

---

Un recorrido por el último período de la evolución  
de Marx hacia el socialismo científico (1843-1844).  
Sus consideraciones acerca del trabajo artístico como no alienado

A respeito do último período da evolução  
de Marx para o socialismo científico (1843-1844).  
Suas considerações acerca do trabalho artístico como não alienado

---

Emiliano Orlante

Chefe de Trabalhos Práticos Regular na  
Universidade Nacional Arturo Jauretche.  
Professor do ISP “Dr. Joaquín V. González”  
(GCBA). Auxiliar de Investigação do Instituto  
de Filologia e Literaturas Hispânicas “Dr.  
Amado Alonso”, Universidade de Buenos  
Aires. Professor no CNBA (UBA). Membro da  
cátedra de Literatura Alemã, Faculdade de  
Filosofia e Letras (UBA).  
[e\\_orlante@yahoo.com.ar](mailto:e_orlante@yahoo.com.ar)

<https://orcid.org/0000-0002-1112-0249>

Recebido em: 23/01/2020

Aceito para publicação em: 26/02/2020

---

## Resumen

El siguiente trabajo estudia la evolución de Marx hacia el socialismo científico. En una primera parte, se analiza la relación de Marx con el materialismo de Feuerbach, sus afinidades sobre la religión y su crítica en torno a la relación hombre y sociedad. Luego, se examina la crítica marxiana a la filosofía hegeliana a partir del análisis de la categoría de alienación. Por último, producto de esta crítica, se desprende como contrapartida de la alienación del hombre su vinculación con sus propias capacidades: su esencia genérica, característica del trabajo artístico y fundamento concreto de la libertad o emancipación humana.

**Palabras clave:** Marx. Socialismo científico. Arte. Alienación.

---

## Abstract

*This paper sets out to explore Marx's evolution towards scientific socialism. The first part of this article analyses Marx's relation to Feuerbach's materialism, his affinities for religion and his criticism of the relationship between men and society. Then, it examines Marx's critique of Hegelian philosophy departing from the concept of alienation. Finally, from this critique, there derives as a counterpart of the alienation of mankind its connection with its own capacities: humans' generic essence, which is present in the artistic work and becomes the concrete basis for their independence or freedom.*

**Keywords:** Marx. Scientific Socialism. Art. Alienation.

*Pero quien no quiera engañar debe construir sus hipótesis sobre hechos y demostrarlas por vía de experiencia sensible, y no establecer una presunción de hecho a favor de su hipótesis, es decir, suponer que así es el hecho” (LOCKE, 1992, p. 88).*

## Del materialismo naturalista de Feuerbach al materialismo histórico

Tras su renuncia a la redacción de la *Rheinische Zeitung*, en cuya etapa como colaborador de la misma se destacaron sus intervenciones sobre las leyes de censura a la prensa y sus críticas acerca de la promulgación de una ley que prohibía a los campesinos levantar ramas caídas para utilizarlas como leña,<sup>1</sup> Marx parece considerar necesario recluirse en su gabinete de estudio, durante el período que va de marzo a agosto de 1843, con el fin de abordar escrupulosamente y discutir uno de sus fundamentos filosóficos: la filosofía hegeliana, más precisamente lo concerniente al Derecho y a la figura del Estado. Este pormenorizado estudio arrojó como resultado el inconcluso tratado *Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y los dos artículos “Acerca de la cuestión judía” y “Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, ambos publicados en 1844 en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, revista que Marx editó en París en colaboración con Arnold Ruge y Moses Heß.

Durante este período, según Lukács, lo más importante, en el plano filosófico, es el pasaje de Marx al materialismo. Su primer encuentro con Feuerbach, que se había dado en 1842 con la lectura de *Esencia del cristianismo*, y su posterior superación materialista, es, para el filósofo húngaro, decisivo para la posterior lectura crítica de la filosofía hegeliana. Sin embargo, por otra parte, Karl Korsch (1975), en su minucioso trabajo sobre Marx, destaca que la influencia de Feuerbach para el autor de los *Manuscritos económico-filosóficos* no pudo haber tenido la importancia que sí tuvo para Engels y aún más para Strauss y Bruno Bauer.

Feuerbach, en su crítica a la religión, da cuenta de que Dios no es otra cosa que la hipóstasis del género humano, y que el cambio en la existencia del hombre podrá darse una vez que el amor a Dios se transforme en amor del propio género humano. Según Marx, el autor de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* acierta en reparar, a diferencia de Hegel, en el hombre sensible, real y en la esencia humana, pero, por otro lado, continua, no puede apreciar el carácter histórico de esa esencia humana; por ello, Feuerbach encomienda la realización de la esencia al cambio natural de las circunstancias y no a la propia determinación y circunstancia del hombre. Al respecto, Korsch (1975, p. 195) amplía esta diferencia del siguiente modo: “[Feuerbach h]abía considerado la

---

<sup>1</sup> Al respecto, la legislación renana equiparaba la recolección con la figura jurídica de hurto.

naturaleza humana unilateralmente como un abstracto interior al individuo singular, y no, al modo de Marx, como el conjunto de las relaciones sociales”.

En esta concepción, hombre y sociedad quedan prácticamente entendidos como dos entidades independientes una de otra, sin dar cuenta de relación alguna entre los dos elementos. Por eso, Marx sostiene que el materialismo de Feuerbach es plenamente pasivo, ya que la esencia humana aparece como una abstracción inmanente en cada individuo y olvida que el hombre, como parte de la naturaleza, se crea a sí mismo y a la naturaleza. No obstante, tanto Marx como Feuerbach coinciden en dos aspectos fundamentales: en primer lugar, en que la universalidad del género humano ha sido corrompida; y por último, en la necesidad de restaurarla. Sin embargo, vuelven a diferenciarse en el modo de lograr dicha restauración del género. Para el filósofo bávaro, esta reconquista es una tarea naturalista, espiritual, una empresa de pensamiento y amor; en cambio, para el fundador del materialismo histórico, la universalidad del hombre no será una epifanía, sino una lucha por la libertad.

Asimismo, esta diferencia y superación, desde el punto de vista de la historia, de la filosofía de Feuerbach, es analizada por Praver desde el plano de la literatura. En su trabajo *Karl Marx and World Literature* da cuenta de que, para Marx, la literatura no debe ser una reflexión sobre algo material que se encuentra afuera, sí como una unión entre el objeto y el sujeto, y esto concierne no solo a su producción sino a su recepción también. En otras palabras, Praver traslada la concepción marxiana de hombre como transformador de sí y de la naturaleza al plano de la producción y recepción literarias.

A pesar de que la moderna concepción de sujeto–objeto como entidades separadas ya había presentado su superación en la filosofía a partir de Kant, a la hora de incluir a la sociedad, o a los productos humanos, mundanos, propios del devenir histórico del hombre, al análisis filosófico, las escisiones entre estas categorías reaparecen. Categóricas son las demostraciones de Marx al respecto: en referencia a Feuerbach, destaca el no reconocimiento del potencial histórico de la esencia humana, su concepción del hombre como producto abstracto de la sociedad y no como conjunto de relaciones sociales; y en referencia a Hegel –que especificaremos en el siguiente apartado–, el filósofo nacido en Tréveris señala la hipóstasis de las Ideas de Estado e Historia –concebida como proceso de realización del Espíritu por el autor de la *Fenomenología del Espíritu*–, que son entendidas como realidades independientes de la humanidad, cuya objetivación (mediación de la naturaleza)<sup>2</sup> implica una contaminación de la Idea, del pleno desarrollo del Espíritu.

---

2 Naturaleza entendida como proceso de evolución de la humanidad, en el cual, el hombre crea continuamente al hombre, pero de una manera ciega, como resultado de la casualidad. Sus propósitos inmediatos no contienen nunca los resultados mediatos y el hombre es cada vez más prisionero de las formas que ha contribuido a crear con su propia acción.

## **Crítica a la filosofía idealista de Hegel. Separación del Estado y la vida burguesa: la emancipación humana**

El interés de Marx por Feuerbach se originó, básicamente, por las críticas materialistas del bávaro a la religión y a la filosofía hegeliana. Sus ideas, como ya señalamos, acerca de que los seres superiores o sobrenaturales son producto de la hipóstasis de la propia esencia humana; la severa crítica que hace a la filosofía idealista, equiparando al Espíritu absoluto de Hegel con la esencia infinita de la teología; y su definida posición materialista al referirse a que todas las ciencias deben fundarse en la naturaleza, cautivaron al joven Marx<sup>3</sup> y lo forjaron de fundamentos para su posterior análisis y crítica de la filosofía hegeliana. Como hemos indicado, poco después, Marx reconocería que Feuerbach sigue siendo un idealista con las cuestiones sociales, y va más allá de este al aplicar el materialismo a los problemas de la política y de la historia. De esta manera, bajo la influencia de Feuerbach, pero desde un plano histórico, comienza su enfrentamiento político con la filosofía hegeliana, criticando, concretamente, su dialéctica mistificada.

Una de las principales críticas de Marx a la filosofía especulativa apunta a la formulación de los enunciados. El método hegeliano consiste en darle a la Idea, a la abstracción intelectual, el carácter de sujeto; esta concepción pretende afirmar la universalidad de un ser real, concreto, a partir de la instauración de un ser abstracto, superior y místico que “crece desde el éter de tu cerebro y no desde el fundamento y suelo materiales” (MARX / ENGELS, 2003, p. 85). Por ello, Marx afirma que hay que invertir los enunciados idealistas, convertir al predicado en sujeto y al sujeto en objeto y principio, para tener la verdad descubierta, despojada de misterio.

Claro ejemplo de este proceso es la concepción hegeliana del Estado y la posterior desmitificación de Marx. En esta concepción, Hegel hipostasía al Estado al definirlo como una entidad real e independiente de los seres humanos concretos. Por su parte, el análisis crítico de Marx se apoya en la inversión del enunciado hegeliano, dando cuenta de que el Estado es producto y constituye parte esencial de la vida política de los hombres. Para clarificar esta operación propia de Marx, Miguel Vedda (2006, p. xv), en su estudio introductorio a los *Manuscritos filosóficos-económicos de 1844*, expone lo siguiente:

La realidad que Marx denuncia (y la que Hegel legitima) es la de un Estado que, convertido en fin en sí mismo, carece de relación con las necesidades e intereses de la mayoría de sus ciudadanos. De lo que se trata, entonces, desde la perspectiva marxista, es de suprimir semejante alienación, retrotrayendo las instituciones políticas a sus orígenes en la actividad de los hombres concretos.

---

<sup>3</sup> Cfr. Korsch (1975). El teórico marxista sostiene que los filósofos materialistas ingleses tuvieron mayor incidencia en la formación de Marx.

A partir de esta época, 1843-1844, y esta crítica lo evidencia, Marx comienza a concebir lo universal y lo particular, lo absoluto y lo relativo, etc. en forma materialista dialéctica. Es decir, que de este modo, Marx entiende los pares de elementos como una indestructible unidad. El materialismo dialéctico no pondera un elemento sobre el otro, como ocurre en el sistema idealista, ya que ello provocaría la hipóstasis de uno de esos elementos, el espiritual en el caso del idealismo; esto significa que un elemento puramente abstracto se convierte, por medio de operaciones racionales, en algo más concreto, “real”, que los elementos reales y concretos, susceptibles de ser percibidos a través de los sentidos.

La crítica a la filosofía del Estado de Hegel, sin embargo, nos conduce a uno de los conceptos clave del marxismo: la emancipación humana. Según Marx, Hegel, en su filosofía de la sociedad, fue el primero en visualizar el desgarramiento que hay entre el Estado y la sociedad burguesa, contrapuso lo universal del Estado con el interés particular de la sociedad burguesa, pero esta antítesis queda como contradicción irresoluble en su sistema, ya que la solución que presenta es mera apariencia desde la perspectiva materialista histórica. Esta confrontación entre Estado y sociedad burguesa, desde la perspectiva hegeliana, se intenta superar con la figura del poder legislativo. Para llegar a esta síntesis, el filósofo idealista convirtió los estamentos burgueses como tales en estamentos políticos; de modo místico, tuvo que aparentar renunciar a uno de los estamentos para que dentro del Estado quede expresada la unidad del mismo.

Marx retoma este análisis de la sociedad, quitándole el componente mistificador que no permite comprender la sociedad tal cual se presenta: como un todo desgarrado. Pero esta fragmentación en la sociedad, entre Estado y sociedad burguesa, no solo se relaciona con el todo, sino que también escinde a cada hombre en particular. La conciencia del hombre, entonces, convive con la división entre los ideales del *citoyen*, hombre como ser genérico, y la realidad prosaica del *bourgeois*, donde el hombre vale para sí mismo y para los otros como individuo real. En su análisis acerca de esta escisión, Marx señala que la tensión entre los dos caracteres del hombre (*citoyen* – *bourgeois*) y los de la sociedad (Estado – sociedad burguesa) surgieron al mismo tiempo con el establecimiento del Estado moderno. Para el autor de la *Miseria de la filosofía*, la Revolución Francesa activó el espíritu político del *citoyen*; y ese ser genérico constituyó el Estado en cuanto esfera universal comunitaria independiente de los intereses particulares de la vida burguesa. Al mismo tiempo, “la eliminación del yugo político [con respecto al régimen feudal] fue la eliminación de aquellos lazos que mantenían encadenado el espíritu egoísta de la sociedad burguesa” (en LUKÁCS, 2005, p. 166). Por esta razón, y confrontando con filósofos como Bauer, que limitaban sus exigencias de libertad a la mera demanda de emancipación política, que solo, si se conquistara, garantizaría la liberación en el plano formal, Marx sostenía que, dentro de un Estado moderno, administrado bajo los condicionamientos de la economía política,

la emancipación política de los hombres solo seguiría profundizando la escisión entre *citoyen* y *bourgeois*; por eso, el autor de *Las diferencias entre las filosofías de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* apela a la emancipación humana. Marx no resuelve la dicotomía planteada volcándose a uno de los elementos, como Hegel lo hace transformando los estamentos burgueses en estamentos políticos, pretendiendo la universalidad dentro del Estado y simulando la no contrariedad, renunciando, así, a los intereses particulares propios del *bourgeois*, en una especie de ocultamiento de la tensión inmanente a una sociedad movilizada por el comercio y la consecución de bienes; sino que su idea de emancipación humana se sustenta a partir de que los valores comunitarios, genéricos, encuentren su realización en el ámbito mundano, tal como ocurrió en el período revolucionario francés, pero esta vez, en vez de tener por objetivo el desarrollo de una clase, el objetivo sería el desarrollo propio del género humano, la superación del universo burgués. En resumidas cuentas, Marx no intenta, como el idealismo, superar esta confrontación ocultando los estamentos burgueses, sino que propone resolverla a partir del desarrollo de los elementos comunitarios con su consecuente superación de los valores particulares y egoístas del *bourgeois*.

Solo cuando el hombre individual y real reincorpore dentro de sí al ciudadano abstracto y, como hombre individual, en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus circunstancias individuales, se convierta en *ser genérico*; solo una vez que el hombre ha llegado a reconocer y organizar sus "*forces propres*" como capacidades *sociales* y, por ende, ya no aparta de sí la capacidad social bajo la figura de la capacidad *política*; solo entonces, pues, se encuentra realizada la emancipación humana (en VEDDA, 2006, p. XVII).

Sin embargo, en este análisis, aún Marx no ofrece indicación alguna acerca de las fuerzas sociales que podrían llevar a cabo la misión histórica de emancipar al hombre. El cambio esencial, el reconocimiento del proletariado como agente de la revolución, cobra expresión, según Vedda, en "Para una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Introducción",<sup>4</sup> ya que en este artículo establece la vinculación entre el proletariado y los intelectuales revolucionarios. En palabras de Vedda (2006, p. XVIII): "Marx sostiene que la emancipación humana cuenta con una cabeza (la filosofía) y un corazón (el proletariado); la primera no puede realizarse sin la superación del segundo; este no puede trascenderse a sí mismo sin la realización de aquella".

## La alienación en Hegel y en Marx

---

4 Cf. LUKÁCS, 2005, pp. 162–163. El filósofo húngaro sostiene que el artículo de Marx todavía forma parte de un período de transición. Si bien expresa el reconocimiento de la misión histórica al proletariado, esta se hace bajo la forma de un "*realer humanismus*" feuerbachiano radicalizado hasta el extremo. Para Lukács, el pasaje definitivo a la concepción científica del socialismo proletario es realizado por Marx durante 1844.

Otra de las críticas que Marx le hace a la filosofía hegeliana se centra en el concepto de alienación. Para el autor de los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, el filósofo idealista confunde la objetividad con la alienación. Para dar cuenta de esta crítica, primero nos explayaremos someramente sobre las concepciones de Hegel al respecto. Según este, la historia es comprendida como un proceso de realización del Espíritu, que es concebido como la realidad última, que por necesidad interior se ve forzado a salir fuera de sí (ensimismamiento – hipóstasis) a cobrar forma material en la naturaleza. La objetivación, en este sentido, no es otra cosa que el despliegue de una idea en el espacio y el tiempo. Asimismo, esta objetivación implica, para Hegel, una contaminación del Espíritu por parte de su contrario, la materia pura; y esta contaminación opera también como alienación, ya que la idea, el Espíritu, pierde parte de su libertad. Hasta aquí queda claro cómo Hegel concibe al encierro en sí del Espíritu, o sea su hipóstasis, como libertad y el acercamiento de este a la realidad, al mundo sensible, lo entiende como una pérdida de libertad, como alienación.

Para el filósofo idealista, la forma más alta de plenitud espiritual exige la renuncia a la objetivación y la vuelta del Espíritu a sí mismo como puro conocimiento de sí. El silogismo que se desprende de la concepción hegeliana sería el siguiente: si toda objetivación es también alienación y lo perfecto solo puede ser alcanzado en la hipóstasis del Espíritu, dejemos las cosas como están y encerrémonos en nosotros mismos. De ahí, el despojo de cualquier acción sobre el mundo por parte de la filosofía hegeliana. Este razonamiento equipara, inexorablemente, al mundo objetivo con un mundo enajenado, y a su vez, presenta esta alienación como la verdadera existencia de la autoconciencia,<sup>5</sup> como algo dado, por ello su postulación y solución solipsistas.

Marx, por su parte, difiere de Hegel al negar la identificación de alienación y objetivación. El filósofo materialista histórico emprende contra el positivismo de Hegel, ya que este considera al mundo objetivo/alienado como algo dado, sosteniendo que la objetivación del hombre en la naturaleza exterior no puede ser entendida como alienación, porque en los objetos producidos por el hombre encontramos rastros de su ser genérico. La alienación, en tal caso, ha de ser solo una forma, aunque históricamente necesaria, de la objetivación. De modo más específico, según la perspectiva marxista, al producir un mundo material externo a sí, el hombre real realiza su esencia objetivando sus facultades esenciales. Esta concretización de las capacidades humanas es la prueba de la facultad creadora del hombre. Por eso, lo que debe superarse no es la objetivación en sí, sino tan solo una de sus formas históricas: la alienación.

---

<sup>5</sup> Entendida, desde la filosofía hegeliana, como la esencia auténtica del hombre. La conciencia solo a sí misma se tiene por objeto.

Dentro de las condiciones capitalistas, según Marx, la alienación se expresa en múltiples aspectos. De hecho, todas las relaciones que mantiene el hombre alienado son forzosamente relaciones enajenadas, y cada esfera de alienación se comporta de manera alienada frente a las demás; pero, para dar cuenta del proceso de objetivación, que se produce a través de las facultades creadoras del hombre, y su manifestación en términos de alienación, debido a las condiciones históricas en las que el hombre se desarrolla, nos referiremos generalmente a las particularidades del trabajo alienado.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx especifica dos perspectivas con respecto a la alienación de la actividad humana práctica, una contempla la relación del trabajador con el producto de su trabajo, y la otra da cuenta de la relación del trabajo con el acto de producción dentro del trabajo. La primera relación nos muestra cómo la actividad humana crea un mundo objetivo, cargado de *su ser genérico*, pero a su vez, esta objetivación, condicionada por su contexto histórico material, se le presenta al hombre como ajena y hostil. Es decir, la enajenación, en este sentido, opera arrancando al hombre su objeto creado, desvincula el objeto creado de la propia naturaleza humana, del *ser genérico*, de esta manera, tanto hombre como objeto producido, dentro de las circunstancias ya descritas, se entienden como elementos disociados, casi contradictorios.

[E]n la medida en que el trabajo alienado despoja al hombre del objeto de su producción, lo despoja de su *vida genérica*, su verdadera objetividad genérica, y transforma su preeminencia por sobre el animal en la desventaja de que le es arrebatada su vida inorgánica, la naturaleza (MARX, 2006, p. 114).

A su vez, la otra perspectiva, la referida a la actividad productora, considera alienante la desrealización del hombre dentro del trabajo. Al entender al trabajo como independiente y externo al trabajador, extraño a su esencia, el hombre se ve imposibilitado de desarrollar sus capacidades esenciales, de este modo, su vida espiritual queda prácticamente aniquilada por la supervivencia dentro del sistema y su físico maltratado y acomodado al pulso del trabajo. Así, concluye el autor de *El Capital*, el hombre siente que actúa libremente desarrollando sus funciones animales –comer, beber y procrear– y en la actividad humana por excelencia –el trabajo– solo se siente un animal, a modo de quiasmo: “Lo animal se convierte en lo humano, y lo humano en lo animal”.

### **Esencia genérica alienada y esencia genérica expresada: dinero y trabajo artístico**

En el sistema capitalista, donde el dinero triunfa, toda relación humana ha sido ya reducida a relación de mercado. La desvinculación entre necesidad del productor y producción llega al máximo y el valor de uso queda totalmente eclipsado por el valor de cambio. En este contexto, el dinero aparece como la perfecta inversión de las relaciones esenciales verdaderamente ontológicas del hombre con el mundo natural y social y con

sus propias capacidades subjetivas. El dinero es la esencia genérica alienada, enajenada y exteriorizada de la humanidad, es el símbolo consumado de un mundo en el que los hombres se ven despojados de la capacidad de actuar libremente.

Marx, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, analiza las relaciones del dinero a partir de las descripciones de la esencia del mismo realizadas por Goethe y Shakespeare. En *Fausto*, el poeta alemán describe una sola propiedad acerca del dinero: lo que el dinero puede comprar, ese soy yo. Por su parte, el dramaturgo inglés, en *Timón de Atenas*, señala dos propiedades, la primera, considera al dinero como el único dios visible, y le otorga la capacidad de transformar todas las capacidades humanas y naturales en su contrario; y la segunda, el dinero es la “puta universal”, es la confusión y mezcla universal de todas las cosas. A partir de esta influencia literaria (que por otro lado no sería casual, no solo por la propia formación del filósofo, sino, básicamente, por su concepción del arte dentro del proceso histórico, ya que al producirse bajo otras condiciones subjetivas, el arte representaría un momento en el que la especie puede establecer verdaderas relaciones entre el ser genérico y el ámbito natural, expresando, de esta manera, la esencia genérica del hombre, y arrojando, también, una mirada total, *realista* hacia su propia “realidad”), Marx, con su característica agudeza, analiza y demuestra que el dinero puede transformar las efectivas capacidades esenciales humanas y naturales en representaciones meramente abstractas, en imperfecciones, como por otro lado, las imperfecciones (capacidades esenciales efectivamente impotentes) pueden ser transformadas, gracias al dinero, en capacidades esenciales y facultades efectivas. De este modo, el dinero permuta, entre otras cosas, la esencia genérica del hombre por el extrañamiento con respecto al objeto producido y por la desrealización espiritual, es decir, por la esclavitud.

Por otro lado, y continuando lo que comenzamos a señalar en el párrafo anterior, como antípoda de la actividad humana alienada se erige la producción artística. En ella, Marx concibe el paradigma de la actividad laboral auténtica, y las capacidades esenciales atrofiadas por el trabajo alienado cobran fuerza y expresión. Pero al mismo tiempo que el artista produce objetos que expresan su propia esencia genérica, el hombre también desarrolla sus propias capacidades subjetivas. Este pasaje del propio Marx expresa con suma claridad lo que implica el desarrollo de la esencia genérica:

[S]olo mediante la riqueza objetivamente desplegada de la esencia humana, en parte comienzan a formarse y en parte comienzan a producirse la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva, el oído musical, la vista para la belleza de la forma; en fin: sentidos capaces de los placeres humanos, sentidos que se confirman como fuerzas esenciales humanas (en LUKÁCS 1989, p. 208).

De acuerdo con la concepción filosófica marxista, el hombre, en el trabajo artístico, encuentra un modo de realizar sus capacidades esenciales, de esta manera, sobrepasa su individualidad y logra conectarse con la esencia genérica. Estas nociones y razonamientos

se desprenden, necesariamente, de la marxiana concepción de hombre, del potencial histórico que Marx le otorga a la esencia humana como transformadora de sí y de la naturaleza. En este sentido, el potencial histórico de la esencia genérica es vital para la filosofía marxista, ya que constituye el fundamento ontológico de la actividad práctica del hombre, en la cual las capacidades esenciales pueden realizarse, no solo en la producción de bellos objetos, sino, de modo más universal, en una efectiva intervención transformadora de la propia naturaleza del hombre.

## Referencias

Blumenberg, Werner. *Marx*. Trad. de Rosa Pilar Blanco. Barcelona: Salvat, 1985.

Korsch, Karl. *Karl Marx*. Trad. de Manuel Sacristán. Barcelona: Ariel, 1975.

Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Lukács, György. Sobre la evolución filosófica del joven Marx (1840–1844). In: \_\_\_\_\_. *Lenin – Marx*. Introd. de Miguel Vedda, trad. de Karen Saban y Miguel Vedda. Buenos Aires: Gorla, 2005, p. 115–195.

\_\_\_\_\_. Introducción a los escritos estéticos de Marx y Engels. En: *Sociología de la literatura*. Trad. de Michael Faber–Kaiser. Barcelona: Península, 1989.

Marx, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. Trad. de Francisco Rubio Llorente. Barcelona: Altaya, 1993.

\_\_\_\_\_. *18 de Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires: Agebe, 2003.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos económico–filosóficos de 1844*. Introd. de Miguel Vedda, trad. de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2006.

\_\_\_\_\_. / Engels, Friedrich. *Escritos sobre arte y literatura*. Introd. de Miguel Vedda, trad. de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2003.

Praver, S. S. *Karl Marx and world literature*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

Silberstein, Enrique. *Marx. Su pensamiento económico*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1968.

Vedda, Miguel. Introducción. In: MARX, Karl / ENGELS, Friedrich. *Escritos sobre arte y literatura*. Introd. de Miguel Vedda, trad. de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2003, p. 7-41.

\_\_\_\_\_. Introducción. In: MARX, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Introd. de Miguel Vedda; trad. de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2006, p. VII-XLIII.

When, Francis. *Karl Marx*. Trad. de Rafael Fontes. Madrid: Editorial Debate, 2000.