

LA VIDA HUMANA COMO CATEGORÍA CENTRAL EN EL PENSAMIENTO DE MARX

josé ramón fabelo corzo **

Uno de los incuestionables aportes teóricos de Marx fue la clara delimitación del papel fundamental que desempeña la vida humana en la sociedad y en su historia. La aparente acumulación caótica de acontecimientos, con la que identifican la historia muchos de sus intérpretes antes y después de Marx, sólo adquiere un sentido y se aproxima a una determinada lógica (plural, diversa, si se quiere, pero lógica al fin) si se vincula al proceso real de la vida de los seres humanos. La tesis de partida del gran revolucionario alemán es a primera vista sencilla, casi obvia: “la primera premisa de toda historia humana –nos dice junto a Engels– es la existencia de individuos humanos vivientes”. A lo que agregan: “la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para ‘hacer historia’, en condiciones de poder vivir”.¹

Que la vida sea la primera premisa de la historia no significa en la visión teórica de Marx que su función se reduzca a ser la condición inicial, de partida, de la evolución histórica, como si su papel radicara exclusivamente en ofrecer el empuje primario y se dejara después a otros factores (las ideas, el Estado o el poder en general) la misión de ser la fuente fundamental del movimiento histórico. De ninguna manera, para Marx la vida es no sólo el “motor de arranque” de la historia, es su impulso permanente, “una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que

hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas (...)”.² La propia “organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida”.³

Si Darwin había encontrado en la vida (en particular, en la lucha por la existencia) la clave para explicar la evolución de las especies, Marx también adjudicaría a la vida la llave explicativa de la historia. No había nada casual en ello. La vida es un atributo compartido por las plantas, los animales y los humanos. Todos son seres vivos y, como tales, portadores de un impulso vital hacia la autoconservación. Dicho impulso responde a una ley universal de la vida, sin la cual ésta no podría existir. De ese impulso se derivan las necesidades y la acción dirigida a su satisfacción, garantes de la imprescindible relación metabólica con el medio exterior.

Mas esto no significa que el autor de *El Capital* haya promovido una especie de darwinismo social en la interpretación de la historia. Hay una diferencia raigal entre la vida como base de la evolución de las especies y la vida como fundamento de la historia, es decir, entre la vida de las plantas y animales, por un lado, y la vida humana, por el otro. Y esa diferencia esencialmente radica en el modo en que se obtiene lo que se necesita para vivir. “Podemos distinguir –señalan Marx y Engels– al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a

partir del momento en que comienza a *producir* sus medios de vida (...). Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material”.⁴

Llegamos así a una concreción del concepto de vida humana en Marx. Lo que se encuentra en el fundamento de la historia no es la vida en abstracto, sino la vida producida por el propio hombre. “El primer hecho histórico es, por consiguiente, (...) la producción de la vida material misma”.⁵

Se trata entonces de una vida no puramente biológica, no meramente natural, sino también –por el esencial acto de su producción– de una vida social. La producción, en el sentido humano del término, no puede efectuarse de otro modo que en cooperación. Aunque ella se realice en el más absoluto aislamiento, la acción cooperativa de otros hombres llega a través de los medios con que se produce, los conocimientos empleados, el lenguaje utilizado, el propio pensamiento y sus formas lógicas. Ni siquiera Robinson Crusoe dejó de sentir el aliento social en algún momento de su largo confinamiento. Por eso, señalan los fundadores del marxismo, “la producción de la vida (...) se manifiesta inmediatamente como una doble relación –de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social– (...)”.⁶

Ahora, que la vida sea producida, y que lo sea socialmente, entraña otra consecuencia fundamental: ella no puede ser creada de una vez y para siempre de manera igual. A diferencia de otras especies, cuya vida es esencialmente la misma en sus características y atributos básicos, con independencia de la época y el lugar, la vida humana, en tanto depende también de un componente social vinculado a la producción de los medios de vida, presenta una gran variabilidad y habrá de ser una y otra vez recreada, siempre de manera distinta. Cada generación se

encuentra con una realidad humanamente producida por generaciones anteriores. La producción de su propia vida como seres humanos está íntimamente asociada a la apropiación que haga de esa realidad previa. Por eso, cada generación “se encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando su industria y su intercambio y modifica su organización social con arreglo a las nuevas necesidades”.⁷ De ahí que la vida humana sea cada vez un resultado concreto diferente, un producto histórico distinto, de lo cual se deriva otro de los atributos fundamentales del hombre como género: su historicidad.

Mas la producción de la vida no sólo es social e histórica. También es consciente, es decir, sujeta a ciertas ideas y fines expresados en la voluntad humana. El contenido de la conciencia, al mismo tiempo, proviene de la propia vida o, para decirlo con Marx y Engels, “la conciencia no puede ser otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real”.⁸ Parecería esto una tautología. La conciencia produce la vida y al mismo tiempo está determinada por ella. Se trata en realidad de una relación de condicionamiento mutuo, en la que no cabe hablar de una determinación unívoca. Si así fuera, el proceso de la vida sería un permanente círculo en redondo, no hubiera cambios, ni hubiera historia. La conciencia no es un reflejo especular de la vida material, realiza diferentes lecturas de ella, crea, produce nuevas ideas, transforma al propio ser de los hombres. Pero en todos los casos sigue teniendo su fundamento material en la vida, incluso cuando se trate de una falsa conciencia: “si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida (...). También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombre son

sublimaciones necesarias de su proceso material de vida”.⁹

La posibilidad de que la misma vida material engendre una falsa conciencia se explica no sólo por la independencia relativa de esta última y su real “autonomía de vuelo”, sino también, y sobre todo, por la desfiguración práctica e histórica de la propia vida material. Producir los medios indispensables para vivir es un atributo universal de la especie humana. Mas el *modo* con que esto se haga es siempre el resultado de una concreción histórica. La división social del trabajo y la consiguiente aparición de la propiedad privada sobre los medios fundamentales de producción trajo aparejada –al menos en la historia occidental– una sucesión de *modos de producción* en los que aquel atributo universal de la especie –sin desaparecer– sufrió una profunda transfiguración, al quedar escindida su universalidad misma en el *modo* de su realización práctica. Ahora, los que producían la vida eran unos y los que se apropiaban de ella eran otros. Ni los primeros ni los segundos estaban ya en condiciones de pensar y actuar al nivel de especie. Aun envueltos en una relación universal, su particular papel en ella había dejado de serlo. La escisión de la sociedad en grupos humanos enfrentados de manera tan antagónica engendraría en cada uno de ellos intereses divergentes, no sólo contrarios los unos con los otros, sino también potencialmente enfrentados al interés común de ambos, “interés común que –como apuntan Marx y Engels– no existe, ciertamente, tan sólo en la idea (...), sino que se presenta en la realidad, ante todo, como una relación de mutua dependencia de los individuos entre quienes aparece dividido el trabajo”,¹⁰ interés común que con la mundialización de la división social del trabajo y de las relaciones a ella asociadas

llega a ser abarcador de todo el universo humano. Se trataría, en resumen, del enfrentamiento entre el individuo y su especie, entre los diferentes grupos socialmente constituidos y el género contenedor de todos ellos. Se abriría, entonces, la paradójica posibilidad de un permanente atentado contra la vida humana por parte de la vida de los hombres.

El concepto de “enajenación”, en las obras tempranas, y el de “fetichismo mercantil”, utilizado en análisis posteriores de la economía política del capitalismo, les sirvieron a Marx para desentrañar esta presunta paradoja del comportamiento humano. Ciertamente, el producto del trabajo representa “la *objetivación de la vida de la especie humana (...)*”, nos dice, pero “el trabajo enajenado, arrebatándole al hombre el objeto de su producción, le priva de su *vida de especie*, de su objetividad real como especie”.¹¹ “La extrañación del trabajador en su producto significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *externa*, más aun, *extraña*, independiente, ajena, en un poder autónomo frente a él, que la vida que el trabajador ha transmitido al objeto se le enfrenta hostil y ajena”.¹²

Ahora bien, lo anterior no significa que haya enajenación siempre que los resultados de la producción sean usufructuados por otros hombres. La cooperación –ya lo decíamos– es un rasgo humano a nivel de especie, aunque pueda llegar a enajenarse al separarse género e individuo. Producir para otros es actitud esencialmente humana que no necesariamente implica extrañamiento del objeto producido. Al contrario, “las fuerzas esenciales humanas” no estarían realmente realizadas hasta tanto otra subjetividad humana se apropie (tal vez sería mejor decir, comparta) la subjetividad objetivada en el producto de la actividad. El intercambio de actividades es ley

humana, ley de la especie, aunque su modo de realización histórica pueda ser enajenada y enajenante y, por lo tanto, no universal. Esto ocurre cuando el propio acto de producir se realiza sin libertad, conduciendo al trabajador a un compulsado canje de subjetividades, carente de toda igualdad. “Si (el hombre) se comporta con su propia actividad como con algo carente de libertad, es que esa actividad se halla al servicio, bajo la autoridad, la coacción y el yugo de otro hombre”.¹³

Ese otro hombre literalmente se adueña de la vida del trabajador, no porque le interese como vida, sino para arrancar de ella su capacidad productiva, no para producir más vida, sino para aprovecharse de ella en beneficio propio. Al enajenar al otro, se enajena a sí mismo. Para cada uno de ellos la vida de la especie queda denigrada al papel de medio de la existencia propia. La misma vida humana se les ha hecho extraña y esto se ha producido en los dos componentes que la caracterizan, el natural y el social. Así lo apunta Marx: “el trabajo enajenado le enajena al hombre 1º) de la naturaleza, 2º) de sí mismo, de su propia función activa, de la actividad con que vive (...)”,¹⁴ “convierte su ventaja sobre el animal en su contrario: la pérdida de su cuerpo inorgánico, la naturaleza (...), convierte para cada hombre la vida de su especie en medio de su existencia física”.¹⁵

De tal forma, el individuo queda doblemente enfrentado a su especie, por vía natural y por vía social. Tanto la naturaleza (su naturaleza) como la sociedad (su sociedad) han sido reducidas a medios para alcanzar fines extraños a ellas. Potencialmente esto significa la posibilidad permanente de infringir graves daños a la una y a la otra, tantos más mientras más capaz se haga el hombre de dominar las fuerzas naturales y sociales. De ahí que la enajenación misma

y sus consecuencias para la especie no constituyan una constante durante toda su existencia, sino que representen más bien un proceso, un producto histórico, caracterizado por el acrecentamiento paulatino del peligro que el propio ser humano significa para su especie.

El surgimiento del capitalismo representó un paso importante en este movimiento. No era ni con mucho la primera sociedad con relaciones de expropiación, alienación o enajenación, en la historia de Occidente. Pero sí constituía un sistema socio-económico en el que estas relaciones aparecían más veladas, más ocultas y, al mismo tiempo, con una potencialidad de autodestrucción desconocida hasta entonces.

A primera vista, y ciertamente durante una buena parte de su desarrollo, el capitalismo se presentó como un sistema predominantemente favorecedor de la vida humana. Más allá de las contradicciones que lo acompañaron desde su nacimiento, su aparición significó un importante avance en la marcha de Occidente y respondió a una necesidad histórica. Así lo apreció Marx cuando expresó: “el curso *real* de la evolución produce con necesidad la victoria del *capitalista*, o sea de la propiedad privada en su apogeo, frente a la propiedad privada inmadura, a medias, <o sea> el *terratiente*”.¹⁶ El desarrollo explosivo de las fuerzas productivas, aun cuando no tuviera como destinataria preconcebida a la vida de la especie, favoreció notablemente la elevación del nivel de satisfacción de las necesidades humanas. El progreso acelerado de la ciencia y la tecnología permitió la creación de medios que en diversos sentidos beneficiaron la vida de muchos hombres. La igualación política de todos los seres humanos ante el Estado y la ley, si bien no representó en ningún sentido una superación real de la

enajenación y de las relaciones de explotación, sí permitió alcanzar cuotas de libertad e igualdad desconocidas para las sociedades anteriores.

Sin embargo, esas ventajas relativas del sistema no eran suficientes para legitimarlo para siempre ante el tribunal de la vida humana. El capitalismo había cambiado la forma, pero no había hecho desaparecer la expropiación, con el agravante –eso sí– de que ahora su núcleo mercantil le propiciaba una excelente coartada que impedía ver con claridad su esencia enajenante. En efecto, en el mercado dos agentes igualmente libres se enfrentan a intercambiar mercancías como resultado de su soberana voluntad y persiguiendo cada uno el beneficio propio, ¿Qué puede tener eso de malo? ¿Acaso no representa esa relación la máxima expresión de la tan buscada libertad humana? Si en ese intercambio uno sale muy bien y el otro muy mal, el resultado será en todo caso responsabilidad de este último, por no haber realizado un uso inteligente de su libertad o, simplemente, será un asunto de suerte, que sólo azarosamente beneficia a unos y perjudica a otros en el ámbito de una relación que ya no sería vista como dependiente de los factores humanos que en ella intervienen, sino fraguada por alguna oscura fuerza que emana de la propia cosa-mercancía y que resulta inatrapable de manera plena por vía racional. En todo caso ese desequilibrio parcial será compensado al nivel global de la sociedad. El mercado buscará siempre por sí mismo el equilibrio más perfecto.

A propósito precisamente de esta ilusión es que Marx desarrolla su concepción sobre el fetichismo mercantil, con la cual devela el modo particular con que el capitalismo enajena al ser humano de su propia vida mediante su cosificación en forma de mercancía. De tal manera, se

presenta “deformadamente la relación social de los productores con el trabajo total en forma de una relación social entre objetos que existen fuera de ellos”.¹⁷ “Para estos sujetos el movimiento social de las magnitudes de valor tiene la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran ellos mismos, en vez de controlarlas”.¹⁸ Las relaciones sociales de explotación quedan así ocultas, desapareciendo la responsabilidad humana por la suerte de los perdedores.

Este modo de ver el asunto se hace tan generalizado y adquiere tanta fuerza que se convierte en sentido común. Con el tiempo ya pocos dudarán que con el capitalismo la sociedad humana había encontrado por fin su marco natural de convivencia. El sistema mercantil es mistificado hasta tal punto que se convierte en una especie de macro-sujeto: “el mercado quiere...”, “el mercado decide...”, “el mercado piensa...” Como bien señala Marx: “el hecho de pertenecer a una formación social en la cual el proceso de producción domina a los hombres y el hombre no domina aún el proceso de producción se impone (...) como una necesidad natural tan evidente como el trabajo productivo mismo”.¹⁹

Sin embargo, “lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos”.²⁰ La explicación de esta inversión tan común en la interpretación de las relaciones mercantiles se asocia a la doble naturaleza del producto-mercancía que protagoniza esas relaciones, su escisión en cosa-útil y cosa-valor. A pesar de que las mercancías son portadoras de un cierto valor de uso, vinculado a sus propiedades utilitarias, lo determinante en su condición de mercancía y en su valor como tal es su capacidad de ser intercambiada por otra.

En tanto valor de cambio, la mercancía ha de poder enfrentarse en el mercado a otras que tienen valores de uso distintos al de ella misma y, por consiguiente, una fisonomía material concreta totalmente diversa a la suya propia. Esto sólo puede lograrlo bajo la cobija del único elemento en común que comparte con las otras: ser un producto del trabajo humano en abstracto, es decir, no del trabajo concreto del carpintero o del albañil, sino del trabajo indiferenciado, como mero gasto de fuerza de trabajo humana, sin considerar la forma en que ésta se gasta. Sólo bajo esa condición ocurre la mutación del valor de uso en valor de cambio, la metamorfosis que convierte al objeto útil en mercancía, es decir, en simple valor, intercambiable por otro. Mas esta “vida íntima” de la mercancía no aparece a la luz pública con tan sólo asistir al mercado. Lo que allí se ve por doquier son puros objetos-útiles. Su capacidad de venderse queda sumida en el más absoluto misterio para la conciencia común. El valor, nos dice Marx, “no lleva escrito en la frente que lo es. Antes al contrario: el valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social”.²¹ De ahí la tendencia a mistificar las relaciones mercantiles como si se tratara de algo ajeno al hombre mismo.

Pero más allá del fetiche con el que se identifica el intercambio mercantil y que expresa la salida fuera del control propio de la producción realizada, la doble naturaleza de la mercancía entraña otras graves consecuencias para la vida humana. El hecho de que prácticamente toda la producción tenga su destino en el mercado hace que la actividad productiva busque la creación no de valores de uso, sino de simples valores intercambiables. La mercancía resultante nace ya enajenada de las necesidades humanas que debiera satisfacer y que

habrían de darle sentido a su existencia. Como señala Marx: “si las mercancías pudieran hablar, dirían: nuestro valor de uso interesará acaso al hombre. A nosotras no nos compete en cuanto cosas que somos. Lo que materialmente nos compete es nuestro valor. Así lo prueba nuestro tráfico de cosas-mercancías. Nosotras nos relacionamos unas con otras en cuanto valores de cambio”.²²

Como que el propósito de la producción es crear valores en abstracto, poco importa lo que se produzca, ni su nivel de correspondencia con las necesidades humanas. Lo que en todo caso orienta la producción no son las necesidades, sino aquella versión mercantilmente transfigurada suya: la demanda. En la sociedad puede haber muchas necesidades insatisfechas, no pocas que comprometan la propia vida biológica de sus portadores. Así y todo ellas no cuentan hasta que no se convierten en demanda, es decir, hasta tanto el sujeto-necesidad no se transforme en sujeto-cliente, en una mercancía más con su propio valor de cambio. Pero para que se opere este tránsito, el sujeto-necesidad, si no es dueño de nada más que de su vida, no tiene otra opción que venderla, si con suerte encuentra capital para ella. “El trabajador –dice Marx– tiene la desgracia de ser un *capital* vivo y por lo tanto *con necesidades (...)*, su vida es una oferta de mercancía como cualquier otra (...). El trabajador existe como tal únicamente mientras es capital *para sí* mismo, y sólo lo es mientras hay un *capital para él*. La existencia del capital es *su* existencia, *su vida*, y el capital determina el contenido de esa vida sin preocuparse de ella”.²³ El trabajador sale del sistema cuando el capitalista deja de comprar su fuerza de trabajo. Al no ser ya fuerza de trabajo (activa, realizada) desaparece también como ser humano, sus opciones se cierran: la

marginación, la delincuencia, la economía informal o la muerte física real.

Como ya se ha señalado, el mercado reaccionará con agilidad sólo a la demanda. Pero bien puede esa demanda ser expresión no de necesidades reales de la vida humana, sino de simples gustos, preferencias, caprichos consumistas o “necesidades” inventadas e inducidas por el propio mercado. De qué sea expresión la demanda, qué móvil exista detrás de ella, no le interesa al mercado. Por eso la producción puede irse alejando cada vez más de lo que realmente necesita la vida humana hacia la creación de productos superfluos y hasta dañinos para ella.

Por su propia naturaleza, la producción capitalista tiene como sentido no producir para la vida, sino para el mercado, no crear medios de vida, sino mercancías. Que concuerde lo uno con lo otro será en todo caso el resultado de una mera coincidencia a posteriori, pero no lo que ha guiado la producción desde su inicio. Por eso, lo mismo puede producirse también para la muerte. Nada impide que en la abstracción que representa el valor de cambio no puedan equipararse x cantidad de medios de vida con y cantidad de “medios de muerte”. La vida y la muerte quedan al margen de la verdadera trama social: el mercado y sus ganancias. De manera muy simple nos lo dejó ver Marx: “(...) la producción no tiene por verdadero fin mantener con un capital tantos o cuantos trabajadores, sino producir réditos”.²⁴

Esta indiferencia hacia la vida con el tiempo se volverá amenaza e, incluso, peligro inminente, en la medida en que el mercado sea más abarcador de la propia vida de la especie, consumidor insaciable de sus condiciones naturales de existencia y productor de fuerzas destructivas inconmensurables. A eso precisamente ha conducido el mercado mundial, cuyos multiplicados efectos

negativos ya habían sido avizorados por Marx y Engels cuando señalaron: “los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos (...), poder que adquiere un carácter cada vez más de masa y se revela en última instancia como el *mercado mundial*”.²⁵

Por eso, para Marx, el tema del futuro del capitalismo entrañaba más que un asunto de clase social o de preferencia ideopolítica. Lo que estaría en juego no era únicamente el destino de la izquierda o la derecha, de la clase obrera o la burguesía, sino la vida o la muerte de la especie humana. Cuando Marx califica como imposible al capitalismo en tanto modelo del futuro humano, lo hace precisamente por su incompatibilidad a largo plazo con la vida, tanto en su dimensión natural como social; “la vida de la burguesía –señala junto a Engels– se ha hecho incompatible con la vida de la sociedad”.²⁶ Pensar la opción de un capitalismo eterno sería, entonces, un craso error que propiciaría una actitud anti-humana y anti-vital. Por eso, la sustitución del capitalismo por un sistema superior que permita el control del hombre sobre su propia vida responde, según Marx, a una necesidad histórica; necesidad histórica no en el sentido de un resultado teleológicamente anunciado, sino como aquello que la humanidad necesita a fuerza realizar para que siga habiendo historia.

A 186 años del nacimiento de Marx y a 137 de la salida a la luz del primer tomo de *El Capital*, muchos han echado por la borda sus advertencias. Ciertamente, el capitalismo ha seguido existiendo mucho más allá del tiempo que el revolucionario alemán estimó que podría hacerlo, ha soportado diversos embates, incluidas dos guerras mundiales y el reto que represen-

tó su tensa coexistencia durante más de 70 años con el llamado “socialismo real”. Precisamente el derrumbe de este sistema, auterigido como la alternativa a la enajenación burguesa e infundadamente identificado con la solución prevista por Marx, contribuyó a fortalecer la imagen de la victoria definitiva del capitalismo.

Sin embargo, una mirada atenta a la realidad que hoy vivimos nos muestra que la historia, lejos de haber refutado las predicciones del Prometeo de Tréveris, las ha probado con creces. La esencia del capitalismo sigue siendo la misma que él describió; la enajenación ha alcanzado cuotas insospechadas; la fetichización de la realidad mercantil es todavía mayor; el anunciado mercado mundial se ha impuesto por doquier; la vida humana enfrenta peligros sociales y ecológicos nunca antes vistos, fomentados por el propio accionar humano; la construcción de un mundo alternativo es cada vez una necesidad más imperiosa. Resulta difícil siquiera concebir la posibilidad de que la humanidad pueda sobrevivir otro siglo de capitalismo sin que estalle por las propias contradicciones autogeneradas.

A contrapelo de lo que parece ser una opinión bastante generalizada, ninguno de los cambios operados en el capitalismo actual, en comparación con el de la época de Marx, deja sin efecto sus ideas. Al contrario, las han convertido en una realidad mucho más consumada y palpable.

Notas

** Investigador Titular del Instituto de Filosofía de La Habana, Profesor-Investigador Titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla. E-mail: jrfabelo@yahoo.com.mx, <http://www.filosofia.cu/contemp/Fabelo.htm>, <http://www.librosenred.com/JoseRamonFabeloCorzo.asp>.

¹ K. Marx, F. Engels: “La ideología alemana”, en: Kart

Marx: *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, pp. 149, 159.

² *Ibidem*.

³ *Ídem*, p. 156.

⁴ *Ídem*, p. 150.

⁵ *Ídem*, p. 159.

⁶ *Ídem*, p. 161.

⁷ *Ídem*, p. 178.

⁸ *Ídem*, pp. 156-157.

⁹ *Ídem*, p. 157.

¹⁰ *Ídem*, p. 165.

¹¹ K. Marx: “Manuscritos de 1844 de Economía y Filosofía”, en: Karl Marx: *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 100

¹² *Ídem*, p. 94.

¹³ *Ídem*, p. 102.

¹⁴ *Ídem*, p. 98.

¹⁵ *Ídem*, p. 100.

¹⁶ *Ídem*, p. 115.

¹⁷ K. Marx: “El Capital”, en: Karl Marx: *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, pp. 409-410.

¹⁸ *Ídem*, p. 413.

¹⁹ *Ídem*, pp. 421-422.

²⁰ *Ídem*, p. 410.

²¹ *Ídem*, p. 412.

²² *Ídem*, pp. 423-424.

²³ K. Marx: “Manuscritos...”, Ob. cit., pp. 108-109.

²⁴ *Ídem*, p. 110.

²⁵ K. Marx, F. Engels: “La ideología alemana”, Ob. cit., p. 170.

²⁶ K. Marx: “Manifiesto del Partido Comunista”, en: Karl Marx: *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p. 260.