



# Trabajo

*Guido Starosta*

## Introducción

La centralidad de la noción de “trabajo” en la teoría social crítica de Marx y, en particular, su carácter determinante como clave de su perspectiva materialista de la sociedad humana y su desarrollo histórico, parece estar fuera de toda duda<sup>1</sup>. También es bastante indiscutible, al menos sobre la base de la evidencia textual, que Marx presente la determinación más simple o general del trabajo como

---

<sup>1</sup> En este capítulo, y siguiendo el uso de Marx en sus últimos escritos, utilizaré el término “trabajo” (*arbeit*) para designar la actividad productiva humana en general, es decir, lo más ampliamente posible como “actividad formativa” sobre la naturaleza (Sayers, 2007). La terminología era diferente en los primeros escritos, como los Manuscritos de París de 1844 o la Ideología Alemana (Arthur, 1986: 12-19). En estos últimos textos, el término “trabajo” se equiparaba a veces con la actividad productiva alienada bajo el dominio del capital, mientras que la “autoactividad” [N. del T.: “*self-activity*”] o “actividad humana práctica” tendía a denotar la transformación consciente de la naturaleza por los seres humanos. Esta es la razón por la que es posible encontrar varios pasajes en los primeros escritos en los que Marx afirma que la emancipación humana y la superación de la alienación implican la “abolición del trabajo” (por ejemplo, Marx y Engels, 1976 [1845]: 87).

consistente en la transformación consciente y voluntaria de la naturaleza externa por los seres humanos con el fin de apropiarse de sus potencialidades para la satisfacción de las necesidades humanas. Sin embargo, surgen controversias a la hora de establecer si Marx tenía razón, ya sea en sus opiniones sobre las determinaciones esenciales del trabajo o sobre su papel en la constitución y desarrollo de las formas de existencia de la subjetividad humana.

Con estos debates como telón de fondo, este capítulo ofrecerá un análisis exhaustivo de la noción de trabajo en la teoría social marxiana, con el fin de reconstruir sistemáticamente la “unidad de sus múltiples determinaciones”, que aparecen dispersas en los propios escritos de Marx. Para ello, se abordarán las múltiples dimensiones y aspectos asociados a este concepto esencial, tanto concepto, tanto tal y como fueron formulados originalmente por Marx como en algunos de los principales debates posteriores, fuera y dentro del marxismo, a los que aquél dio lugar. Tomando como punto de partida la determinación más simple del trabajo humano como actividad vital consciente, este capítulo profundizará en las diferentes determinaciones más concretas que conforman el carácter material de la

producción y sus cambiantes modos históricos de existencia. A través de este examen minucioso del concepto de trabajo, el capítulo planteará dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, y de manera sustantiva, pondrá de relieve la centralidad de las determinaciones materiales de la subjetividad productiva humana para la comprensión del contenido y la trayectoria histórica de la sociedad. En segundo lugar, y formalmente, mostrará que es posible encontrar una unidad “sistemática” subyacente que articule esas diferentes determinaciones del concepto marxiano de trabajo en un “todo concreto”.

## **El descubriendo de Marx del trabajo, o actividad vital consciente, como “ser-especie” de la humanidad**

El descubrimiento de Marx de la centralidad del trabajo para la vida social se remonta a los Manuscritos de París de 1844 (Marx, 1992a [1844]), siendo un resultado directo del primer intento de Marx en la investigación crítica de la naturaleza específica de la sociedad moderna a través de la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel (1991 [1821]), es decir, a través de un análisis de las formas políticas burguesas. Como nos cuenta el propio Marx en la breve “autobiografía” intelectual que se encuentra en el Prefacio

a la Contribución a la crítica de la economía política (1992b [1859]), la principal conclusión a la que llegó fue que la clave para la comprensión de la naturaleza específica de la sociedad capitalista no se encontraba en la crítica de la doctrina del Estado. Por el contrario, la crítica de la sociedad moderna debía comenzar con la crítica de la economía política para, a continuación, continuar con la crítica del Estado (1992b [1859]: 425-6). La primera era la ciencia capaz de penetrar en la “fisiología interna” del mundo moderno que se encuentra en la “sociedad civil” y, más concretamente, en la “propiedad privada”. A la luz de esta conclusión, en los Manuscritos de 1844 (1992a [1844]) Marx vuelve su atención a la reproducción material de la vida humana como la clave para la comprensión de la sociedad y su desarrollo histórico. Como señala Arthur, en ese texto temprano Marx “por primera vez... atribuye un significado ontológico fundamental a la actividad productiva. A través de la producción material, la humanidad llega a ser lo que es ... la producción material es la “mediación” en la que se establece la unidad del hombre con la naturaleza” (1986: 5). En otras palabras, Marx identifica el trabajo, o la actividad productiva, como la forma específica en que la humanidad reproduce su existencia como parte de la naturaleza. Esto significa que, aunque el proceso vital humano posee indudablemente su

“carácter de especie” cualitativamente diferenciado, constituido por “la naturaleza de su actividad vital” (Marx, 1992a [1844]: 328), sigue siendo, no obstante, una forma concreta del proceso natural de la vida en general. En este sentido, el trabajo realiza de manera peculiar las determinaciones que conlleva cualquier forma de actividad vital, a saber: ser un proceso natural de autorreproducción a través del intercambio material con la “naturaleza inorgánica”, que es “vida que produce vida” (Marx, 1992a [1844]: 328).<sup>2</sup>

Por consiguiente, para dar cuenta plena de la especificidad del trabajo, Marx también necesitaba desvelar su determinación inmanente más abstracta como modo de existencia de la “actividad vital en general”, de la “vida-especie” como tal. La interpretación más clara de Marx de este contenido natural inmanente en la determinación de la actividad productiva humana puede encontrarse en un pasaje del tercero de los Manuscritos de París, en el contexto de su crítica tanto del idealismo (Hegel) como del materialismo (abstracto) (Feuerbach) desde el punto de vista de lo que él llama en esta fase

---

<sup>2</sup> Sobre el linaje hegeliano de esta perspectiva sobre las determinaciones del proceso natural de la vida, así como sobre la distinción “naturaleza orgánica/inorgánica”, véase Foster y Burkett (2000).

“naturalismo consecuente o humanismo”, que es la “única [perspectiva] capaz de comprender el proceso de la historia del mundo” (1992a [1844]: 389):

El hombre es directamente un ser natural. Como ser natural y como ser natural vivo está, por una parte, dotado de potencias naturales, de potencias vitales, es un ser natural activo; estas potencias existen en él como disposiciones y capacidades, como pulsiones. Por otra parte, como ser natural, corpóreo, sensual, objetivo, es un ser sufriente, condicionado y limitado, como los animales y las plantas. Es decir, los objetos de sus pulsiones existen fuera de él como objetos independientes de él; pero estos objetos son objetos de su necesidad, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la confirmación de sus poderes esenciales. (Marx, 1992a [1844]: 389-90)

Como ocurre con cualquier ser vivo natural, la relación del ser humano con la naturaleza consiste en un proceso por el cual el individuo actualiza sus propios poderes “vitales” corporales (es decir, lo que unos años

más tarde Marx y Engels en la *Ideología Alemana* (1976 [1845]) denominarían su “organización corpórea”), con el fin de apropiarse de las potencialidades objetivas inmanentes a su entorno natural. Este es el proceso material al que, más tarde en su vida, Marx se referiría como el “metabolismo entre el hombre y la naturaleza” (Marx, 1976a [1867]: 133). Además, como en toda forma de vida animal, esto implica el gasto material de la corporeidad del individuo vivo para actuar sobre la naturaleza externa de una manera particular correspondiente a su determinación de especie, cuyo resultado final es la apropiación y el consumo de los “objetos esenciales” que satisfacen sus necesidades, reconstituyendo y transformando así la materialidad de su existencia corporal.

Así, el atributo cualitativo definitorio del individuo vivo reside en el potencial material de autorreproducirse; es decir, de plantear mediante su propia actividad la renovación de las condiciones de su existencia continuada como “ser natural objetivo”. Este potencial material de autorreproducción se expresa en su capacidad cognoscitiva, que está constituida por su poder vital, vivo, de reconocer la mutua “afinidad” entre sus propias potencialidades materiales y las de su entorno objetivo

(Iñigo Carrera, 2007: 43-4). Mediante el ejercicio de su actividad cognoscente, el individuo vivo tiene, por tanto, el poder de satisfacer sus propias necesidades organizando y regulando el despliegue real de su acción corporal sobre la naturaleza externa. Sobre la base de todas estas determinaciones, el individuo vivo está determinado como sujeto, está dotado de subjetividad (en oposición a la pura objetividad de las formas no vivas de la naturaleza).

De acuerdo con la discusión de Marx en los Manuscritos de París, en su expresión más simple el carácter distintivo de la especie humana (por lo tanto, de la subjetividad humana propiamente dicha) parece implicar a primera vista una diferencia meramente cuantitativa de las formas de vida animal, una de grado de universalidad en el ámbito de su apropiación de la naturaleza inorgánica (Marx, 1992a [1844]: 329). Sin embargo, Marx subraya que subyace a esta diferencia cuantitativa una especificidad cualitativa en la subjetividad humana, que él encuentra en el hecho de que el ser humano tiene actividad vital consciente (1992a [1844]: 328). De ahí que Marx viera la forma específicamente humana del proceso vital natural en el hecho de que los seres humanos regulan la apropiación de los poderes objetivos del entorno natural mediante la organización de

la exteriorización de sus propios poderes vitales por medio del pensamiento, la cognición consciente o el conocimiento, es decir, mediante la apropiación ideal de las potencialidades de la naturaleza como primer paso necesario antes de su apropiación real mediante el despliegue efectivo de la acción. En otras palabras, los seres humanos no son simplemente portadores de subjetividad, sino que también se conocen o reconocen a sí mismos como sujetos en el proceso de afirmación de sus poderes de especie, "haciendo así de la actividad vital misma un objeto de [su] voluntad y conciencia" (1992a [1844]: 328).

Ahora bien, como Marx y Engels aclararon algunos años más tarde en *La ideología alemana* con el trasfondo de las "frases vacías sobre la conciencia carentes de premisas materiales" de los jóvenes hegelianos (1976 [1845]: 37), esta subjetividad consciente no es sino la expresión del hecho de que los seres humanos "pueden distinguirse de los animales por la conciencia, por la religión o por cualquier otra cosa que se quiera", pero "ellos mismos se distinguen de los animales tan pronto como empiezan a producir sus medios de subsistencia" (1976 [1845]: 31). En otras palabras, en este texto Marx y Engels quieren poner de relieve la conexión material

inmanente entre la determinación de la conciencia como un atributo distintivamente humano y el carácter fundamentalmente mediado del proceso vital del ser humano. Su énfasis en la producción de medios de subsistencia pretende, por tanto, subrayar el modo distintivamente transformador del proceso de intercambio metabólico con la naturaleza como el contenido más simple del ser de la especie humana que adquiere un modo de existencia más desarrollado en la forma de su ser consciente y voluntario.

Como subraya acertadamente Sayers (2007: 434), la determinación primordial y más general del trabajo humano, que lo distingue cualitativamente del carácter ampliamente no mediado del proceso vital de los animales no humanos, es ser una actividad vital “dadora de forma”<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Como también señala Sayers (2007), esta amplia visión del trabajo como actividad que da forma a la naturaleza se remonta a Hegel (cf. 1977 [1807]: 118; 1991 [1821]: 56, 196-7). Esto no significa negar que otras especies sean capaces de “objetivarse” (aunque en la mayoría de los casos de forma instintiva y no intencionada), en el sentido de “transformar lo naturalmente dado en mundos hechos a imagen de sus propias necesidades y capacidades” (Fracchia, 2005: 44); un fenómeno del que Marx era perfectamente consciente (Marx, 1976a [1867]: 283, 1992a [1844]: 329). Sin embargo, el poder transformador de los animales no humanos no solo es muy limitado y unilateral (Fracchia, 2017), sino que sus formas humanas implican no solo una diferencia cuantitativa (es decir, de grado), sino una autodiferenciación cualitativa del proceso de vida natural más allá de sus modos de existencia *meramente* “animales” (y esto incluye cualquier poder

Así, en *La ideología alemana* Marx y Engels subrayan que la forma consciente y voluntaria que adopta el proceso vital humano no es un “postulado filosófico” dogmático, sino una expresión natural objetiva, determinada y “empíricamente verificable” de la “organización corpórea (o corporal)” de los “individuos humanos vivos y su consiguiente relación con el resto de la naturaleza” (Marx y Engels, 1976 [1845]: 31). Aunque en este último texto Marx y Engels no “profundizan en la naturaleza corpórea real del hombre” (1976 [1845]: 31), está claro, como señala Fracchia (2005), que esta “organización corpórea” implica, en primer lugar, la aparición evolutiva del cerebro humano como instrumento corporal cuyo funcionamiento se expresa en forma de conciencia. Pero, en segundo lugar, Fracchia añade acertadamente que también es evidente que el desarrollo de la configuración específica del cerebro humano ha sido a su vez el resultado de cambios evolutivos previos en la organización corpórea de los homínidos que eventualmente condujeron al *Homo Sapiens*, todo lo cual hizo posible el carácter transformador o productivo de su modo de vida basado en el trabajo: pulgares oponibles, bipedismo, visión

---

“mental” incipiente para el “razonamiento” que pueda encontrarse entre los animales no humanos).

binocular, etc. (Fracchia, 2008: 39). Este énfasis en las “raíces corpóreas” del ser humano y su subjetividad podría parecer a primera vista una trivialidad evidente, pero no lo es si, como señala Fracchia (2017), la familiaridad acaba engendrando negligencia, como podría decirse que ocurre en gran parte de la teoría social contemporánea. Por lo tanto, puede decirse que la relevancia de este recordatorio sobre las dimensiones naturales y evolutivas de la subjetividad humana trasciende el contexto histórico de la polémica de Marx y Engels contra los Jóvenes Hegelianos y se ha vuelto muy contemporánea<sup>4</sup>.

En este sentido, la conciencia es el desarrollo evolutivo más potente que acabó surgiendo para regular la mayor complejidad cognitiva que conllevaba la creciente

---

<sup>4</sup> En efecto, como sugiere McNally (2001: 79), con el advenimiento del posmodernismo como forma dominante de pensamiento social autoproclamado radical, cualquier referencia a determinaciones naturales en la vida humana suele verse como un anticuado “prejuicio modernista”. Por otra parte, la cuestión se complica aún más con el uso ideológico de la teoría evolutiva que hace la “sociobiología”, que naturaliza las formas de dominación existentes al localizar su origen en nuestros genes (McNally, 2001: 79). Sin embargo, podría decirse que la reacción posmoderna que hace hincapié en la “producción cultural del cuerpo” es su imagen especular, sustituyendo un reduccionismo “sociológico/cultural” por otro biológico. En otras palabras, la mera inversión de los términos de la relación entre naturaleza y sociedad no elimina la externalidad inevitable de su conexión así concebida. Por el contrario, el reto para un punto de vista materialista crítico es superar el dualismo en la relación entre naturaleza y sociedad, lo que significa reconocer su “unidad en la diferencia”.

separación instrumental, espacial, temporal y personal entre la acción inicial que pone en marcha el proceso del metabolismo humano con la naturaleza y su resultado final, que se alcanza con la reproducción material de la corporeidad de un ser humano individual a través del consumo del producto del trabajo (Iñigo Carrera, 2007: 45). En otras palabras, como confirman las evidencias científicas paleoantropológicas disponibles, la conciencia evolucionó como resultado del carácter cada vez más mediado que asumieron las formas de actividad práctica transformadora de nuestros antecesores homínidos, y que finalmente condujo a la aparición de modos de vida estrictamente humanos (en el sentido del Homo Sapiens moderno)<sup>5</sup>.

A la luz de las determinaciones del trabajo humano desplegadas hasta ahora, podemos ahora proceder a especificar más la forma en que los seres humanos se distinguen de los animales y por qué lo hacen. Como hemos visto, según Marx la diferencia más simple consiste en la capacidad de producir sus medios de subsistencia.

---

<sup>5</sup> Véase a este respecto el relato estilizado, pero bien informado de McNally sobre la evolución del pensamiento y el lenguaje humanos, que muestra que en este proceso ha sido crucial el “uso de objetos intermediarios (como las herramientas) para afectar al entorno con fines determinados” (2001: 93).

Esta es la determinación específica del proceso vital humano visto, por así decirlo, desde un punto de vista sincrónico. Sin embargo, esa simple especificidad se manifiesta también en una determinación ulterior cuando se capta desde una perspectiva de desarrollo. Es decir, cuando se observa desde la perspectiva del modo en que los seres humanos amplían las potencialidades de su proceso de metabolismo en contradicción con otras formas de vida animal (Iñigo Carrera, 2007: 44). Debido a su capacidad más limitada de modificar la naturaleza externa para hacerla apta para satisfacer sus necesidades, los animales no humanos sólo pueden desarrollar su capacidad de apropiarse de las formas naturales mediante una mutación genéticamente inducida de su propia corporalidad, que les permite adaptarse a lo que confrontan como condiciones dadas de existencia, es decir, evolucionando hacia otras especies (Fracchia, 2017). A la inversa, al haber desarrollado la capacidad de alterar sus condiciones de vida mediante la práctica productiva consciente, los seres humanos también han “sublimado” cualitativamente la forma en que, como sujetos vivos, amplían las potencias de su proceso metabólico con la naturaleza. La clave de estas dinámicas de desarrollo del proceso vital natural ya no reside únicamente en una mayor especiación biológica mediante la modificación de

los órganos corporales. Por el contrario, los seres humanos pueden "cambiar su propia naturaleza" (Marx, 1976a [1867]: 283) mediante el desarrollo de las fuerzas transformadoras de su proceso vital, es decir, de las fuerzas productivas de su propio trabajo. El desarrollo de las "fuerzas materiales de producción", concluía Marx, se determina como el contexto cualitativo más general que da unidad subyacente a la "historia de la humanidad" (Marx y Engels, 1976 [1845]: 43).

Como resultado de esta dinámica de desarrollo específica, los seres humanos no sólo pueden ampliar universalmente las áreas de la naturaleza que se determinan como formas concretas de su actividad, sino que también pueden complejizar las mediaciones implicadas antes de la apropiación final de los objetos naturales como valores de uso que son inmediatamente aptos para la satisfacción de las necesidades humanas, consumiendo así propiamente "objetos humanos". En otras palabras, pueden ampliar y profundizar la "humanización de la naturaleza" (Marx, 1992a [1844]: 329, 352-4; Marx y Engels, 1976 [1845]: 39).

Además, esto se aplica a todos los tipos de necesidades humanas, ya surjan del "estómago o de la

imaginación” (Marx, 1976a [1867]: 125). Así, la materialidad de la satisfacción de las necesidades humanas implicadas en el “intercambio metabólico con la naturaleza externa” por medio del trabajo no sólo se refiere a “las del individuo”, sino también a “las de la naturaleza externa ... reducidas a un sujeto natural” (Marx, 1993 [1857-8]: 528), sino también a “necesidades históricas ... creadas por la producción misma, necesidades sociales” (Marx, 1993 [1857-8]: 527). Además, no son sólo de naturaleza “física” (Marx, 1976a [1867]: 275, 341), sino que también incluyen “necesidades intelectuales y sociales” cuyo alcance y número “está condicionado por el nivel general de civilización” (Marx, 1976a [1867]: 341). En una línea similar, el producto del trabajo a consumir comprende no sólo “mercancías”, sino también los llamados “servicios”, cuyo resultado puede no ser un “objeto útil”, pero aun así implica un “efecto útil” material que también cambia la forma de la naturaleza externa (Marx, 1978 [1885]: 135). Como señala perspicazmente Sayers (2007: 444-8), lo mismo podría decirse del contenido “simbólico” y “afectivo” de los valores de uso, tan central en las teorías contemporáneas del “trabajo inmaterial” (Hardt y Negri, 2005). En todos los casos, la satisfacción de esas necesidades es la forma material necesaria para la reproducción y/o expansión de los

poderes productivos de los individuos (Marx, 1993 [1857-8]: 717fn), es decir, del “agregado de aquellas capacidades mentales y físicas existentes en la forma física, la personalidad viva, de un ser humano, capacidades que pone en movimiento siempre que produce un valor de uso de cualquier tipo” (Marx, 1976a [1867]: 270, énfasis añadido; véase también 717). En otras palabras, no hay satisfacción de las necesidades “físicas” e intelectuales a través del consumo de valores de uso que no esté determinada como un momento interno del desarrollo de los atributos o poderes específicos del ser humano como sujeto esencialmente trabajador o productivo, es decir, del desarrollo del “dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza, tanto las de la llamada naturaleza como las de la propia naturaleza humana” (Marx, 1993 [1857-8]: 488).

En virtud de estas determinaciones en su unidad sincrónica y diacrónica, Marx, en un evidente giro “activista” al argumento “contemplativo” de Feuerbach (2008 [1841]) en el primer capítulo de su *La esencia del cristianismo*, argumentó que el ser humano no tiene simplemente un carácter-especie determinado, sino que en realidad es un ser-especie, “un ser que trata a la especie

como su propio ser esencial o a sí mismo como un ser-especie” (Marx, 1992a [1844]: 329)<sup>6</sup>.

En este punto, vale la pena señalar que este temprano descubrimiento de la determinación específica del ser humano como sujeto productivo, o de la individualidad humana como expresión y modo de desarrollo de su actividad laboral, permanecería inalterado durante el resto de las obras de Marx. La exposición por el “Marx maduro” de las determinaciones generales del proceso de trabajo en el capítulo 7 de *El Capital*, volumen I, no implica ningún cambio sustantivo en comparación con la discusión de la especie-ser humana por el “joven Marx” de los *Manuscritos de París* (1992a [1844]) o por Marx y Engels en *La ideología alemana* (1976 [1845]). El trabajo se define de la siguiente manera:

---

<sup>6</sup> En *Marxismo y Hegel* (1973 [1969]), de Colletti, se puede encontrar una discusión perspicaz y pionera sobre este punto, que también remonta el linaje intelectual de la discusión de Marx sobre el ser humano como especie más allá de *La esencia del cristianismo* de Feuerbach (2008 [1841]: 234-43). Especialmente significativa es la discusión de Colletti sobre la especificidad cualitativa de los seres humanos como sujetos vivos naturales frente a otras formas de vida naturales, que les confiere el carácter de género, frente al resto de especies animales (Colletti, 1973 [1969]: 244-6). Por esta razón, como señala acertadamente el traductor de *Marxism and Hegel*, "generic-being" es en realidad una traducción inglesa más adecuada del alemán *Gattungswesen* (Colletti, 1973 [1969]: 233, nota 76).

Proceso entre el hombre y la naturaleza mediante el cual el hombre, a través de sus propias acciones, media, regula y controla el metabolismo entre él y la naturaleza. Se enfrenta a los animales de la naturaleza como una fuerza de la naturaleza. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su propio cuerpo, sus brazos, piernas, cabeza y manos, para apropiarse de los materiales de la naturaleza en una forma adaptada a sus propias necesidades. (Marx, 1976a [1867]: 283)

Además, lo que da al trabajo “una forma en la que es una característica exclusivamente humana”, trascendiendo esas “formas instintivas ... que permanecen en el nivel animal”, es el hecho de que “al final de cada proceso de trabajo surge un resultado que ya había sido concebido por el trabajador al principio, por lo tanto, ya existía idealmente” (Marx, 1976a [1867]: 283-4). Este resultado, continúa Marx, subrayando el carácter dador de forma del proceso metabólico humano, “es un valor de uso, un trozo de material natural adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma” (1976a [1867]: 287), cuya transformación se efectúa

además mediante “el uso y la construcción de instrumentos de trabajo”, que, “aunque presente en germen entre ciertas especies de animales, es característico del proceso de trabajo específicamente humano” (1976a [1867]: 286). En resumen, todas las determinaciones del trabajo humano como actividad vital consciente y transformadora son mantenidas por Marx en la versión más desarrollada de la crítica de la economía política desplegada en *El Capital*<sup>7</sup>.

## **El carácter social inmanente del trabajo y la subjetividad productiva humana: "ser social" y conciencia**

El “modelado de la naturaleza inorgánica” (Marx, 1992a [1844]: 328-9) en una forma “adaptada a las necesidades humanas” no agota el carácter intrínsecamente mediado de la actividad vital humana que sustenta la necesidad de su forma consciente. Otra mediación que se añade a la complejidad del proceso humano del metabolismo reside

---

<sup>7</sup> Para una lectura contraria, véase Wendling (2009: 62-6, 83-8, 96-7), quien sostiene que Marx cambió sus puntos de vista (aunque con ambigüedad), desde una perspectiva inicial "vitalista" en la que el trabajo era visto como la autoactualización y la objetivación dadora de forma de la subjetividad humana en el mundo natural, a un "paradigma energetista" adoptado de la ciencia termodinámica de los materialistas científicos.

en el necesario carácter social de la actividad productiva (Marx, 1993 [1857-8]: 83-4). Pues, aunque las potencias productivas humanas son portadas por cada individuo en particular, el desarrollo y la actualización de estas potencialidades que caracterizan a la especie -es decir, la realización de las potencias transformadoras del ser humano- sólo pueden afirmarse a través de la unidad orgánica de las vidas individuales, a través de la vida social. En efecto, como señala Iñigo Carrera (2007: 47-8), las potencias productivas humanas de origen individual sólo pueden constituirse socialmente, es decir, sólo pueden desarrollarse como resultado de la acción productiva de otros individuos (que, por ejemplo, han participado en la producción de los valores de uso cuyo consumo dio lugar a los atributos productivos soportados por la fuerza de trabajo del primer individuo). Además, el trabajador individual produce valores de uso no sólo para su propio consumo, sino también para otros, es decir, valores de uso sociales. Como dice Marx en los Manuscritos de París:

Hemos visto cómo ... el hombre produce al hombre, a sí mismo y a los demás hombres; cómo el objeto, que es la actividad directa de su individualidad, es al mismo tiempo su existencia para los demás hombres, la

existencia de ellos y la existencia de ellos para él ... Actividad y consumo ... en su contenido son actividad social y consumo social. (1992a [1844]: 349)

Nótese, sin embargo, que esto no significa simplemente que la actividad productiva humana presuponga siempre un “contexto social” en el que tiene lugar (por ejemplo, “instituciones” sociales concebidas socio-lógicamente que “estructuran”, “condicionan” o “constrañen” la “agencia” humana). Así planteada, la relación entre el carácter social e individual de la actividad productiva humana queda completamente externalizada. Por eso, unas líneas más adelante, a través del ejemplo de la actividad aparentemente aislada “en el campo de la ciencia”, Marx pone de relieve el carácter social inmanente del trabajo como acción individual, es decir, su determinación como gasto material de fuerzas corpóreas individuales, aunque socialmente constituidas, para transformar conscientemente la naturaleza exterior en un medio para la vida humana:

Es necesario, sobre todo, evitar establecer una vez más la “sociedad” como una abstracción frente al individuo. El individuo

es el ser social. Su expresión vital -aun cuando no aparezca bajo la forma directa de una expresión comunitaria, concebida en asociación con otros hombres- es, pues, expresión y confirmación de la vida social. La vida individual y la vida de especie del hombre no son dos cosas distintas. (1992a [1844]: 350)

Así, la organización y regulación del proceso individual del metabolismo humano con la naturaleza externa adquiere una complejidad cognitiva cualitativa y cuantitativa adicional. Necesita afirmarse como un “elemento del trabajo total de la sociedad” orgánico (Marx, 1976a [1867]: 165), es decir, plantear su unidad social general subyacente a través de su articulación material con los procesos vitales de otros individuos humanos. Dicho de otro modo, la producción de vida a través del gasto y desarrollo de los poderes o fuerzas productivas del individuo humano, es decir, una relación material o natural, adquiere la forma concreta necesaria (y, por lo tanto, está necesariamente mediada) en y a través

de las relaciones sociales, que, por lo tanto, están determinadas como relaciones sociales de producción<sup>8</sup>:

La producción de vida, tanto de la propia en el trabajo como de nueva vida en la procreación, aparece ahora como una doble relación: por un lado, como una relación natural, por otro como una relación social - social en el sentido de que denota la cooperación de varios individuos, no importa en qué condiciones, de qué manera y con qué fin. (Marx y Engels, 1976 [1845]: 43)

La determinación esencial más general que está en juego en todas las formas sociales del proceso de la vida humana es, por tanto, la organización de la unidad del carácter social del trabajo individual, es decir, la regulación social de la asignación del trabajo total de la sociedad en sus diferentes formas concretas individuales para reproducir y ampliar la materialidad de las fuerzas productivas de los seres humanos. El carácter

---

<sup>8</sup> Así, las relaciones sociales de producción no son para Marx simplemente “económicas”, sino que abarcan la unidad del proceso vital humano en todos sus momentos (Marx, 1977 [1847]: 212).

históricamente cambiante de las relaciones sociales de producción viene dado por la forma específica en que cada sociedad media “la participación del individuo en la producción general” o el planteamiento de “el trabajo del individuo ... como trabajo social” (Marx, 1993 [1857-8]: 171-2)<sup>9</sup>.

Por otra parte, esto significa que, en su condición material de capacidad específicamente humana de organizar el proceso vital, la conciencia implica siempre una doble determinación, tanto como la actividad laboral que organiza y regula (Iñigo Carrera, 2007: 43-9). Así, la conciencia no se limita a regular la apropiación individual de las potencialidades de la naturaleza externa para transformarla, sino que debe mediar en el establecimiento de la unidad inmanente del trabajo individual con el proceso metabólico socialmente general del que es un elemento orgánico. En otras palabras, la conciencia necesita articular la determinación de la actividad productiva individual como parte de la división social general del trabajo. Como atributo de la individualidad y corporeidad de cada ser humano, la conciencia es, por tanto, el poder o capacidad personal de participar en el

---

<sup>9</sup> Esta es la esencia de la carta de Marx a Kugelmann, citada a menudo (Marx, 2010 [1868]: 68).

establecimiento de la unidad del trabajo social a través de la acción productiva individual, es decir, de regular el carácter social del trabajo individual.

En este sentido, la conciencia, y junto con ella el lenguaje (por tanto, la subjetividad humana propiamente dicha), son también productos “evolutivos” del desarrollo del carácter social del trabajo:

El lenguaje es tan antiguo como la conciencia, el lenguaje es conciencia práctica, real, que existe también para otros hombres, y sólo por eso existe también para mí; el lenguaje, como la conciencia, sólo surge de la necesidad, de la necesidad, de la relación con otros hombres. Donde existe una relación, existe para mí: el animal no se “relaciona” con nada, no se “relación” en absoluto. Para el animal, su relación con los demás no existe como relación. La conciencia es, por lo tanto, desde el principio un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan los hombres.

(Marx y Engels, 1976 [1845]: 44, énfasis añadido)<sup>10</sup>

La determinación de la conciencia por el carácter social del trabajo no sólo pertenece a su génesis natural. También fundamenta sus modos subsiguientes de existencia y desarrollo, de modo que, como Marx y Engels subrayan en su conocida declaración aforística, “la conciencia [*das Bewusstsein*] nunca puede ser otra cosa que el ser consciente [*das bewusste Sein*], y el ser de los hombres es su proceso vital real” (1976 [1845]: 36). Además, en la medida en que este proceso vital real esté determinado por la forma en los modos de existencia social históricamente cambiantes, también lo estarán las formas concretas de la subjetividad humana que, a su vez, median en el establecimiento de la unidad de las relaciones sociales de producción a través de la acción consciente y voluntaria de los individuos. En otras palabras, todas las formas sociales concretas asumidas por la subjetividad humana consciente y voluntaria son el modo en que los individuos

---

<sup>10</sup> Una vez más, como informa McNally (2001: 100-3), la evidencia científica contemporánea de la teoría evolutiva valida las ideas de Marx y Engels sobre la especificidad cualitativa del carácter social de la fabricación de herramientas (o “fabricación heterotécnica cooperativa de herramientas”, como dice este autor) como un fenómeno distintivamente humano, por un lado, y sobre su conexión material intrínseca con la aparición de la conciencia y el lenguaje, por el otro.

ven tanto y los modos de existencia históricamente determinados de sus relaciones sociales, que son dos caras de la misma moneda una vez superada la aparente exterioridad entre sociedad e individuo. A través de las diferentes formas de subjetividad, los seres humanos organizan, por tanto, el despliegue de sus acciones individuales como momentos orgánicos de la reproducción material de la unidad socialmente mediada de su proceso metabólico con la naturaleza, es decir, su conciencia está siempre determinada como “conciencia de la práctica existente” (Marx y Engels, 1976 [1845]: 45).

De ello se deduce que el objetivo del materialismo de Marx no es concebir el ser social como una existencia autosubsistente que “causa”, “condiciona” o “moldea funcionalmente” desde el exterior una conciencia igualmente autosubsistente. Tal ruptura y consiguiente relación externa del ser social y la conciencia, con esta última flotando en el aire en una “superestructura” ontológicamente concebida de la sociedad, sería ciertamente idealista. De forma análoga a la relación entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales discutida anteriormente, la clave para superar tales representaciones dualistas es captar el ser social o las relaciones sociales de producción como el contenido material y social interno,

que se realiza necesariamente, y por lo tanto existe, en la forma de las determinaciones de la conciencia del individuo humano<sup>11</sup>. Como Marx dice de forma directa y sucinta en los Manuscritos de 1861-63, “las relaciones sociales sólo existen entre los seres humanos en la medida en que piensan” (1988 [1861-3]: 232). En otras palabras, no hay relaciones sociales de producción o formas de práctica productiva humana (y, a fortiori, no hay fuerzas productivas materiales de trabajo) cuyas determinaciones puedan ser concebidas en abstracción de (es decir, no mediadas inmanentemente por) la conciencia. Las fuerzas productivas del trabajo social, las relaciones sociales de producción y las formas de conciencia constituyen la unidad indisoluble entre el contenido y la forma de las determinaciones de la subjetividad y la práctica productivas humanas en el proceso de la “historia

---

<sup>11</sup> En este sentido, toda la discusión de Marx sobre el carácter fetichista de la mercancía podría verse como la expresión más simple del modo de existencia históricamente específico de la unidad inmanente entre las fuerzas productivas del trabajo humano, el ser social y las formas de conciencia en el modo de producción capitalista (Starosta, 2017). Por eso Marx puede afirmar tanto que el valor es la forma de existencia semejante a la cosa de las relaciones sociales entre las personas (Marx, 1976a [1867]: 166) como que la reducción de la “cosa material a la abstracción, el valor... es una operación primordial y, por tanto, inconscientemente instintiva de su cerebro” (Marx, 1976b [1867]: 36).

natural”, es decir, del trabajo humano y su desarrollo histórico.

## **Controversias en torno a la perspectiva de Marx sobre el trabajo humano**

Una primera corriente de críticas a la noción de trabajo de Marx surgió fuera del marxismo en la segunda mitad del siglo XX y son de origen sociológico o filosófico. Así, Habermas (1971 [1968], 1987 [1985]) sostiene que la concepción marxista del trabajo concibe unilateralmente la práctica humana como actividad “monológica” o meramente instrumental, y no pone de relieve las dimensiones constitutivas “interaccionales” o “comunicativas” de la acción humana. En otras palabras, Marx es incapaz de captar la diferencia entre “trabajo” e “interacción” o, en la formulación posterior de Habermas, entre acción “instrumental” y “comunicativa”, que supuestamente se encuentra en la base del proceso de la vida social. Por su parte, y en una línea similar, Arendt (1998 [1958]) considera que Marx confunde o confunde la triple distinción que constituye la vida activa del ser humano, es decir, “trabajo” [NT: “*labour*”] (como actividad metabólica animal, meramente biológica, con la naturaleza), “trabajo” [NT: “*work*”] (como actividad

intencionada que humaniza la naturaleza de forma duradera y no efímera) y, de forma aún más cruda, “acción” (como fin en sí mismo radicalmente autoiniciador, necesariamente colectivo y “público”). A la luz de la discusión anterior, se podría argumentar que estas críticas se basan en una lectura errónea de la perspectiva de Marx sobre las determinaciones del trabajo (particularmente grave en el caso de Arendt) (Holman, 2011), en la medida en que pasan por alto el carácter social inmanente irreductible de la actividad productiva. Así pues, son estos autores los que reducen, de hecho y erróneamente, el trabajo a un intercambio material asocial y puramente individual con la naturaleza. Por consiguiente, para que la vida social alcance su unidad, es necesario que se les ocurran otras dimensiones de la acción humana que se vuelvan “autónomas” del proceso de reproducción material. En otras palabras, en los respectivos enfoques de Habermas y Arendt, la unidad intrínseca entre las diferentes determinaciones del trabajo humano se “fosiliza” en “dimensiones” de la acción humana relacionadas extrínsecamente o, peor aún, en formas de acción humana claramente distintas<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Para una respuesta marxista temprana a Arendt, véase Suchting (1962). Una evaluación marxista metodológicamente más reciente de las debilidades de la

En segundo lugar, algunos propios marxistas han planteado ciertas objeciones que cuestionan en parte el propio tratamiento (del primer) Marx del trabajo, en la medida en que implica una visión “afirmativa” del trabajo como esencia “tranhistórica” de la vida humana que se emanciparía con la superación del capital. Por el contrario, plantean una crítica negativa del papel históricamente específico de automediación u ontológico del trabajo en el capitalismo, que en realidad debe ser abolido en el comunismo. Paradigmáticamente, este es el caso del trabajo más ampliamente discutido de Postone (1996) y del enfoque menos conocido, pero similar, de Kurz y la *Wertkritik* alemana (Jappe, 2014; Larsen et al., 2014). Más concretamente en el caso de Postone, sostiene que mientras que en las sociedades no capitalistas “la distribución social del trabajo y sus productos se efectúa mediante [...] relaciones sociales manifiestas”, en la “sociedad determinada por la mercancía” (es decir, el capitalismo) “el trabajo constituye en sí mismo una mediación social en lugar de relaciones sociales

---

triple distinción de Arendt se puede encontrar en Holman (2011). Para una crítica marxista de Habermas en la línea sugerida anteriormente, véase Reichelt (2000), Elbe (2017) y Sayers (2007: 446). Postone (1996: 231) también desarrolla una crítica marxista perspicaz de Habermas, aunque basada en su rechazo idiosincrático del papel constitutivo genérico del trabajo en el desarrollo de la subjetividad humana.

manifiestas” (Postone, 1996: 149-50). Según Postone (1996: 148), este papel socialmente automediador del trabajo en el capitalismo se deriva a su vez del doble carácter que adquiere, en virtud del cual no sólo produce valores de uso para otros como actividad intencional que transforma la naturaleza de un modo determinado (lo que Marx denomina trabajo concreto), sino que también actúa como medio de adquisición de los productos de otros. Y puesto que “no hay ninguna relación intrínseca entre la naturaleza específica del trabajo realizado y la naturaleza específica del producto adquirido por medio de ese trabajo”, esa función históricamente determinada del trabajo como “medio de adquisición” debe hacerse abstrayéndose “de la especificidad de [...] su propia forma concreta” y sobre la base de su carácter como trabajo en general (es decir, como trabajo abstracto) (Postone, 1996: 151-2). La interdependencia social en el capitalismo, concluye Postone, no se consigue mediante relaciones sociales manifiestas, sino específicamente mediante el propio trabajo (abstracto) (1996: 151-2). Como corolario adicional, Postone (1996: 58-68) afirma que la noción “marxista tradicional” del trabajo, que ve su papel socialmente constitutivo como una determinación genérica o transhistórica, conduce necesariamente a la naturalización de la forma capitalista de trabajo y, a

fortiori, de las formas alienadas u objetivadas de mediación social (y de las formas impersonales de dominación concomitantes) a las que aquélla da lugar.

Ahora bien, son varias y de amplio alcance las cuestiones problemáticas y controvertidas en la innegablemente sugerente contribución de Postone; aquí sólo puedo mencionar dos que son de relevancia inmediata para este capítulo. En primer lugar, y a nivel argumentativo formal, se podría decir que el rechazo de Postone a la determinación genérica del trabajo como la forma específica de acción socialmente constitutiva de la subjetividad humana se basa en una combinación de confusión terminológica (entre “trabajo” y “trabajo abstracto”) y razonamiento no secuencial<sup>13</sup>. Dejando a un lado otras deficiencias en su discusión de la función socialmente mediadora del trabajo en el capitalismo<sup>14</sup>, todo lo que consigue demostrar es que en esta sociedad la posición social del trabajo se establece únicamente sobre la base de su carácter abstracto o general. Pero esto no significa necesariamente que el trabajo como tal,

---

<sup>13</sup> Esta fusión terminológica entre "trabajo" y "trabajo abstracto" también es clave en el "Manifiesto contra el trabajo" de la Wertkritik alemana (Grupo Krisis, 1999).

<sup>14</sup> Por ejemplo, postula ambigua e indistintamente que el trabajo o el producto del trabajo desempeñan la función de mediación social (Postone, 1996: 150).

entendido en sentido amplio como actividad humana transformadora de la naturaleza, no desempeñe esta función social en las sociedades no capitalistas. También podría significar, como sostiene el propio Marx en *El Capital*, que en esas otras sociedades el carácter social intrínseco del trabajo individual se establece sobre la base de su carácter particular y concreto (Marx, 1976a [1867]: 170-1), que sigue siendo una determinación inmanente de la organización del trabajo social, y no de otras formas indeterminadas de relaciones sociales carentes de contenido material y productivo, cualesquiera que éstas sean.

Esto nos lleva a una segunda debilidad sustantiva del planteamiento de Postone. Postone (1996: 56) no parece estar en desacuerdo con la opinión de Marx de que “toda la actividad productiva del hombre, a través de la cual se media su intercambio metabólico con la naturaleza” (1991 [1894]: 954) “es una condición de la existencia humana que es independiente de todas las formas de sociedad” (Marx, 1976a [1867]: 133). Además, admite que “el trabajo, por supuesto, tiene un carácter social en todas las formaciones sociales” (Postone, 1996: 150). Sin embargo, un examen más detenido revela que para Postone este carácter social no es inmanente a la

propia materialidad del trabajo. Por el contrario, Postone afirma que “en las sociedades no capitalistas, las actividades laborales son sociales en virtud de la matriz de relaciones sociales manifiestas en las que están inmersas”, siendo estas últimas “el principio constitutivo de dichas sociedades”, de modo que “las diversas labores están impregnadas de significado por las relaciones sociales que constituyen su contexto” (Postone, 1996: 150). La propia elección de términos en las formulaciones de Postone (“arraigo”, “contexto social”) revela la irreductible externalidad en la relación que postula entre las “actividades laborales”, que se representan como un mero proceso material carente de contenido social importante y, por otro lado, las “relaciones sociales manifiestas”, cuya finalidad interna y unidad general (es decir, su razón de ser) son la base de la sociedad. Por otro lado, las “relaciones sociales manifiestas”, cuyo propósito interno y unidad general (es decir, su razón de ser) nunca son explicados positivamente por Postone (sólo se definen negativamente como no basadas en el trabajo), pero de las que, no obstante, se dice que imponen, desde esa exterioridad, su sentido y significado (¿fundado en sí mismo?) al trabajo y sus productos (Postone, 1996: 171-3).

Por último, la otra controversia significativa entre los marxistas que voy a mencionar en esta sección se refiere a la dinámica esencial de desarrollo que, según Marx, subyace y da unidad a los modos de existencia históricamente evolutivos de la subjetividad humana, a saber, el desarrollo de las fuerzas productivas materiales del trabajo. En opinión de ciertos comentaristas críticos, esta perspectiva sólo puede conducir a una filosofía materialista de la historia “tecnológicamente determinista”, en la que el desarrollo “exógeno” de las fuerzas productivas (entendidas como instrumentos de producción o como una “combinación” particular de medios de producción y fuerza de trabajo requerida por una determinada técnica de producción, es decir, en ambos casos como “cosas”) actúa como el motor que engendra mecánicamente una sucesión lineal de “modos de producción correspondientes” en una rígida secuencia cronológica evolutiva. Como resultado, concluyen estos críticos, la “concepción materialista” marxiana implica una visión “objetivista” que resta importancia o simplemente ignora el papel de la subjetividad y la acción humanas en el desarrollo de la historia (Gunn, 1992). Sin embargo, como señala Clarke (1980: 21-2), un primer problema con esta línea de pensamiento es que un “determinismo tecnológico” tan burdo es completamente ajeno a las ideas

de Marx y es más bien un reflejo de su codificación en una filosofía dogmática de la historia por parte de la tradición marxista ortodoxa, en particular la que se consolidó como ideología estatal de la antigua Unión Soviética<sup>15</sup>. Más concretamente, Clarke muestra enérgicamente en su crítica pionera del marxismo estructuralista que una deficiencia crucial de la lectura ortodoxa del pensamiento de Marx reside en la propia noción de producción, que la ortodoxia marxista representaba como un proceso abstractamente “técnico”, con relaciones sociales reducidas a relaciones de distribución constituidas por la propiedad de los medios de producción, y superpuestas extrínsecamente al proceso de trabajo directo (Clarke, 1980: 21-2)<sup>16</sup>.

En contradicción con esta lectura ortodoxa, hemos visto que el relato de Marx sobre las determinaciones del proceso de trabajo implica la indisoluble y contradictoria unidad intrínseca entre la relación material entre los seres humanos y la naturaleza y su carácter socialmente mediado

---

<sup>15</sup> La fuente estándar de esta codificación es el Materialismo dialéctico e histórico de Stalin (2013 [1938]). Sin embargo, una declaración más reciente y metodológicamente más sofisticada y convincente del "materialismo histórico tradicional" ortodoxo puede encontrarse en Cohen (2001 [1978]).

<sup>16</sup> Como señala Clarke, esta noción de producción también es característica de los primeros trabajos de Althusser.

(por tanto, entre las fuerzas productivas, las relaciones sociales de producción y su actualización en y a través de la práctica consciente de los individuos). También hemos visto que las “fuerzas productivas” no pertenecen simplemente a un mundo de objetos o “cosas” (es decir, los instrumentos de producción), abstractamente externos a la subjetividad humana, con su relación mutua representada como causalidad mecanicista o correspondencia funcional/estructural. O, más bien, forman parte del mundo de las cosas, pero en la medida en que éstas se perciben como “productos de la industria humana; material natural transformado en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza, o de la participación humana en la naturaleza. Son órganos del cerebro humano, creados por la mano humana; el poder del conocimiento, objetivado” (Marx, 1993 [1857-8]: 706). Además, hemos argumentado anteriormente que no hay forma concebible de las fuerzas productivas que no exista en y a través de las determinaciones de forma de la conciencia. El desarrollo histórico de las fuerzas productivas es, necesariamente, el de la conciencia de los seres humanos, si bien entendida materialísticamente como sujetos esencialmente productivos. En resumen, el desarrollo de las fuerzas de producción equivale al desarrollo de la materialidad de la subjetividad productiva

humana. En este sentido, las “fuerzas productivas” pertenecen a la de la individualidad humana y, más concretamente, de las capacidades o poderes específicamente humanos para la acción transformadora consciente. Así pues, este punto de vista difícilmente puede conducir, como insinúan los comentaristas críticos antes mencionados, a una negación “objetivista” de la subjetividad y la acción en el desarrollo de la historia. Sin embargo, lo que sí niega es la interpretación de la conciencia y la voluntad humanas (y, por tanto, de la subjetividad y la acción humanas) como construcciones idealistas que sólo pueden basarse en una libertad natural abstracta del individuo y, por tanto, priva a la propia especificidad del sujeto humano consciente que pretende ensalzar de cualquier fundamento material en el movimiento de su actividad vital como “ser objetivo sensitivo”. Por el contrario, el punto de vista de Marx de que el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo constituye el contenido esencial de la historia descubre la determinación material inmanente (por oposición a la mecanicista) de la subjetividad humana y su actividad consciente y voluntaria en el proceso de la vida social<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Para una fundamentación de este argumento metodológico general a través de una exposición detallada de la dinámica de desarrollo de la unidad contradictoria

## Referencias

- Arendt, H. (1998 [1958]). *The Human Condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Arthur, C. J. (1986). *Dialectics of Labour: Marx and His Relation to Hegel*. Oxford: Basil Blackwell.
- Clarke, S. (1980). Althusserian Marxism. In: Clarke, S., Jeleniewski Seidler, V., Lovell, T. et al. (eds) *One-Dimensional Marxism*. London and New York: Allison & Busby.
- Cohen, G. (2001 [1978]). *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Colletti, L. (1973 [1969]). *Marxism and Hegel*. London: New Left Books.
- Elbe, I. (2017). Habermas's Critique of the Production Paradigm. In: Ricci, G. (ed.) *The Persistence of Critical Theory*. London and New York: Routledge.
- Feuerbach, L. (2008 [1841]). *The Essence of Christianity*. Walnut, CA: Mt. San Antonio College.

---

históricamente específica entre la materialidad y la forma social de la producción capitalista (es decir, la subsunción real del trabajo al capital), que también subyace en la base inmanente de las formas modernas de subjetividad (tanto de reproducción como de trascendencia del capital), véase Starosta (2016).

- Foster, J. B. and Burkett, P. (2000). The Dialectic of Organic/Inorganic Relations: Marx and the Hegelian Philosophy of Nature. *Organization & Environment*, 13(4), pp. 403–25.
- Fracchia, J. (2005). Beyond the Human Nature Debate: Human Corporeal Organization as the ‘First Fact’ of Historical Theory. *Historical Materialism*, 13(1), pp. 33–61.
- Fracchia, J. (2008). The Capitalist Labour-Process and the Body in Pain: The Corporeal Depths of Marx’s Concept of Immiseration. *Historical Materialism*, 16(4), pp. 35–66.
- Fracchia, J. (2017). Organisms and Objectifications: A Historical-Materialist Inquiry into the ‘Human and Animal’. *Monthly Review*, 68(10). Available from: <https://monthlyreview.org/2017/03/01/organismsand-objectifications/> (accessed 15 January 2018).
- Gunn, R. (1992). Against Historical Materialism: Marxism as a First-Order Discourse. In: Bonefeld, W.,
- Gunn, R. and Psychopedis, K. (eds) *Open Marxism, Volume II: Theory and Practice*. London: Pluto Press.
- Habermas, J. (1971 [1968]). *Knowledge and Human Interests*. Boston, MA: Beacon Press.

- Habermas, J. (1987 [1985]). *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: Blackwell.
- Hardt, M. and Negri, A. (2005). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. London: Hamish.
- Hegel, G. W. (1977 [1807]). *Phenomenology of Spirit*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. (1991 [1821]). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holman, C. (2011). *Dialectics and Distinction: Reconsidering Hannah Arendt's Critique of Marx*. *Contemporary Political Theory*, 10(3), pp. 332–53.
- Iñigo Carrera, J. (2007). *Conocer el capital hoy: Usar críticamente El Capital*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Jappe, A. (2014). *Kurz: A Journey into Capitalism's Heart of Darkness*. *Historical Materialism*, 22(3–4), pp. 395–407.
- Krisis Group (1999). *Manifesto against Labour*. Available from: [www.krisis.org/1999/manifesto-againstlabour/](http://www.krisis.org/1999/manifesto-againstlabour/) (accessed 15 January 2018).
- Larsen, N., Nilges, J., Robinson, M. and Brown, N. (eds) (2014). *Marxism and the Critique of Value*. Chicago, IL: M-C-M Publishing.

- Marx, K. (1976a [1867]). *Capital: Volume I*. Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. (1976b [1867]). *Value: Studies by Marx*. London: New Park Publications.
- Marx, K. (1977 [1847]). *Wage Labour and Capital*. In: Lopukhina, M. (ed.) *Marx and Engels Collected Works*. Volume 9. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1978 [1885]). *Capital: Volume II*. Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. (1988 [1861–3]). *Economic Manuscripts 1861–3*, in *Marx and Engels Collected Works*. Volume 30. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. (1991 [1894]). *Capital: Volume III*. Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. (1992a [1844]). *Economic and Philosophical Manuscripts*. In: Colletti, L. (ed.) *Karl Marx. Early Writings*. Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. (1992b [1859]). *Preface to the Contribution to the Critique of Political Economy*. In: Colletti, L. (ed.) *Karl Marx: Early Writings*. Harmondsworth: Penguin.

- Marx, K. (1993 [1857–8]). *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Harmondsworth: Penguin.
- Marx, K. (2010 [1868]). Letter to Kugelmann, 11 July 1868. In: Vorotnikova, Y. and Rudenko, N. (eds)
- Marx and Engels Collected Works. Volume 43. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, K. and Engels, F. (1976 [1845]). *The German Ideology*. In: Bagaturia, G. and Ter-Akopyan, N. (eds)
- Marx and Engels Collected Works. Volume 5. London: Lawrence and Wishart.
- McNally, D. (2001). *Bodies of Meaning: Studies on Language, Labor, and Liberation*. Albany: SUNY Press.
- Postone, M. (1996). *Time, Labor and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reichelt, H. (2000). Jürgen Habermas' Reconstruction of Historical Materialism. In: Bonefeld, W. and Psychopedis, K. (eds) *The Politics of Change*. Palgrave Macmillan: London.
- Sayers, S. (2007). The Concept of Labor: Marx and His Critics. *Science & Society*, 71(4), pp. 431–54.
- Stalin, J. (2013 [1938]). *Dialectical and Historical Materialism*. New York: Prism Key Press.

Starosta, G. (2016). *Marx's Capital, Method and Revolutionary Subjectivity*. Leiden: Brill.

Starosta, G. (2017). The Role and Place of Commodity Fetishism in Marx's Systematic-Dialectical Exposition in *Capital*. *Historical Materialism*, 25(3), pp. 101–39.

Suchting, W. A. (1962). Marx and Hannah Arendt's *The Human Condition*. *Ethics*, 73(1), pp. 47–55.

Wendling, A. (2009). *Karl Marx on Technology and Alienation*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.