Luís. “Marx y sus Manuscritos de 1844: bases antropológicas en su concepción del hombre libre”. En J. M. Bermudo (coord.), *Hacia una ciudadanía de calidad*. Barcelona: Horsori, 2008: pp. 193-218.
- FISCHBACH, Franck. “Théorie et pratique dans la première Doctrine de la science de Fichte”. En J-C. Goddard (Coord.), *Fichte: le moi et la liberté*. París: Puf, 2000: pp. 47-76.
- FISCHBACH, Franck. “*Possession versus expression: Marx, Hess et Fichte*”. En E. Renault, *Lire les Manuscrits de 1844*. París: PUF, 2008: pp. 71-87.

- GARCÍA PALACIOS, Moisés. “El trabajo vivo: la entelequia del capital”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* núm. 51, 2018: pp. 197-217.
- IVALDO, Marco. “Der praktische Zugang zur Realität nach der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*”. En *Fichte Studien*, num. 50, 2021: pp. 113-128.
- JAMES, David. “Fichte’s theory of property”. En *Fichte’s social and political philosophy. Property and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011: pp. 21-55.
- JAMES, David. “The relation of right to morality in Fichte’s Jena theory of the state and society”. En *Fichte’s social and political philosophy. Property and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011: pp. 112-161.
- JAMES, David. “Conceptual Innovation in Fichte’s Theory of Property: The Genesis of Leisure as an Object of Distributive Justice”. En *European Journal of Philosophy*, vol. 23, núm. 3, 2012: pp. 509-528.
- JONES, Gareth Stedman. “Engels and the end of Classical German Philosophy”. En *New Left Review*, vol. 79, núm. 1, 1973: pp. 17-36.
- ROCKMORE, Tom, “Fichte’s idealism and Marx materialism”. En *Man and World*, vol. 8, núm. 2, 1975: pp. 189-206.
- ROCKMORE, Tom, “Filosofía trascendental e idealismo en Fichte” [trad. Catalina Büchner]. En *Revista de estud(i)os sobre Fichte*, núm. 9, 2014, edición en línea: URL: <http://journals.openedition.org/ref/555>; DOI: <https://doi.org/10.4000/ref.555>.
- STRUHL, Karl. “Marx and human nature: the historical, the trans-historical, and human flourishing”, en *Science & Society*, vol. 80, núm. 1, 2016: pp. 78-104.
- TURRÓ, Salvi. “Vida i filosofia en Fichte”. En *Convivium*, núm. 22, 2009: pp. 67-68.
- TURRÓ, Salvi. “¿Cómo ha de iniciarse la Doctrina de la Ciencia? Introducciones a la WLNМ”. En *ÉNDOXA: Series filosóficas*, núm. 30, 2012: pp. 31-48.
- TURRÓ, Salvi. “La crítica de la economía política en Fichte y Hegel”, en *Ideas, revista filosófica moderna y contemporánea*, núm. 14, 2021, pp. 24-63.

b) *Capítulos de libros*

- BREAZEALE, Daniel. “4. The *Wissenschaftslehre* of 1796-99 (nova methodo)”, pp. 93-138.. En D. James & G. Zöller (eds.), *The Cambridge companion to Fichte*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- CLARKE, James. “Fichte’s theory of the State in the Foundations of Natural Right”, pp. 329-352. En S. Hoeltzel (ed.), *The Palgrave Fichte Handbook*. Ellensburg: Palgrave macmillan, 2019.
- MERLE, Jean-Christophe. “Fichte’s political economy and his theory of property”. En D. James & G. Zöller (eds.), *The Cambridge companion to Fichte*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- MUSTO, Marcello. “Revisitando el concepto de la alienación en Marx”, pp. 171-233. En M. Musto (ed.), *De regreso a Marx: nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual*. Buenos Aires: Editorial Octubre, 2015.
- NEUHOUSER, Frederick. “Fichte and the relationship between Right and Morality”, pp. 158-180. En D. Breazela y T. Rockmore (eds.), *Fichte: Historical contexts/ Contemporary controversies*. New Jersey: Humanities Press, 1994.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto. “La relevancia ontológica del sentimiento”, pp. 45-73. En V.-E. López Domínguez (ed.), *Fichte: 200 años después*. Madrid: Editorial Complutense, 1996.
- TURRÓ, Salvi. “Estudio preliminar”. En J.-G. Fichte, *Lecciones de filosofía aplicada. Doctrina del estado*. Salamanca: Ediciones sígueme, 2017.

c) *Monográficos*

- BEISER, Friedrich, C., *German Idealism. The struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Massachusetts: Harvard University Press, 2008.
- BINKELMMAN, Christoph, *Theorie der Praktischen Freiheit. Fichte-Hegel*. Berlín, New York: De Gruyter, 2007.
- COLOMER, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero. La filosofía trascendental: Kant*. Barcelona: Herder, 2001.
- DÍAZ RODRÍGUEZ, Fernando, *Homo Faber: historia intelectual del trabajo*. Madrid: Siglo XXI Editores, 2014.
- FERNÁNDEZ BUEY, Francisco, *Marx (sin ismos)*. Barcelona: El Viejo Topo: 1998.
- FISCHBACH, Franck, *L'être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*. París: VRIN, 2002.
- FRANK, Manfred, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Munich: Wilhelm Fink, 1992.
- FUSARO, Diego, *Marx Idealista, para una lectura herética del materialismo histórico*. Barcelona: El viejo topo, 2020.
- HARNECKER, Marta, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*. Buenos aires, México D.F.: Siglo XXI editores, 2005.
- HENRY, Michel. *Marx. Vol I. Una filosofía de la realidad*. Buenos Aires: Ediciones la Cebra, 2011.
- JONES, Gareth Stedman. *Karl Marx. Ilusión y grandeza*. Barcelona: Taurus, 2018
- KOSMAN, Ahyre. *The activity of being. An essay on Aristotle's ontology*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2013.
- LAUTH, Reinhold. *La doctrina de la naturaleza de Fichte según los principios de la doctrina de la ciencia*. Madrid: UNED ediciones, 2000.
- MUSTO, Marcello. *Karl's Marx writings on alienation*. Toronto: Palgrave Macmillan, 2021.

- ROCKMORE, Tom. *Fichte, Marx and the German Philosophical Tradition*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1980.
- ROCKMORE, Tom. *Before and after Hegel: a historical introduction to Hegel's thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- RUDA, Franck. *Hegel's Rabble. An investigation into Hegel's Philosophy of Right*. London, New York: Continuum, 2011.
- RUDA, Franck. *Hegels Pöble: Eine Untersuchung der »Grundlinien der Philosophie des Rechtes«*. Paderborn: Konstanz University Press, 2011.
- SIEP, Ludwig. *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.
- TURRÓ, Salvi. *Fichte: De la consciencia a l'absolut*. Badalona: Omicron, 2011.
- WEBBER, Marianne. *Fichte's sozjalismus und sein verhältnis zur Marx'schen doktrin*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1900.
- YEPES, Ricardo. "Los sentidos del acto en Aristóteles". En *Anuario filosófico*, vol. 25, 1992: pp. 493-512.

d) *Tesis doctorales*

- CANDIOTI, Miguel. *Práctica y poder social: una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx*. Tesis Doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2014.