



29.
Universidad Nacional Autónoma de México

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**TESIS DONADA POR
D. G. B. UNAM**

**EL CONCEPTO DEL HOMBRE
EN EL JOVEN MARX**

TESINA PROFESIONAL

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P r e s e n t a :

RICARDO VAZQUEZ CHAGOYAN



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

I N T R O D U C C I O N

Debe ser frecuente en filosofía que, queriendo investigar - problema determinado cualquiera, terminemos por convencernos, ido a nuestra "deformación profesional", de la necesidad de re irnos a una investigación ontológica para tener un "suelo fir- donde no se tambalee aquella que nos habíamos propuesto origi mente. En el caso del trabajo que aquí presentamos algo así - edió: inicialmente la intención era hacer una investigación -- re conciencia de clase; este problema nos condujo a otro: el - eto de la historia. Este, a su vez, nos llevó a plantearnos - problema de la libertad, y puesto que la idea desde el princi- buscaba una perspectiva marxista, entonces debíamos remitir-- al concepto de libertad en Marx. De aquí cayó por su propio o la necesidad de clarificarnos el concepto marxista del hom-- . Podíamos haber seguido saltando de un problema a otro hasta infinito, pero entonces nuestro examen profesional se hubiera puesto también hasta el infinito. Así pues, decidimos detener aquí, no obstante lo arbitrario que pueda parecer, porque, a de cuentas, el problema que siempre nos ha interesado es el - hombre.

Una vez tomada la decisión uno puede preguntarse cómo abordar el problema del hombre en Marx, sobre todo cuando hay autores

que plantean que existe una ruptura entre las obras de juventud - y las obras de madurez de Marx. Y puesto que determinar si hay - ruptura o continuidad entre unas y otras requeriría una investiga- ción aparte, lo cual desviaría nuestra atención del problema que nos interesa, optamos por no discutir ese asunto y reducirnos a las obras de juventud de Marx, ya que, después de todo, es ahí -- donde encontramos más amplia y explícitamente expuesto su concep- to del hombre.

Ahora bien, de las obras de juventud de Marx, las más impor- tantes y representativas son: los Manuscritos económico-filosófi- cos de 1844 y La ideología alemana (esta última escrita conjunta- mente con Engels). Dada la riqueza conceptual de estas dos obras, y también, y principalmente, dado que: la primera está constitui- da por apuntes de Marx no destinados a la publicación sino a acla- rarse a sí mismo sus propias ideas; y la segunda, aunque sí desti- nada a la publicación, también es una obra cuyo objetivo fundamen- tal, según el mismo Marx, era clarificar sus concepciones; dado - esto, decíamos, estas obras resultan las más idóneas para la in- vestigación que nos propusimos y además: suficientes. Así pues, la bibliografía directa del trabajo que aquí presentamos la cons- tituyen casi exclusivamente las dos obras mencionadas, aunque hay eventuales referencias a otras obras de los fundadores del socia- lismo científico. Por otra parte, la bibliografía complementaria es igualmente reducida puesto que nos interesaba, más que una in- terpretación de las obras de Marx, acudir a las fuentes directas para evitar influencias que pudieran perjudicar nuestra investiga- ción.

Este trabajo consta de cinco capítulos: el primero de ellos

ata de situar al pensamiento marxista dentro de su contexto filosófico, haciendo hincapié en el papel de Feuerbach como antecedente de Marx y como transición entre Hegel y éste; el segundo capítulo se ocupa propiamente de la idea del hombre en Marx, tocando principalmente los puntos referentes a la materialidad del hombre, su ser genérico y su ser histórico social; en el tercer capítulo exponemos el problema de la enajenación, abordándolo inicialmente en términos generales para, a continuación, ir concretándolo, primero en la enajenación del trabajo, y después, esta misma específicamente dentro del capitalismo; el cuarto capítulo está dedicado a exponer el concepto de libertad que pudimos extraer de las obras trabajadas, apuntando al final la posible continuidad entre estas obras y El capital; y por último, un capítulo inclusivo, brevísimo por cuanto que el trabajo que aquí presentamos no pretende decir ni demostrar nada nuevo sino que es meramente expositivo.

El objetivo principal de esta investigación fue el clarificar algunos conceptos que, a nuestro parecer, son los cimientos de toda la filosofía marxista: hombre, enajenación y libertad. Hecho esto tendremos una base para proponernos en el futuro una investigación sobre el sujeto de la historia, y posteriormente sobre la conciencia de clase. Así pues, este trabajo es sólo un punto de partida.

C O N T E X T O F I L O S O F I C O

Feuerbach dice en el prólogo de La filosofía del porvenir:

"La filosofía del futuro tiene como misión conducir la filosofía desde el reino de las 'almas muertas' al reino de las almas encarnadas, de las almas vivas; hacerle descender desde la beatitud de un pensamiento divino y exento de necesidades, hasta la miseria humana. Sucede, no obstante, que pensar, hablar y actuar de forma puramente humana no pertenece más que a las generaciones futuras. Hoy, aún no se trata de explicar al hombre, sino sacarle el barrizal en que se ha metido"(1).

¿A qué se refiere Feuerbach en este párrafo? La filosofía dominante en Alemania en aquella época era la de Hegel y sus seguidores, e independientemente de los grandes aportes de dicha filosofía, ésta había quedado "encerrada" en la abstracción pura. Para ella lo real era la razón, el pensamiento; lo real era el concepto del mundo y no el mundo; el concepto del hombre y no el hombre. Para Hegel el mundo objetivo, la naturaleza, es la forma engañada de la conciencia, es decir, puesto que la conciencia es lo verdadero, el mundo objetivo es algo no-verdadero, externo a la conciencia, y que se le opone a ésta como algo ajeno en tanto no llegue a identificarse plenamente con la conciencia. Los objetos del mundo sensible sólo devendrán reales hasta adecuarse a su idea, a su esencia, que es lo único real. Así, el hombre objetivo,

nsible, no es real, lo real es la esencia del hombre, la idea -
l hombre. Más aún, la naturaleza objetiva es sólo la manera en
a la conciencia es externa a sí misma, la forma en que la con--
encia se sabe a sí misma fuera de sí, en suma, la naturaleza ob-
tiva es la forma en que la conciencia se relaciona consigo mis-
como objeto (2).

Ante esta filosofía que se olvida del hombre de "carne y -
eso" es que Feuerbach se rebela, en esa filosofía que se consi-
ra a sí misma la superación definitiva de la religión Feuerbach
sólo la reafirmación de la religión: la razón que se yergue co
Dios. Feuerbach reconocía la necesidad de hacer una filosofía
l hombre real, una antropología (3), de ahí que quisiera "hacer
descender desde la beatitud de un pensamiento divino y exento
necesidades, hasta la miseria humana".

Feuerbach rechaza la filosofía hegeliana, él dice: "Unica-
nte es verdad y divino lo que no tiene necesidad de prueba, lo
e es inmediatamente cierto por sí, que habla por sí y convence
mediatamente, lo que arranca inmediatamente la afirmación de su
istencia, lo que es claro como el día. Ahora bien, tan sólo lo
nsible es claro como el día. Tan sólo allí donde lo sensible -
mienza, terminan todas las dudas y todas las disputas. El se--
eto del saber inmediato es la calidad sensible"(4). Por tanto
dice más adelante-- "¿por qué no comenzar en seguida por lo con-
eto?"(5). Y, consecuente con esto, en otra parte sostiene que:
o real en su realidad, lo real en tanto que real, es el objeto
bject) real de los sentidos: lo sensible. Verdad, realidad, --
alidad sensible son una sola y misma cosa. Tan sólo un ser sen-
ible es un ser verdadero y real. Tan sólo los sentidos, y no el

pensamiento por sí mismo, pueden dar un objeto comprendido en su verdadero sentido. El objeto (Object) dado con el pensamiento, o idéntico al pensamiento, no es más que un pensamiento" (6).

Afirmaciones como estas nos muestran los principios de lo que, según Feuerbach, debía ser la nueva filosofía; él pretendía hacer una crítica radical a Hegel, cosa que no logró integralmente pero para la cual dejó sentadas bases importantes que servirían a Marx, más adelante, como punto de referencia para su propia crítica a Hegel.

Es innegable la influencia de Feuerbach en Marx, éste, en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, reconoce en aquél al "... único que tiene una actitud seria, crítica respecto a la dialéctica hegeliana y el único que ha hecho descubrimientos genuinos en este aspecto. De hecho es el verdadero vencedor de la vieja filosofía" (7). Sin embargo, más tarde Marx hizo la correspondiente crítica a Feuerbach, crítica cuyos elementos fundamentales quedaron sentados sobre lo que conocemos como las Tesis sobre Feuerbach, y en una forma más sistemática y desarrollada en La ideología alemana, obra escrita conjuntamente por Marx y Engels.

Con respecto a la filosofía del hombre de Feuerbach, la crítica de Marx se puede resumir en las siguientes palabras de La ideología alemana:

"Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas 'puros' la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un 'objeto sensible'; pero, aun aparte de que sólo lo ve como 'objeto sensible' y no como 'actividad sensible', manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su -
trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que

El hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, --
sta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino
e se detiene en el concepto abstracto 'el hombre', y sólo consi
e reconocer en la sensación el 'hombre real, individual, corpo
o'; es decir, no conoce más 'relaciones humanas' 'entre el hom
e y el hombre' que las del amor y la amistad, y además, ideal
idas. No nos ofrece crítica alguna de las condiciones de vida -
tuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible
mo la actividad sensible y viva total de los individuos que lo -
orman, razón por la cual se ve obligado, al ver, por ejemplo, en
z de hombres sanos, un tropel de seres hambrientos, escrofulo--
os, agotados por la fatiga y tuberculosos, a recurrir a una 'con
apción más alta' y a la ideal 'compensación dentro del género';
s decir, a reincidir en el idealismo precisamente allí donde el
aterialista comunista ve la necesidad y, al mismo tiempo, la con
ición de una transformación radical tanto de la industria como -
e la organización social".

"En la medida en que Feuerbach es materialista, no aparece
n él la historia, y en la medida que toma la historia en conside
ación, no es materialista. Materialismo e historia aparecen com
letamente divorciados en él, cosa que por lo demás, se explica -
or lo que dejamos expuesto" (8).

En este fragmento podemos observar, por un lado, los linea
ientos generales de la crítica a la filosofía del hombre de Feuer
ach hecha por Marx, es decir, la recaída del primero en el idea
ismo por concebir al hombre estática y ahistóricamente, y; por -
tro lado, aquí también se pueden vislumbrar los lineamientos ge
erales de la antropología filosófica de Marx, o sea, una concep

in del hombre como ente objetivo (material) y al mismo tiempo -
to ente activo (histórico). De ahí que Marx haya denominado a
filosofía: Materialismo histórico. Esto nos da pie para en--
ar de lleno en el pensamiento de Marx.

II

MATERIALIDAD DEL HOMBRE

Marx es un pensador materialista, lo cual quiere decir, en términos muy simples, que considera que la existencia del mundo material es previa a la de la conciencia. La conciencia, para él, existe independientemente de la materia, implica necesariamente ser consciente, es decir, alguien que es consciente; y al mismo tiempo implica que ese ser consciente es consciente de algo --este algo es el objeto de la conciencia--, y tanto el ser consciente como el objeto de la conciencia son materiales y anteriores a la conciencia misma.

Recordemos que Marx está polemizando con la filosofía hegeliana que sostiene precisamente lo contrario: la conciencia es lo que existe realmente y el mundo objetivo es sólo la forma de ser exteriorizada del ser de la conciencia. De ahí la necesidad de señalar, y no dejarlo por supuesto, el carácter materialista de la filosofía que nos ocupa.

A nuestro autor le interesaba el hombre real, lo que le sufría el hombre real, en suma, le interesaba la vida y relaciones de los hombres terrenales. Él era testigo de las terribles condiciones en que vivían los obreros de su época: jornadas de trabajo de catorce o más horas al día independientemente de sexo y edad; explotación de trabajadores en las fábricas por la introducción de maquinaria; insalubridad en los centros de trabajo; niveles de

alimentación y vivienda estrictamente de subsistencia; en fin, -- condiciones de existencia infrahumanas para la clase obrera en ge-- neral. Este era el hombre que le interesaba a Marx y no el hom-- bre ideal que flotaba en las cabezas de los filósofos.

El hombre objetivo no es sólo un ser pensante y nada más, -- sino que es un ser que tiene necesidades y que para satisfacerlas realiza continuos intercambios con la naturaleza; es un ser que -- antes que pensar tiene que vivir, esto es, mantener su cuerpo con vida, y ello requiere la in-corporación de naturaleza objetiva, -- lo cual implica la existencia de un objeto fuera de la objetivi-- dad misma del hombre. Marx dice: "Un ser que no tiene su natura-- leza fuera de sí no es un ser natural, no participa del ser de la naturaleza. Un ser que no tiene ningún objeto fuera de sí no es un ser objetivo. Un ser que no es, a su vez, objeto para un ter-- cer ser no tiene ningún ser como objeto suyo, es decir, no se com-- porta objetivamente, su ser no es objetivo. Un ser no objetivo -- es un no ser, un absurdo" (9).

Tradicionalmente la filosofía había definido al hombre a -- partir de alguna cualidad diferencial con respecto a los anima-- les, cosa absolutamente legítima desde un punto de vista lógico. Pero frecuentemente se llegó a tomar la definición lógica por una definición ontológica, es decir, la cualidad diferencial en cada caso llegaba a hacer las veces de esencia, y peor aún, en algunas ocasiones tal esencia adquirió categoría de sustancia, esto es, se le atribuyó existencia objetiva e independiente del hombre. -- En el caso de la filosofía de Hegel fue la "razón" la cualidad -- que se sustantivó. Así, una capacidad humana tomaba existencia -- propia y se erigía frente al hombre como un dios.

Ahora bien, esta sustantivación de la razón postulada por Hegel llevó a éste a una doble implicación: primero, al tener -- prioridad ontológica la razón sobre lo objetivo es obvio que los conceptos --elementos constitutivos de la razón-- tienen prioridad ontológica sobre sus objetos, lo que quiere decir que el concepto de "hombre" es anterior al hombre objetivo y éste sólo será real en tanto desarrolle todas las potencialidades que pueden ser concebidas idealmente en el concepto, y; segundo, que al tener primacía el pensamiento sobre el objeto, no se toman en consideración los impedimentos objetivos para la realización de todas las potencialidades humanas, se cree que basta con que tales impedimentos sean superados en el pensamiento (el sarcasmo de Marx ante esta concepción se hace patente en el prólogo de La ideología alemana cuando cuenta de aquel "hombre listo" que pensaba que se sustrairía de los efectos de la gravedad si lograba quitarse de la cabeza la idea de la gravedad considerándola falsa).

Así pues, cualquier filosofía que haga abstracción de las necesidades reales, objetivas, físicas, de los hombres cae en un idealismo que en nada ayuda a la verdadera realización de las potencialidades de los hombres. Marx tuvo esto siempre presente: "El hombre --decía-- es una necesidad natural; necesita, pues, una naturaleza fuera de sí, un objeto fuera de sí, para satisfacerse, para calmarse. El hambre es la necesidad objetiva que un cuerpo tiene de un objeto que está fuera de él y es indispensable para su integración y exteriorización esencial" (10). Antes de poder desarrollar las capacidades propiamente humanas un hombre tiene que estar "en condiciones de poder vivir".

No debemos pasar por alto otra implicación de la filosofía

geliana, y es que si el mundo objetivo era para ella la enajenación de la conciencia, entonces el hombre objetivo era la forma enajenada de la idea del hombre. Aquí también Marx revierte la concepción: no es la conciencia en sí la que se enajena en la objetividad, sino que es el hombre objetivo el que se enajena cuando el objeto, lo producido por él, se le vuelve extraño. En los Manuscritos ... se lee: "Cuando el hombre real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales, pone sus fuerzas esenciales reales y objetivas como objetos extraños mediante su enajenación, el acto de poner no es el acto de enajenación; es la subjetividad de fuerzas esenciales objetivas cuya enajenación, por ello, ha de ser también objetiva. El ser objetivo actúa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. Sólo crea, sólo pone objetos porque él (el ser objetivo) está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto de poner no cae, pues, de su 'actividad pura' en una creación del objeto, sino que el producto objetivo confirma simplemente su objetiva actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo" (11). -

En este párrafo podemos observar tres ideas fundamentales de la filosofía marxista en forma resumida, a saber: a) su insistencia en hablar del hombre objetivo, corpóreo, "en pie sobre la tierra firme"; b) que la enajenación debe entenderse como el extrañamiento de las fuerzas objetivas del propio hombre objetivo ante sí mismo, y; c) que Marx se cuida de no sustantivar lo que él considerara como la cualidad esencial del hombre: no es la actividad en sí la que crea o "pone" objetos, sino que es el hombre objetivo, concreto, el que crea o "pone" objetos con su actividad, que no -

puede ser más que actividad objetiva.

Con esto último hemos tocado un punto neurálgico dentro de cualquier filosofía del hombre. Nos referimos a la esencia humana (a la cualidad esencial del hombre). Podría alguien ya, precipitadamente, adelantar una crítica diciendo: ¿no el mero hecho de hablar de esencia del hombre empuja necesariamente a un idealismo? No --respondemos--, solamente si se cae en la tentación de sustantivar dicha esencia, es decir, de atribuirle existencia por sí, - independiente de los hombre concretos; o bien, si se pretende establecer como esencia una cualidad accidental.

Pero veamos cuál es la posición de Marx respecto a este problema. Trataremos de exponerla lo más claramente posible, aunque reconocemos que no deja de ser un tema espinoso.

Dijimos antes que en su afán de definir al hombre muchos filósofos tomaron una definición lógica por una ontológica. Ahora bien, si definimos lógicamente al hombre en términos de género y diferencia, pronto nos damos cuenta de que se pueden dar muchas - definiciones distintas: animal racional; animal político; animal religioso; animal artístico; etc. Cualquiera de estas definiciones es correcta desde el punto de vista lógico pero no desde el - punto de vista ontológico. ¿Por qué? Porque es necesario determinar si esas diferencias son propiamente la diferencia o son resultado de la diferencia. Esto es importante porque algo que es resultado de la diferencia puede ser una cualidad accidental y no esencial, y si la definición lógica puede admitir como diferencia una cualidad accidental en tanto que simplemente lo distinga del resto del género; no así la definición ontológica, que pretende - determinar no una diferencia entre otras sino la diferencia que -

funda a todas las demás diferencias.

El error de todas las filosofías del hombre anteriores a la de Marx fue precisamente que se atuvieron a una definición lógica y de allí derivaron tanto la esencia como todas las demás cualidades humanas. El problema es que la definición lógica tiende a ser estática porque es sumamente abstracta ya que hace a un lado todas las modalidades concretas en que se manifiesta --o deja de manifestarse-- la cualidad del caso, y se da por un hecho siempre actual algo que es potencia a desarrollar. Incluso en Hegel, quien introdujo en la filosofía moderna el factor dinámico (histórico) para explicar al hombre, vemos como subyace detrás de toda su concepción, en forma inconsciente, una definición lógica del hombre (con la conciencia como diferencia) que sustantiva la cualidad diferencial y llega al extremo de convertirse en fundamento ontológico universal.

Marx se dio cuenta de las dificultades con que tropezaban este tipo de concepciones. Por eso él buscó la esencia del hombre no a partir de la lógica sino a partir de la historia. Solamente tendremos una noción del hombre apegada a la realidad si nos dejamos de abstracciones y acudimos a mirar lo que el hombre es y ha sido en la lucha diaria por la existencia y, partiendo de aquí, en un segundo momento explicamos la conciencia que los hombres tienen de su vida. Marx explica esto así: "Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y

hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida" (12). Siendo consecuente con esto, la historia no puede reducirse a una mera historia de las ideas, sino que tiene que ser la historia del proceso de vida real de los hombres y la conciencia que los hombres han tenido de ese su proceso de vida en cada momento histórico determinado. Así, el punto de partida considerado por Marx para su investigación sobre el hombre lo encontramos en la afirmación siguiente: "... 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. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de esas necesidades ...".

"Lo segundo es que la satisfacción de esta primera necesidad, la acción de satisfacerla y la adquisición del instrumento necesario para ello conduce a nuevas necesidades, y esta creación de necesidades constituye el primer hecho histórico" (13).

Lo anterior quiere decir que el hombre es, antes que un ser consciente, un ser natural. Para ser consciente primero tiene -- que ser. En otras palabras: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real" (14). Esta última afirmación nos lleva directamente a la pregunta: ¿cuál es la generalidad de ese proceso de vida real de los hombres que los distingue del proceso de vida real de los animales? La respuesta es precisamente: la concien--

. Pero no la conciencia en sí sino la conciencia que tienen - hombres de ese "su proceso de vida real".

Pero eso no es todo, el "ser consciente" a que nos hemos re-
gido puede entenderse de diversas maneras. Una de ellas puede
el concebir al "ser consciente" como un "no más que darse ---
nta" en forma pasiva, contemplativa, pero esta concepción se--
un retorno a las posiciones premarxistas. Marx rechaza rotun-
mente esta versión contemplativa y estática. Lo que hay que en-
der aquí es que "ser consciente" implica necesariamente algo -
lo que se es consciente, es decir, un objeto de la conciencia,
lo característico del hombre es que además de que la naturaleza
objeto de su conciencia, el hombre es objeto para sí mismo, y
o quiere decir que el hombre es consciente de su actividad vi-
l, ésta es objeto para él.

Así pues, leemos en los Manuscritos de 1844: "El animal es
mediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de e-
a. Es ella. El hombre hace de su actividad misma objeto de su
luntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. -
es una determinación con la que el hombre se funda inmediata-
nte. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al
mbre de la actividad vital animal. Justamente, y sólo por ello,
él un ser genérico. O, dicho de otra forma, sólo es ser cons-
ente, es decir, sólo es su propia vida objeto para él, porque -
un ser genérico. Sólo por ello es su actividad libre" (15).

Ahora bien, hemos utilizado repetidas veces la expresión --
ctividad vital" del hombre pero quizá sea necesario aclarar lo
e Marx entiende por ello. Hemos mencionado ya que el hombre,
r su caracter de ser natural, está en continuo intercambio con -

naturaleza, puesto que para cubrir sus necesidades requiere de elementos naturales, sea directamente en forma de alimento, o indirectamente en forma de instrumentos de producción. Precisamente la actividad vital del hombre reside en esta producción de los elementos para cubrir sus necesidades, así como de los instrumentos de que se vale para ello. Esta producción no se puede entender como una mera reproducción en el sentido biológico del término. El hombre se reproduce, sí, pero también se produce, se hace sí mismo, es decir, se transforma, se modifica; y además produce a la naturaleza, la transforma. Este es una actividad propia al hombre, es su esencia, y sólo se confirma el hombre como tal en esa actividad productiva universal. Universal porque en este proceso de intercambio-transformación hombre-naturaleza aparece a la naturaleza como el "cuerpo inorgánico" (16) del hombre, necesario para su confirmación. El filósofo de Treveris lo explica así: la producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica, es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con el género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico. Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera;

El producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza" (17).

Aquí se ve claramente cómo para Marx la actividad vital del hombre está en la producción del mundo objetivo. Y es en esta actividad productiva donde radica la esencia del hombre porque sólo en ella se confirma como hombre. Esta confirmación de sí mismo abarca varios aspectos que conviene precisar:

a) En esta producción de la naturaleza el hombre se confirma al mantener su cuerpo con vida.

b) Se confirma también porque es en ella solamente donde el hombre puede actualizar sus potencias individuales.

c) Igualmente, es en este proceso productivo donde el hombre se confirma como ser genérico. Esto quiere decir que, en tanto que el hombre toma como objeto de su conciencia a sí mismo y a la especie, él conoce sus potencias individuales al conocer en los otros la actualización de las suyas.

d) Por último, el hombre se reconoce en los productos creados por él en su actividad vital. Es así que aparece la naturaleza como "su obra y su realidad" (18).

Hay que hacer énfasis todavía en un punto más, relativo a la esencia del hombre y es: que para que el hombre se confirme verdaderamente en su actividad vital ésta tiene que ser libre. Cuando Marx dice que "el hombre produce incluso libre de la necesi-

sidad física y sólo produce realmente liberado de ella" está señalando precisamente la diferencia con respecto a los animales. Por eso nuestro autor considera que el hombre que produce sólo bajo la presión de la necesidad física inmediata ha perdido su esencia o, mejor dicho, su esencia se le ha hecho ajena. Y es aquí donde tiene su fundamento el concepto marxista de enajenación. El trabajo, actividad vital del hombre, cuando le es impuesto al individuo desde afuera se convierte en trabajo enajenado. Más tarde volveremos sobre este punto.

Por ahora es necesario referirnos a algo que complementa lo dicho hasta aquí sobre la esencia del hombre y que no debemos pasar por alto, a saber: cómo entiende Marx el ser social del hombre. Que el hombre es un ser social está implícito ya, de alguna manera, en el concepto del hombre como ser genérico, pero es menester hacerlo explícito so pena de ser malinterpretado.

El que el hombre sea un ser social no debe ser entendido exclusivamente en el sentido de que viva con otros, que coopere con otros o que necesite de los otros. Debe entenderse también que el individuo es en cierto sentido los otros, porque el individuo se hace en su relación con los otros, porque al decir que el hombre se produce a sí mismo al producir el mundo no se está hablando solamente del hombre individual que al enfrentarse con el objeto se conoce y se hace. Las concepciones del hombre como ser social habían caído en el error de considerar a la sociedad como un conjunto de individuos hechos, terminados, que se relacionaban entre sí a partir de su individualidad tomada abstractamente como dade previamente a la sociedad. Marx invierte esta forma de entender el hombre social, con referencia a esto dice: "El hombre es -

un zóon politikón en el sentido más literal: no sólo es un animal social, sino también un animal que no puede singularizarse sino en la sociedad" (19). ¿Pero por qué el hombre no puede singularizarse sino en sociedad? Porque la singularización específicamente humana se da a partir de la conciencia. La conciencia es siempre conciencia de algo determinado que tiene un individuo determinado, y ese algo determinado son las relaciones con los otros hombres y con la naturaleza experimentadas para sí. En otras palabras: la conciencia de un individuo es siempre conciencia de su vida práctica, material, y esa vida práctica no es nunca individual; más aún, la vida social del hombre es condición sine qua non para el surgimiento de la conciencia. Esto es más evidente si pensamos en el lenguaje. Nadie pondría en duda el estrecho ligamen que hay entre conciencia y lenguaje --el cual es para Marx la conciencia práctica--, como tampoco se puede poner en duda que el lenguaje sea un producto social por excelencia. Y al hablar de producto social hay que tener cuidado para no interpretarlo como lo producido por la sociedad en abstracto, como algo que existiese independientemente de los individuos, sino como aquello que han ido creando los individuos sociales a lo largo de generaciones. El simple uso del lenguaje me convierte en ser social. Junto con el lenguaje se me da una manera de ser en el mundo, de relacionarme con el mundo, de valorar el mundo, moral, religiosa, políticamente, etc. Y si el lenguaje es la conciencia práctica que "existe también para los otros hombres" entonces la conciencia "es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos" (20).

Cada hombre nace en una sociedad determinada, con todos los

mentos que la constituyen previamente devenidos humanos, es de socializados: los instrumentos de producción, el lenguaje, arte, las instituciones, las costumbres, etc. El mundo con el que se encuentra cada individuo al nacer es un mundo producido por los hechos de hombres a través de generaciones, "cada una de las cuales encarama sobre los hombros de la anterior, sigue desarrollando la industria y su intercambio y modifica su organización social en arreglo a las nuevas necesidades" (21).

Este concepto del hombre como ser social marca una de las grandes diferencias respecto de las filosofías anteriores. Como no queremos decir que antes que Marx no se hubiera definido el hombre en términos de ser social. Lo que sucede es que se concebía el ser social del hombre como ya dado en forma acabada de una vez y para siempre, eran concepciones estáticas y abstractas. Marx lo que hace es introducir en el ser social el factor dinámico, entender al hombre y a la sociedad como procesos, como algo que se está haciendo continuamente y que, por lo tanto, no es el mismo en cada período histórico determinado.

Habíamos mencionado, al referirnos al hombre como ser genético, que el hombre conoce y desarrolla sus potencias a partir de sus relaciones con los otros. He aquí otro elemento que reafirma que el ser humano no es humano (o más precisamente: no deviene humano) si no es en su relación con los otros. Sí, como ya vimos, la esencia humana está en su actividad vital consciente, libre, esto es, en el libre desarrollo de sus potencias; y sí, como dice Marx: "Solamente dentro de la comunidad con otros tiene todo individuo los elementos necesarios para desarrollar sus dotes en todos sus sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tan

to, la libertad personal" (22). Si esto es así, decíamos, entonces un hombre que nace y crece fuera de la sociedad humana (criado por lobos, por ejemplo), no será un humano. Así mismo, a un hombre al que, aun dentro de la sociedad, se le impide desarrollar libremente sus dotes, se le está impidiendo su humanización, se le está despojando de su esencia humana. Con esto último hemos tocado la idea que sirvió a Marx como punto de partida para la elaboración de su concepto de enajenación.

Pero antes de entrar directamente al tema de la enajenación conviene puntualizar un poco más sobre este proceso de humanización, con lo que entenderemos más cabalmente aquél. Nos referimos concretamente a la humanización de los sentidos de que habla Marx, él dice: "Ni los objetos humanos son, pues, los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido humano, tal como inmediatamente es, tal como es objetivamente, es sensibilidad humana, objetividad humana" (23). Y en otra parte afirma: "La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria tanto para hacer humano el sentido del hombre como para crear el sentido humano correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana y natural" (24). ¿Qué quiere decir esto? Que un objeto humano difiere de un objeto natural porque en aquél se ha materializado la esencia del hombre y en el segundo no, en otras palabras: un objeto sólo es objeto humano en tanto que ha sido trabajado, en tanto que ciertas potencias humanas se han actualizado en él; en suma, un objeto es humano sólo después de que el objeto natural ha sido modificado (normalmente con base en un proyecto consciente) para adaptarlo a las necesidades de los hombres. Pero hay que aclarar que los hom

res no parten siempre de objetos naturales sino sólo en un primer momento, puesto que el hombre social se enfrenta con objetos a humanizados, y sobre ellos también ejerce la objetivación de sus cualidades personales, de tal manera que un hombre de una sociedad desarrollada se encuentra frente a una multiplicidad de objetos cuya humanización no ha sido reciente sino que han recibido una serie sucesiva de objetivaciones o --valga la expresión-- humanizaciones a través de la historia.

LA ENAJENACION

Pero entremos, ahora sí, al problema de la enajenación. El concepto marxista de "enajenación" tiene su antecedente en la filosofía de Hegel. Dijimos antes que para Hegel lo verdadero no es lo objetivo sino lo racional y, por tanto, lo primero es sólo la forma enajenada de lo segundo. Es decir, que en la filosofía hegeliana el mundo objetivo, al no adecuarse a la razón, se hace ajeno a esta porque: "... el saber sabe que al relacionarse con un objeto simplemente está fuera de sí, que se enajena, que él mismo sólo aparece ante sí como objeto, o que aquello que se le aparece como objeto sólo es él mismo" (25). Es por eso que en Hegel objetivación es sinónimo de enajenación: lo objetivo es la forma en que la autoconciencia está fuera de sí y, además, de una manera defectuosa (26). De esto se deriva que la enajenación del hombre la encontramos en la objetivación de sus potencias, porque en los objetos humanos es que el hombre está fuera de sí. Las fuerzas esenciales del hombre al objetivarse se hacen ajenas a él porque la verdadera esencia del hombre es espiritual. En suma, para Hegel: "La objetividad como tal es una relación enajenada del hombre, una relación que no corresponde a la esencia humana, a la autoconciencia" (27).

Ahora bien, según esta concepción, para que el hombre pueda apropiarse de su esencia es necesario eliminar la enajenación, pero ello requiere, a su vez, la superación de la objetividad. -

sin embargo, Hegel cree que para superar el objeto basta con superarlo en el pensamiento puesto que "... como el pensamiento imagina ser inmediatamente lo otro que sí mismo, realidad sensible, y como, en consecuencia, también su acción vale para él como acción real sensible, este superar pensante, que deja intacto su objeto en la realidad, cree haberlo sobrepasado realmente" (28). Así Hegel deja a lo objetivo allí, existiendo, sin modificación alguna, porque lo que importa para él es que haya sido superado en el pensamiento, y por tanto, la enajenación es suprimida también sólo en el pensamiento, lo que significa para Marx, que no se suprime en realidad. Esto se puede observar en las siguientes palabras de Marx: "La esencia humana, el hombre, equivale para Hegel a su autoconciencia. Todo extrañamiento de la esencia humana no es nada más que extrañamiento de la autoconciencia. El extrañamiento de la conciencia no es considerado como expresión (expresión que se refleja en el saber y en el pensar) del extrañamiento real de la humana esencia" (29). Para Marx la enajenación de la esencia del hombre no es un problema exclusivo del nivel teórico, del pensamiento, sino que es un problema práctico. Si existe extrañamiento de la autoconciencia esto se debe a que existe extrañamiento en la vida real de los hombres, es por eso que la superación de lo objetivo debe hacerse desde lo objetivo mismo, no basta quitarse de la cabeza la idea del objeto, es necesario modificar, transformar, eliminar, el objeto real: "Si yo sé que la religión es la autoconciencia enajenada del hombre, sé confirmada en ella no mi autoconciencia, sino mi autoconciencia enajenada. Sé, por consiguiente, que mi yo mismo, la autoconciencia correspondiente a mi esencia, no se confirma en la Religión, sino más bien en la Religión super-

ada, aniquilada" (30).

A) Enajenación del trabajo.

Dado que Marx concebía todo contenido de la conciencia como captación mental de elementos de la vida material de los hombres, entonces la conciencia de la enajenación de la esencia del hombre debía ser sólo repercusión de una relación material enajenada. Por eso el fundador del materialismo histórico se abocó a la tarea de buscar el origen de la enajenación en las relaciones materiales de los hombres. ¿De qué manera emprendió su búsqueda? Trataremos de reconstruir la secuencia lógica de su investigación en lo que sigue:

En primer lugar había que establecer cuál es la esencia del hombre. La idea de considerar el trabajo como la esencia del hombre procede de Hegel, sólo que éste no reconocía como tal sino el abstracto espiritual, de ahí que su filosofía se atascara en la especulación. Marx, por su parte, supo conjugar dialécticamente la relación práctico-teórica. El hombre no produce con su trabajo únicamente ideas, sino que produce primero objetos, por eso la enajenación no es nada más el extrañamiento de las ideas, es también, y previamente, extrañamiento de los objetos. Así pues, si para Marx la esencia del hombre está en el trabajo libre, la enajenación de la esencia humana está en la enajenación del trabajo libre precisamente, y para que el hombre se reconcilie con su esencia no es suficiente pensar en la superación de tal situación sino que se requiere eliminar las condiciones materiales que la provocan. Aho

Para bien, para eliminar tales condiciones hay que conocerlas, por eso el primer cometido del coautor de La ideología alemana fue la investigación de las causas de la enajenación del trabajo. El problema inicial era en dónde buscarlas. No tardó mucho en darse cuenta de que la clave estaba en la Economía Política, él mismo refiere esto en el Prólogo de la contribución a la crítica de la Economía Política: "Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas del Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo --- XVIII, bajo el nombre de 'sociedad civil', y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política" (31).

El punto de partida de Marx estuvo en el examen de las modalidades del trabajo real de los hombres reales y no del concepto abstracto de trabajo, puesto que es en el trabajo real en el que el hombre puede confirmar su esencia. Y en sus observaciones se dio cuenta de que en la sociedad capitalista el trabajo libre es, en todo caso, la excepción y no la regla. Y si el hombre no es libre en su trabajo, entonces no está confirmando su esencia en él y, por tanto, su esencia se convierte en algo ajeno al propio hombre.

Al emprender sus estudios económicos Marx encontró que: --- "... la Economía Política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales" (32). Esto implica que exista una gran cantidad de gente que vive prácticamente en la esclavitud en tanto que no la

dada la posibilidad de elegir libremente su actividad, sino que es impuesta por un aparato social del que él mismo es parte pero que, sin embargo, se le enfrenta como un poder extraño que lo domina. De aquí que le sea arrebatada al hombre su esencia. Pero esta enajenación de la vida material de los hombres tiene varios aspectos que expondremos adelante, no sin antes referirnos a las causas directas de la enajenación consideradas por Marx: la división del trabajo y la propiedad privada.

Leemos en los Manuscritos de 1844: "El examen de la división del trabajo y del intercambio es del mayor interés, porque en las expresiones manifiestamente enajenadas de la actividad y fuerza esencial humana en cuanto actividad y fuerza esencial ajudadas al género" (33). En esta obra (constituida por apuntes personales que el autor al parecer no tuvo nunca intención de publicar) Marx realizó un primer acercamiento al examen de tan importantes conceptos. Pero las primeras conclusiones en este sentido, expuestas sistemáticamente con destino a su publicación -- aunque a fin de cuentas no se publicara hasta tiempo después de la muerte de sus autores) fueron incluidas en La ideología alemana -- obra escrita mancomunadamente por Marx y Engels, en donde se lee lo siguiente: "La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo físico y el intelectual. (...) ... desde este instante, -- halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría 'pura' ... Pero aun cuando la teoría, esta teología, esta filosofía, esta moral, etc. se -- ven en contradicción con las relaciones existentes, esto sólo podrá explicarse porque las relaciones sociales existentes se ha-

lan, a su vez, en contradicción con la fuerza productiva exist^{en}
e "... " (34). La separación entre trabajo físico e intelectual -
mplica la separación de teoría y práctica, y esto deriva irreme-
liablemente en que la teoría (o más exactamente: la conciencia) -
se erige como si fuera una realidad aparte, independiente de la -
ráctica real, y el poseedor de la conciencia, el hombre, termina
or subordinarse a esa realidad teórica (cuyo ejemplo más caracte
ístico está en la religión) que se le opone como una fuerza ex--
traña. Pero esto representa apenas la enajenación en el nivel de
la conciencia, lo cual es sólo uno de los efectos de la división
del trabajo. Marx considera más grave la enajenación económica -
porque esta es la enajenación de la vida real. Unas líneas adelan
te, en la misma obra, se señala que: "... estos tres momentos, la
fuerza productora, el estado social y la conciencia, pueden y deb
en necesariamente entrar en contradicción entre sí, ya que, con -
la división del trabajo, se da la posibilidad, más aún, la reali-
dad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute
y el trabajo, la producción y el consumo, se asignen a diferentes
individuos, y la posibilidad de que no caigan en contradicción re
side solamente en que vuelve a abandonarse la división del traba-
jo", y más adelante dice: "Con la división del trabajo, que lleva
implícitas todas estas contradicciones y que descansa, a su vez, -
sobre la división natural del trabajo en el seno de la familia y -
en la división de la sociedad en diversas familias contrapuestas,
se da, al mismo tiempo, la distribución y, concretamente, la dis-
tribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativamente, del
trabajo y de sus productos; es decir, la propiedad, cuyo primer -
germen, cuya forma inicial se contiene ya en la familia, donde la

ujer y los hijos son los esclavos del marido. La esclavitud, tan
vía muy rudimentaria, ciertamente, latente en la familia, es la
primera forma de propiedad, que, por lo demás, ya aquí correspon-
de perfectamente a la definición de los modernos economistas, se-
gún la cual es el derecho a disponer de la fuerza de trabajo de o-
tros. Por lo demás, división del trabajo y propiedad privada son
términos idénticos: uno de ellos dice, referido a la esclavitud,
"el mismo que el otro, referido al producto de ésta" (35).

Podemos decir que las palabras anteriores representan las -
premisas para el análisis concreto de la enajenación económica en
el sistema capitalista, tales premisas se podrían sintetizar en -
lo siguiente: primero, que la división del trabajo encajona al in-
dividuo en un solo tipo de actividad durante toda su vida, activi-
dad que, además, no es elegida libremente por él sino que le es -
impuesta desde fuera, y; segundo, que al haber una separación en-
tre el productor y su producto (por pertenecer éste en propiedad
--privada-- al dueño de los medios de producción) éste último se
opone al primero como algo extraño. Estas dos consideraciones
conducen a descubrir que el hombre ha enajenado su esencia, pues-
to que el trabajo pasa de ser un fin en sí a ser un medio para la
subsistencia, porque al haber --debido a la división del trabajo--
una mutua dependencia entre los individuos, la actividad impuesta
por esa dependencia se vuelve condición para poder mantener su --
existencia física.

B) Enajenación del trabajo en el capitalismo.

El análisis concreto de las relaciones de producción en el capitalismo llevó a Marx a determinar con cierta claridad diferentes manifestaciones de enajenación económica, algunas de las cuales son peculiares de este modo de producción. La base de estas diferentes manifestaciones de enajenación está en que el trabajador no tiene ningún dominio sobre el proceso de producción, ni sobre el proceso de trabajo, y por ello se ve obligado a vender su fuerza de trabajo en el mercado como si fuera cualquier otra mercancía, esto hace que el propio trabajador tome la forma de mercancía. Y por otro lado, todo lo que produce el trabajador, el obrero, toda la riqueza por él producida se le opone en tanto que no es riqueza para él, sino para otro, para el capitalista; y mientras más produce el obrero, más crece el capital, y más dependiente se hace aquél de éste. Pero veamos los diferentes aspectos de la enajenación que de aquí se derivan:

a) En primer lugar, la enajenación se da en la relación -- del trabajador con el producto del trabajo, éste se le enfrenta -- al trabajador como algo extraño porque, a pesar de haber sido producido por él, no le pertenece. En esta relación hay una doble -- pérdida por parte del obrero: por un lado, la naturaleza va dejando de pertenecer a su trabajo en tanto que ya no toma directamente de aquél su objeto sino que la son dados los "medios de vida de su trabajo"; y por otro lado, al no pertenecerle al obrero el objeto de trabajo, deja de ser éste un medio de subsistencia física

fecto para aquél. De aquí Marx deriva que: "El trabajador se -
vierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramen-
porque recibe un objeto de trabajo, es decir, porque recibe --
trabajo; en segundo lugar porque recibe medios de subsistencia. -
decir, en primer término porque puede existir como trabajador,
segundo término porque puede existir como sujeto físico. El -
lmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto trabajador pue
mantenerse como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es
trabajador" (36). Por eso mientras más valor crea, más se de-
lúa el trabajador, ya que se hace más dependiente del capital,
e es trabajo del obrero acumulado por otro que se le opone hos-
lmente.

b) En segundo lugar, la enajenación se da igualmente en el
ta mismo de la producción, en la actividad productiva. Es pre-
samente porque la relación del obrero con su actividad es enaje-
da por lo que su resultado (el objeto de trabajo) se le hace a-
no también. El trabajo libre, la actividad libre, es objetiva-
ón de las potencias del trabajador y, por tanto, su afirmación;
ro en el capitalismo no existe para el obrero el trabajo libre,
al no ser voluntario su trabajo sino forzado el obrero no se --
aliza en él, no se confirma en su actividad, más bien, por el -
ntrario, se niega a sí mismo en su trabajo. Así el trabajo se
vierte de ser un fin en sí, en un medio. En palabras de Marx:
.. en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega;
se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre e--
rgía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina
su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera
el trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando

trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, f, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe la coacción física o de cualquier otro tipo se huye del trabajo como de la peste" (37). Con esto nos damos cuenta de que al no pertenecer al trabajador su actividad, pasa de ser fin en sí de su existencia a ser medio de subsistencia y se mantiene en este nivel, es decir, el nivel de la satisfacción estricta de las funciones fisiológicas primarias, únicas en donde el trabajador se siente libre, y al convertirse esto en fin único y último están al nivel de cualquier animal.

c) De los puntos anteriores Marx deduce un tercer aspecto de la enajenación del trabajo: si la esencia del hombre está en su actividad vital libre, en su trabajo libre, y el trabajador es enajenado en su trabajo, entonces está también enajenado de su esencia, o más bien, su esencia se hace ajena para él. En el trabajo enajenado se enajena el ser genérico del hombre, su esencia. En palabras de nuestro autor: "Como quiere que el trabajo enajenado (1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, (2) - o hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar hace extrañas entre sí la vida genérica y la vida individual, en segundo término convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extraña y abstracta" (38). Conviene detenernos un poco a desglosar es

el párrafo: la característica que define al hombre, que lo diferencia de los animales, es que es un ser genérico, lo que quiere decir, entre otras cosas, que cada individuo humano en su trabajo libre además de confirmarse y realizarse a sí mismo como individuo, confirma y realiza las potencias de la humanidad en su totalidad, en la realización de cada individuo se realiza la especie, como dice Erich Fromm: "Para Marx, como para Hegel y otros muchos pensadores de la Ilustración, cada individuo representaba a la especie, es decir, a la humanidad como un todo, la universalidad del hombre; el desarrollo del hombre conduce al desenvolvimiento de toda su humanidad" (39). En el trabajo enajenado no existe la realización individual, y al no existir ésta tampoco se realiza la especie. Pero además, cuando la actividad vital que caracteriza a la especie (el trabajo libre), que es el fin es sí de la existencia humana, se convierte en medio de subsistencia individual por imposición de un poder extraño, "la vida misma aparece como medio de vida" (40) y no sólo enajena el individuo su existencia sino que también la esencia de la especie se le convierte en algo ajeno, y al mismo tiempo la vida individual se vuelve extraña para la vida genérica.

d) "Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre" (41). Efectivamente, si hay un poder extraño que impone al trabajador una actividad desde fuera, cabe preguntarse de dónde o de quién procede esa fuerza. Igualmente surge otra pregunta vinculada a la anterior, esto es, si ni el producto del trabajo ni la actividad productiva misma pertenecen al trabajador, entonces:

¿a quién pertenecen? En los tiempos primitivos --dice Marx-- la respuesta hubiera sido: a los dioses. Pero ya desde Hegel la filosofía había descubierto que el culto a los seres sobrenatura--les era el culto a las propias facultades humanas, a las que el - hombre atribuye independencia y termina por someterse a ellas co- mo si verdaderamente vinieran de fuera. Por eso la respuesta que da Marx a las preguntas arriba mencionadas es: "El ser extraño al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servi- cio está aquél y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el hombre mismo" (42). Claro que al decir que el trabajo y el pro- ducto del trabajo pertenecen al hombre mismo, lo que se indica es que otros miembros de la especie humana son los que se apropian - de aquellos. Si el producto del trabajo no pertenece al obrero - es porque pertenece a otro hombre distinto del obrero. Así pues, surge un extrañamiento entre el obrero y el propietario del produc- to producido por aquél y, por tanto, un extrañamiento del hombre respecto del hombre.

e) En los cuatro puntos anteriores se habló de la enajena- ción únicamente vista desde el lado del obrero, pero no sólo éste la sufre. También el no obrero, o no trabajador, está en una re- lación enajenada. Desgraciadamente el primer manuscrito de Marx termina (o más bien se corta) justo cuando se disponía a conside- rar precisamente las relaciones enajenadas del no trabajador. Sin embargo, es posible deducir, a grandes rasgos, de los párrafos finales de dicho manuscrito el desarrollo de tal consideración. Las pre- isas quedaron sentadas al final del primer manuscrito en las siguientes palabras:

"Por de pronto hay que observar que todo lo que en el traba

jador aparece como actividad de la enajenación, aparece en el no trabajador como estado de la enajenación, del extrañamiento".

"En segundo término, que el comportamiento práctico, real, del trabajador en la producción y respecto del producto (en cuanto estado de ánimo) aparece en el no trabajador a él enfrentado " como comportamiento teórico".

"Tercero. El no trabajador hace contra el trabajador todo lo que éste hace contra sí mismo, pero no hace contra sí lo que hace contra el trabajador".

"Consideremos más detenidamente estas tres relaciones" (aquí termina el primer manuscrito) (43).

De hecho la clave del asunto está en el segundo de estos tres puntos señalados por Marx, es decir, que lo que en el trabajador aparece como comportamiento práctico, en el no trabajador aparece como comportamiento teórico. Veamos por qué:

1.- Si, como hemos visto, el hombre se confirma a sí mismo en su relación práctica de intercambio con la naturaleza, el no trabajador, al no tener esa relación práctica, sino más bien, una relación teórica, contemplativa, no se realiza en el proceso productivo. La relación práctica en dicho proceso, la actividad productiva misma es ajena al no trabajador. Así, también en éste la esencia humana se vuelve extraña.

2.- El no trabajador no puede reconocerse en el producto del trabajo porque no ha objetivado su humanidad en éste, no se realiza individualmente ni es agente de realización del género. El producto del trabajo creado por el trabajador es propiedad del no trabajador, pero para Marx la posesión de un objeto no es propiedad "verdaderamente humana" puesto que el "tener" no garantiza la

ropiación subjetiva, para sí, la apropiación a través de los sen
dos socializados, humanizados.

3.- El trabajador se convierte en algo extraño y hostil para
no trabajador puesto que éste no ve en aquél a un hombre sino
un obrero en abstracto, o sea una máquina o un animal de traba-
o. El hombre resulta extraño para el hombre.

f) Por último, no está demás hacer referencia al dinero co-
factor de enajenación, Marx afirma al respecto: "La inversión
confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conju-
ción de las imposibilidades; la fuerza divina del dinero radica
su esencia en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante
autoenajenante del hombre. Es el poder enajenado de la humani-
d" (44). El dinero, en cuanto que es un medio de cambio univer-
l, no sólo sirve para intercambiar mercancías, sino también pa-
transformar potencias y cualidades humanas en impotencias, y -
ceversa. Es decir, que aquél que tiene dinero puede no nadamás
ultar sus impotencias reales sino transformarlas en potencias -
rdaderas, puede, por ejemplo, no tener potencialidades artísti-
s y, sin embargo, el poder de su dinero lo hace aparecer como -
gran artista; y por el contrario, alguien que tiene verdadera
pecidad para el arte, si carece de dinero, su potencia real que
frustrada, impotente. El dinero puede transformar al feo en -
ello, al tullido en trapecista; al malo en bueno; al hombre sin -
nor en honorable; al ladrón en honrado; al estúpido en sabio.
o mismo sucede a la inversa, con la falta de dinero puede suce-
er que el bello aparezca feo; el trapecista tullido; el bueno ma-
; etc. "El dinero en cuanto medio y poder universales (exteriori-
es, no derivados del hombre en cuanto hombre ni de la sociedad -

humana en cuanto a sociedad) para hacer de la representación realidad y de la realidad una pura representación, transforma igualmente las reales fuerzas esenciales humanas y naturales en puras representaciones abstractas y por ello en imperfecciones, en dolorosas quimeras, así como, por otra parte, transforma las imperfecciones y quimeras reales, las fuerzas esenciales realmente impotentes, que sólo existen en la imaginación del individuo, en fuerzas esenciales reales y poder real. Según esta determinación, es el dinero la inversión universal de las individualidades, que transforma en su contrario, y a cuyas propiedades agraga propiedades contradictorias" (45). Así pues, el dinero transforma lo que es propio de un hombre en impropio y lo que es impropio en propio, y con esto nuevamente el hombre enajena su esencia al disiparse sus potencias en lugar de realizarse.

IV

EL CONCEPTO DE

LIBERTAD

Se ha afirmado muchas veces que el pensamiento de Marx es determinista, que para él los hombres están absolutamente determinados por la historia y por la economía, y que, por tanto, no tiene sentido hablar de libertad dentro de su filosofía. Sin embargo que no haya dedicado ni un capítulo en ninguna de sus obras a tratar el tema de la libertad no quiere decir que negara toda posibilidad de ésta. Lo que sí creemos es que Marx se hubiera opuesto a toda discusión sobre la libertad en abstracto o la libertad de la voluntad, lo cual sería del todo consecuente con su concepción general. En su segunda Tesis sobre Feuerbach Marx afirma: "El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. En la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es de la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. -- disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento -- aislado de la práctica-- es un problema puramente escolástico" (1). Si quien escribió esto se hubiese puesto a discutir teóricamente el tema de la libertad se habría situado en una contradicción. Pero ello no quiere decir que Marx no tuviera ninguna concepción de la libertad, lo que sucede es que no está explícita, -

es factible deducir tal concepto; y esto es lo que tratare-- de hacer aquí en forma sucinta.

En primer lugar, así como hubiese sido contradictorio en -- el escribir un tratado sobre la libertad, igualmente hubiese contradictorio negar toda posibilidad de libertad. ¿Qué sen podrfen tener los llamados a transformar el mundo y a hacer- evolución si no hubiese el menor resquicio para la libertad? El hombre estuviese absolutamente determinado no tendría senti alguno hablar de proyectos tanto a nivel social como a nivel - vidual. En segundo lugar, en toda la obra de Marx --inclusi- on El capital-- encontramos expresiones que aluden a la liber- y el término es citado en múltiples oportunidades, el proble estriba en deducir a qué tipo de libertad se refiere.

Para Marx la libertad es un problema práctico; se trata de libertad para hacer, para obrar, libertad para hacer concretamente o aquello. Tal libertad sólo es posible sobre un fondo de - sidad. Los hombres están condicionados biológica, psicológi- histórica, económicamente, etc., y este es el fondo de necesi sobre el cual se da la libertad.

Ahora bien, la clave que nos puede ayudar a comprender el - cepto marxista de libertad la encontramos en la siguiente afir ión: "Solamente dentro de la comunidad con otros tiene todo - ividuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en to- los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, -- tanto, la libertad personal" (47). Aquí se puede apreciar có para este pensador la libertad está en el desarrollo de las po cias del individuo (lo que redundaría en el desarrollo de las encias del género). De ahí su preocupación por los factores -

que impiden tal desarrollo (división del trabajo, propiedad privada, etc.). Para Marx el desarrollo individual sólo es posible -- dentro de la comunidad, pero dentro de la verdadera comunidad, es decir, en donde los individuos se asocian voluntariamente para producir sus medios de vida, en donde cada quien decide cuál será su actividad. La sociedad capitalista no permite ese libre desarrollo de las potencias del individuo, y menos al obrero; en ella los hombres han perdido el control de la producción, y por tanto, la libertad es, para la mayor parte de la población, nada más que -- una ilusión; en el capitalismo, como en otras sociedades anteriores, sólo algunos individuos de la clase dominante tienen condiciones para el desarrollo de sus potencialidades personales. Marx y Engels completan la idea anterior diciendo: "En los substitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el Estado, etc., la libertad personal sólo existía para los individuos desarrollados dentro de la clase dominante y sólo tratándose de individuos de esta clase. La aparente comunidad en que se han asociado hasta ahora los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo es, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también -- una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y -- por medio de la asociación" (48).

Como se puede apreciar, Marx se refiere a una libertad bastante concreta, es decir, la libertad para que los individuos desarrollen sus dotes en la comunidad; libertad que reclama para todos los individuos y no sólo para unos cuantos pertenecientes a --

clase dominante. Y es precisamente este el objetivo, la finalidad que le da sentido a toda la filosofía marxista. La emancipación del hombre sólo será posible en la comunidad, en donde los individuos se asocian voluntariamente y someten a su mando las fuerzas productivas y las relaciones de producción; en una comunidad así, los individuos no están atados a una actividad única e inmutable para toda su vida, sino que tendrán condiciones para desarrollar las actividades más variadas según su gusto y según sus capacidades. Que esta es la idea de Marx se puede apreciar en el siguiente pasaje de la ideología alemana: "...la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se exigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor, crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apa

centar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a -- criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, - pastor o crítico, según los casos" (49). Esto da una idea clara del tipo de sociedad que Marx propone. Para él lo importante de la nueva sociedad no está en la distribución igualitaria de los - ingresos o en la igualdad de salarios, esto no resolvería el problema de fondo. En todo caso, mucho más importante que eso es la reducción de la jornada de trabajo, ya que ello daría al trabajador la posibilidad de disponer de tiempo libre para el desarrollo de otras actividades acordes con su preferencia.

Pero para erigir tal sociedad no basta tener la idea de e-- lla, se requiere de la transformación revolucionaria de las condi- ciones materiales existentes, se requiere abolir la propiedad pri- vada y la división del trabajo. Y aquí cabe preguntarse cuál es el camino para lograrlo y quién habrá de encaminarse por él. Los fundadores del socialismo científico no se olvidan de dar respues- ta a ello. Comencemos por la segunda parte de la pregunta, este es, quién tomará la iniciativa para la transformación de la socie- dad; la respuesta es: el proletariado. ¿Por qué el proletariado? Al referirse Marx y Engels, en La ideología alemana, a las condi- ciones para acabar con la enajenación, con ese poder extraño (el "interés general") que se opone a los intereses particulares de - los individuos, afirman que con ello "sólo puede acabarse partien- do de dos premisas prácticas", una de ellas es que: "Para que se convierta en un poder 'insuperable', es decir, en un poder con- tra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una ma- sa de la humanidad como absolutamente 'desposeída' y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cul-

tura ..." (50). Esta masa "absolutamente desposeída" es precisamente el proletariado, esta clase es la única que está en posibilidad de transformar radicalmente el estado de cosas del momento. Según Marx, el propio desarrollo del capitalismo conduce a una -- agudización de la explotación del proletariado, lo cual hace cada vez menos par éste la existencia, hasta que termina por sublevarse. En el Manifiesto del Partido Comunista se lee: "Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado. El proletariado no tiene propiedad; sus relaciones con la mujer y con los hijos no tienen nada de común con las relaciones familiares burguesas; el trabajo industrial moderno (...) despoja al proletariado de todo carácter nacional. Las leyes, la moral, la religión son para él meros prejuicios burgueses, detrás de los cuales se ocultan otros tantos -- intereses de la burguesía (...). Los proletarios no tienen nada que salvaguardar; tienen que destruir todo lo que hasta ahora ha venido garantizando y asegurando la propiedad privada existente" (51).

Con respecto a la otra parte de la pregunta arriba formulada, esto es, cuál es el camino a seguir para la transformación de la sociedad, no se puede dar una respuesta detallada a priori, -- puesto que son imprevisibles las contingencias históricas que se pueden presentar. Pero sí hay una cosa segura: que el proletariado debe tomar el poder político. "... toda clase --dice Marx-- -- que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la forma de sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder

sentar su interés como el interés general, cosa a que en el pr momento se ve obligada" (52).

Así pues, para concluir, la libertad es concebida por Marx - como la libertad es sí o como un acto de autogeneración exento toda determinación, sino como: a) posibilidad del individuo pa elegir, sin coacciones, la actividad que más le plazca; b) po- lidad, también, para cambiar su actividad en el momento que - desee, es decir, no estar atado a una actividad particular de cual dependa su subsistencia física, sino poder desarrollar -- actividades más variadas de acuerdo con sus intereses; c) con- uencia de lo anterior es la libertad para que el individuo de- rolle sus potencialidades humanas. Por lo tanto una sociedad re será aquella que permita que se cumpla lo mencionado en los is puntos anteriores. Una sociedad libre será aquella en donde i individuos se asocien voluntariamente y el interés común, por to, no se oponga al interés particular; una sociedad libre se- en fin, la que permita el desarrollo pleno de las capacidades ividuales.

Marx pensaba que la humanidad estaba en camino hacia esa -- siedad, todo parecía indicar que, en efecto, la sociedad capita ta agudizaba precipitadamente sus contradicciones y, con eso, vaba la fosa para su propia tumba. Vefa quizá, el derrumbe del italismo mucho más cerca de lo que en realidad estaba, no ima- vaba el vigor que aún tenía el capitalismo. Independientemente esto, Marx fue siempre consecuente con sus principios y apoya- con gran entusiasmo los movimientos de los trabajadores, vefa estos a los redentores de la humanidad: "... la emancipación los trabajadores --dico-- contiene la emancipación universal

del hombre: y tiene este contenido, porque todo lo que hay de servidumbre en la humanidad está envuelto en la relación del obrero con la producción, y toda relación de servidumbre no es sino una modificación y consecuencia de esta relación" (53).

Aunque aquí hemos expuesto únicamente la idea de libertad - que Marx dejó plasmada en sus obras de juventud, creemos que tal concepto se conservó a lo largo de toda su obra y fue siempre el horizonte hacia el cual mantuvo fija la mirada. No entraremos en la discusión de este asunto ya que ello requeriría de una investigación aparte, sin embargo, no deja de ser interesante citar un pasaje de El capital que parece apoyar esa idea, y con el cual damos por concluido este capítulo:

"En rigor, el reino de la libertad sólo comienza cuando se deja de trabajar por necesidad y condiciones impuestas desde el exterior; por naturaleza, entonces, se encuentra más allá de la esfera de producción material propiamente dicha. Así como el hombre primitivo debe luchar contra la naturaleza para satisfacer -- sus necesidades, mantenerse con vida y reproducirse, el hombre civilizado también se ve obligado a hacerlo, sean cuales fueren la estructura de la sociedad y el modo de producción. Junto con su desarrollo se amplía también el dominio de la necesidad natural, porque aumentan las necesidades. Pero al mismo tiempo se ensanchan las fuerzas productivas para satisfacerlas. En este dominio la única libertad posible consiste en que el hombre social, los productores asociados regulen en forma racional sus intercambios con la naturaleza, que la controlen juntos en lugar de ser dominados por su poderío ciego, y que realicen esos intercambios con la afinada inversión de fuerza en las condiciones más dignas. Las --

s concordes con su naturaleza humana. Pero esa actividad será
mpre el reino de la necesidad. Más allá de ella empieza el de
rollo de las fuerzas humanas como fin en sí, el verdadero rei-
de la libertad, que sólo puede crecer si se basa en el otro --
no, en el otro cimiento, el de la necesidad. La condición --
ncial de ese florecimiento es la reducción de la jornada de --
bajo" (54).

CONCLUSION

No cabe duda que es cosa difícil ser objetivo cuando lo que desea conocer es a uno mismo. El hombre ha tardado varios milenios en tener una idea relativamente imparcial de sí mismo. Durante muchas generaciones se sintió el centro de gravedad en torno al cual giraba el universo entero. Su vanidad le hizo exagerar de tal manera su diferencia respecto de las otras criaturas - las que cohabita la Tierra, que casi olvidó su similitud. La ciencia creció tanto en las concepciones del hombre que éste llegó a considerarse a sí mismo como pura Conciencia, la filosofía cartesiana es un ejemplo de ello, y en Hegel la exageración llegó a tal grado que La Conciencia devoró al hombre por completo. La verdadera conciencia, la que está siempre unida a un cuerpo fue acumulando evidencias que demolieron aquella gigantesca estatua de vanidad y terminaron por sacar, lentamente, al hombre del vientre de aquella Conciencia abstracta. El hombre entonces pudo ver a sí mismo en la tierra, sentirse de carne y hueso, y dio cuenta de que a pesar de su grandeza estaba sujeto a necesidades fisiológicas, como todos los animales, y que sin la satisfacción de las cuales no hubiese podido crear nada de lo que hasta hoy ha creado.

La conciencia adquiere en la filosofía marxista su justa medida: primero, porque la conciencia retorna a su lugar de origen:

el cuerpo; segundo, porque muestra cómo el contenido de la conciencia está siempre en función de las relaciones sociales reales de los hombres; y tercero, porque niega la posibilidad de la existencia de una conciencia individual separada de las relaciones de los hombres en sociedad: la conciencia es, por esencia, un producto social. Con ello da un golpe mortal al mito, que dominó por muchos siglos la concepción occidental del hombre, de que la conciencia es una cualidad esencial del hombre inherente a cada individuo con independencia de su relación con los otros.

La antropología filosófica marxista fue el primer intento radical de terrenalizar el concepto del hombre. Su éxito se debió a que el punto de partida de sus investigaciones no fue un hombre abstracto sacado de las ideas generales que de él "flotan en el ambiente", sino el estudio de los hombres reales y de sus condiciones materiales de vida, y de las diversas formas en que los hombres se relacionan en la sociedad real. Antes del surgimiento de esta filosofía, se pensaba, abstractamente que cualquier hombre podía desarrollar sus potencialidades independientemente de las circunstancias concretas que envolvieran su vida material. Pero Marx encontró que existen factores materiales que impiden el desarrollo de las potencias humanas: cuando los hombres no tienen un control sobre las relaciones sociales de producción, éstas toman una forma autónoma frente a los individuos y se contraponen a ellos dominándolos. De tal manera que las potencias del hombre en cuanto género se convierten en quimeras para la mayoría de los individuos. Las potencias reales del género dejan de ser potencias reales para el individuo, porque éste tiene que ver primero por su subsistencia física; la actividad vital de los individuos,

trabajo, que es donde ellos pueden realizar sus potencias, está ligado a la consecución de los bienes que le garanticen el mantenimiento de su cuerpo con vida. Así pues, dentro de un sistema donde las relaciones de producción no son el resultado de un mutuo acuerdo voluntario entre los individuos, como es el caso del capitalismo, los hombres en lugar de afirmarse, conocerse, y con ello realizar sus potencias, están atados a una actividad impuesta que sojuzga y deshumaniza por cuanto que los mantiene al mismo nivel de los animales. El trabajo, que en su carácter libre es un fin en sí para la humanidad, se convierte en un medio para su subsistencia física. La esencia del hombre se ha hecho ajena para él mismo.

Marx descubrió que esa enajenación era provocada principalmente por dos factores: la división del trabajo y la propiedad privada. Por lo tanto, la eliminación de la enajenación requiere necesariamente de la abolición de dichos factores. Pero ello no podrá cumplirse con sólo pensarlo o decirlo: es indispensable la transformación real de las relaciones de producción existentes. Esto sólo lo podrá llevar a cabo el proletariado que, por ser una clase dominada dentro del capitalismo, es objeto de una explotación implacable que lo mantiene en unas condiciones de existencia cada vez más miserables, cosa que lo llevará irremediablemente a sublevarse y a transformar radicalmente todas las relaciones de producción capitalistas. Cuando esto suceda, los hombres podrán empezar a tener dominio sobre sus formas de organización y podrán regular la producción, de tal forma que cada individuo pueda elegir libremente su actividad y cambiarla cuando lo desee, así, no estará atado a una sola actividad ni será ésta un simple medio de

bsistencia. Los hombres, entonces, no tendrán obstáculo para
libre desarrollo de sus potencias y tendrán oportunidad de --
alizarse, de afirmarse como hombres.

NOTAS

- 1.- Feuerbach, Ludwig, La filosofía del porvenir, p-11.
- 2.- Cf. Marx, Karl, Manuscritos economía y filosofía, p-197.
- 3.- Cf. Feuerbach, Ludwig, op. cit., pp-11, 12.
- 4.- Feuerbach, Ludwig, op. cit., & 38, p-75.
- 5.- Ibid., p-76.
- 6.- Ibid., & 32, pp-69, 70.
- 7.- Marx, Karl, op. cit., p-104.
- 8.- Marx, Engels, La ideología alemana, pp-48, 49.
- 9.- Marx, Karl, op. cit., p-195.
- 10.- Ibid., pp-194, 195.
- 11.- Ibid., pp-193, 194.
- 12.- Marx, Engels, op. cit., p-26.
- 13.- Ibid., pp-28, 29.
- 14.- Ibid., p-26.
- 15.- Marx, Karl, op. cit., pp-111, 112.
- 16.- Cf. Ibid., op. cit., p-111.
- 17.- Ibid., p-112.
- 18.- Loc. cit.
- 19.- Marx, Karl (citado por: Mondolfo, Rodolfo, El humanismo de -
Marx, p-49.
- 20.- Marx, Engels, op. cit., p-31.
- 21.- Ibid., p-47.
- 22.- Ibid., pp-86, 87.
- 23.- Marx, Karl, op. cit., pp-195, 196.

- Ibid., pp-150, 151.
- Ibid., p-197.
- Cf., Ibid., p-207.
- Ibid., p-191.
- Ibid., p-200.
- Ibid., pp-191, 192.
- Ibid., p-198.
- Marx, Engels, Obras escogidas, p-182.
- Marx, Karl, op. cit., p-61.
- Ibid., p-175.
- Marx, Engels, La ideología alemana, pp-32, 33.
- Marx, Engels, op. cit., pp-33, 34.
- Marx, Karl, op. cit., p-107.
- Ibid., pp-108, 109.
- Ibid., p-111.
- Fromm, Erich, Marx y su concepto del hombre, p-60.
- Marx, Karl, op. cit., p-111.
- Ibid., p-113.
- Ibid., p-114.
- Ibid., p-119.
- Ibid., p-179.
- Ibid., p-180.
- Marx, Engels, Obras escogidas, p-24.
- Marx, Engels, La ideología alemana, pp-86, 87.
- Marx, Engels, op. cit., p-87.
- Ibid., p-34.
- Ibid., p-36.

- 51.- Marx, Engels, Obras escoqidas, pp-41, 42.
52.- Marx, Engels, La ideología alemana, p-35.
53.- Marx, Karl, op. cit., pp-81, 82.
54.- Marx, Carlos, El capital, (Tomo III), p-802.

B I B L I O G R A F I A

Fuentes directas:

- 1.- Feuerbach, Ludwig, La filosofía del porvenir, Ediciones Roca, México, 1975, 152 pp.
- 2.- Marx, Carlos, Engels, Federico, La ideología alemana, - Ediciones de cultura popular, México, 1974, 746 pp.
- Obras escogidas, Progreso, Moscú, sin fecha, 831 pp.
- 3.- Marx, Karl, Manuscritos economía y filosofía, Alianza - (también: Ediciones de cultura popular; y F.C.E.), Madrid, 1981, 251 pp.

Obras de consulta:

- 4.- Fromm, Erich, Marx y su concepto del hombre, F.C.E., -- México, 1975, 272 pp.
- 5.- Marx, Carlos, El capital, (Tomo III), Editorial Cartago, Buenos Aires, 1973, 094 pp.
- 6.- Mondolfo, Rodolfo, El humanismo de Marx, F.C.E., México, 1977, 156 pp.

INDICE

Introducción	1
I. Contexto filosófico	4
II. Materialidad del hombre	9
III. La enajenación	24
a) Enajenación del trabajo	26
b) Enajenación en el capitalismo	31
IV. El concepto de libertad	39
V. Conclusión	48
Notas	52
Bibliografía	55