



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ECONOMÍA

**EN TORNO A LA GÉNESIS DEL CONCEPTO DE
ENAJENACIÓN EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE
KARL MARX**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADA EN ECONOMÍA**

P R E S E N T A

FERNANDA ISABEL GONZÁLEZ CARBAJAL

ASESOR

MTRO. ALEJANDRO FERNANDO GONZÁLEZ JIMÉNEZ



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., DICIEMBRE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

A la memoria de mi padre, Ricardo.

A la memoria de mis abuelitos, Gloria y Emigdio.

Por todo su amor y enseñanzas, que me acompañan y me salvan del olvido.

A los 43 y todos los desaparecidos.

Porque los seguimos buscando, los seguimos nombrando. Exigimos verdad y justicia.

A todas las mujeres víctimas de violencia y feminicidio.

Porque está llegando el día, amiga, hermana, en que sentirás hastío de todo esto, en que todo aquello que te han quitado, todos los "no" que te han dicho, toda la violencia que han ejercido contra tu cuerpo, tus sentimientos y capacidades, se va a volcar en fuerza para hacer surgir el nuevo mundo, el mundo que se construye con participación de nosotras.

Queremos desbordar nuestras fuerzas como sujetos libres, abocadas a la creación, a lo bello, confundir nuestros proyectos y esperanzas con los de la humanidad.

Porque nos queremos vivas.

A todas las mujeres y hombres del mundo, que luchan por el derrumbe del capital.

Porque no hay libertad que se ofrezca, sino únicamente la que se produce, la que se construye en solidaridad. El día, está llegando.

**EN TORNO A LA GÉNESIS DEL CONCEPTO DE
ENAJENACIÓN EN LOS PRIMEROS ESCRITOS DE KARL
MARX**

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN. LA NECESIDAD HISTÓRICA DE ATENDER LA CRÍTICA AL TRABAJO ENAJENADO	3
SOBRE LA ESTRUCTURA DE TRABAJO	8
PRIMERA PARTE. LA FORMA POLÍTICA DE LA ENAJENACIÓN	
CAPÍTULO I. DE LA CRÍTICA AL ESTADO PRUSIANO A LOS PROBLEMAS MATERIALES	9
1.1 El paso por la Gaceta Renana	9
1.2 Los debates Acerca de la censura y la libertad de prensa	13
<i>a. Verdad y libertad.</i>	14
<i>b. Inversión de fines de realización en medios: La transformación de la actividad humana en una industria.</i>	16
<i>c. Separación entre Estado y sociedad civil.</i>	17
1.3 Los debates sobre el robo de leña.	18
1.4 Los resultados de la labor periodística de Marx: Fetichismo y enajenación política	24
CAPÍTULO II. LA CRÍTICA AL ESTADO POLÍTICO	31
2.1 Los estudios preparatorios a la filosofía del Estado	31
2.2 La premisa del Estado moderno: la separación del Estado y la sociedad	34
2.3 Las determinaciones del Estado político y la sociedad burguesa	37
<i>a. La abstracción del Estado político</i>	37
<i>b. La autonomía del ámbito privado y el atomismo de la sociedad</i>	40
2.4 El esquema categorial hylemórfico en la relación Estado-sociedad	44
2.5 La forma política de la enajenación	50
2.6 La crítica al Estado racional de Hegel	55
CAPÍTULO III. HACIA LA EMANCIPACIÓN HUMANA GENERAL	65
3.1 «La crítica de la religión como premisa de toda crítica»	65
3.2 Cuando la filosofía se hace mundo...	67
3.3 El proletario: el sujeto de la emancipación humana general	68
3.4 El balance de la crítica 1842-1843	69
Conclusiones a la primera parte	72
SEGUNDA PARTE. LA FORMA ECONÓMICA DE LA ENAJENACIÓN	
CAPÍTULO IV. EL TRABAJO ENAJENADO: EL DESBROZAR LA CONTRADICCIÓN DE UN HECHO ECONÓMICO	74

4.1 El camino hacia la Economía Política	74
<i>a. La dimensión de “lo económico”</i>	76
<i>b. Los precedentes de estudio</i>	82
4.2 Los Manuscritos de economía y filosofía de 1844	85
<i>a. Salario</i>	87
<i>b. Beneficio del capital</i>	91
<i>c. Renta de la tierra</i>	93
4.3 El trabajo como «actividad vital consciente» (la creación del mundo objetivo)	98
4.4 El trabajo enajenado: «La pérdida del objeto»	106
<i>a. Las determinaciones del trabajo enajenado</i>	108
<i>b. «El retorno del objeto al sí mismo»</i>	110
CAPÍTULO V. LOS CUADERNOS DE PARÍS: «EL DINERO, ACTIVIDAD MEDIADORA ENAJENADA»	116
5.1 Las premisas de la Economía Política	116
<i>a. La pregunta por la riqueza</i>	118
<i>b. La determinación del valor por la Economía Política Clásica</i>	122
<i>c. Abstracción y realidad en la Economía Política</i>	129
5.2 El intercambio: actividad mediadora enajenada	132
<i>a. Los equivalentes sociales y su representante general</i>	133
<i>b. «El intercambio y la esencia del dinero»</i>	138
<i>c. «El dinero y Cristo»</i>	141
<i>d. El sistema crediticio: la enajenación total</i>	143
<i>e. El lenguaje enajenado</i>	146
CAPÍTULO VI. IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN AL INTERIOR DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA	149
6.1 El trabajo enajenado como premisa de toda crítica a la sociedad capitalista	149
6.2 Consideraciones acerca de la teoría del fetichismo y su relación con la teoría de la enajenación	152
Conclusiones a la segunda parte	158
Consideraciones finales	160
BIBLIOGRAFÍA	161

“El tránsito desde el reino de la necesidad hasta el reino de la libertad es un alucinante viaje del yo al nosotros”.

Eduardo Galeano

AGRADECIMIENTOS

Las reflexiones de esta investigación fueron escritas en dos momentos distintos de mi vida, forman parte de diversos trayectos y compañías, cuya historia se remonta hasta la comunidad familiar, la formación académica, las amistades y los amores. Un camino de aprendizaje, de caer y levantarse, de autocrítica, apoyo mutuo, de perder seres queridos, de construir en medio de la crisis, de creer y no perder la esperanza, de amor y solidaridad. Sirvan estas palabras para expresar mi agradecimiento a todas aquellas personas que me acompañaron en esta travesía.

Agradezco a la *Universidad Nacional Autónoma de México*, que me acogió desde los tiempos de mi educación media superior, y que desde entonces hasta mi llegada a la Facultad de Economía, ha contribuido a mi formación académica, permitiéndome ser parte de ese mundo universitario que desde diversos ámbitos sigue resistiendo. Que llegue el día que la *educación pública* se convierta en una realidad para todos los jóvenes de este país y no sea un privilegio para una minoría.

A *Fernando González*, maestro y amigo. Que desde su labor docente me ha inspirado a pensar por cuenta propia, introduciéndome a la crítica de la economía política. Sus enseñanzas tienen la cualidad de trascender las aulas de clase, invitando a cuestionar todo lo existente; lo que me recuerda que ser un maestro que fomenta el pensamiento crítico en estos tiempos, no sólo es una noble labor, sino también un acto revolucionario.

A los profesores que conforman mi sínodo, por la lectura de este trabajo y sus sugerentes comentarios: a *María Ramos*, *Edy Hernández*, *Paty Pozos*, especialmente a la maestra *Flor Balboa*, por todo el apoyo y tiempo dedicado, haciendo posible lo que parecía inalcanzable de lograr en fin de semestre. Al maestro *Miguel Ángel* de exámenes profesionales, por brindarme una atención siempre amable para seguir el largo peregrinar de los trámites.

A los amigos de *Tiempos Equívocos*, *la teoría crítica desde la periferia*, *Jaime Ortega*, *Víctor Hugo*, *Perla Valero*, por todas sus enseñanzas y solidaridad, por mostrarme que la difusión del pensamiento crítico es más que vigente, y que en la práctica teórica se juega también la práctica política. Al maestro *Alfonso Ochoa Hofmann*, por hacer posible este proyecto.

A la *Dra. Elvira Concheiro Bórquez*, quién me brindó la oportunidad y la confianza de formar parte del PAPIIT de la UNAM IN-300714, iniciado en 2014, “Historia social del pensamiento crítico en México: prácticas políticas y culturales significativas”; lo que me permitió descubrir nuevos horizontes de investigación.

A *Gabriel Petatán y Ricardo Reyes*, por la amistad que nos unió en los mejores tiempos de licenciatura, por las reflexiones acerca de la vida cotidiana, que en nuestra vida de estudiantes nos invitaban a pensar mundos diferentes, y por incitar siempre un diálogo que trastoca las certezas.

A *Arturo López*, mi eterno amigo, por vernos crecer y renacer, por el cariño, la amistad que se refrenda en las buenas y en las peores, por ser parte de mi vida y de mi alegría, por darme aliento cuando más falta me hace.

A *Stephanie Vargas, Alejandro González, Nancy Ferrer, Diana Ríos y Naye Guerrero*, por enseñarme que la amistad se construye en los espacios más insospechados, por las risas y la solidaridad que se vuelven arma indispensable para hacer frente a la tiranía del trabajo asalariado. Por no olvidarnos, aun cuando recorremos caminos diferentes.

Por último, quiero externar mi más profundo agradecimiento a mi familia, sin la cual nada de lo que soy sería posible. Porque uno no sabe a dónde va sino sabe de dónde viene.

A mi madre, *Isabel*. Por su amor, cuidados y enseñanzas, por creer en mí e impulsarme a seguir un camino de verdad. Porque admiro su fortaleza, y en medio de las mil y una crisis hemos aprendido a construir juntas, y es, sin duda, mi mayor ejemplo, que me motiva a seguir adelante. A mi padre, *Ricardo*. Por todo su esfuerzo para que yo pudiera estudiar, porque aunque nos faltó tiempo, palabras y abrazos, dejó trazado un camino para mí; en su ausencia se revela su presencia, y en la música heredada un diálogo en el que todavía me es posible escucharlo. A mis hermanos, *Misael y Ricardo*, por su amor y compañía, por los sueños compartidos y por volver a creer que un nuevo comienzo es posible. A *Olimpia*, mi cuñada, por sus palabras que siempre tienen el don dar esperanza. A *Vico*, mi hermosa sobrina, por las risas y los juegos, y porque llegó a nuestra vida para llenarnos de alegría. A mis abuelitos, *Gloria y Emigdio*, por ser el mejor recuerdo que tengo de la infancia, por las historias, los cuidados y afectos, que persistieron hasta sus últimos días. A mi tío *Bernardo*, y a mis tías *Carmen y María*, mis primos *Raúl, Guillermo y Liz*, que nos han acompañado en los últimos tiempos, desbordando su cariño y apoyo de distintos modos. A *Octavio Leal*, que ya es parte de nuestra familia, que me enseña que el cariño sincero trasciende cualquier lazo de parentesco.

Espero estar a la altura de cada una de sus muestras de amor y enseñanzas, y poder honrarlos en mi vida.

Ahora entiendo lo necesario del trayecto.

INTRODUCCIÓN. LA NECESIDAD HISTÓRICA DE ATENDER LA CRÍTICA AL TRABAJO ENAJENADO

Vosotros, economistas de la corriente utilitaria, maestros de escuela sin alma, inspectores de hechos, descreídos elegantes y lánguidos, propagadores de creencias insignificantes y gastadas, recordad que a los pobres los tendréis siempre con vosotros. Cultivad en ellos, mientras todavía quede tiempo, los dones supremos de la imaginación y de los afectos para embellecer así sus vidas, tan necesitadas de ornamento; porque, de lo contrario, en el día de vuestro triunfo, cuando haya desaparecido de su alma toda ilusión y tengan que enfrentarse escuetamente con la vida, la realidad se disfrazará de lobo y acabará con vosotros a dentelladas.

Charles Dickens, Tiempos difíciles.

El trabajo produce riqueza material. Los individuos al tiempo que producen con su trabajo su propia existencia, producen y reproducen las condiciones materiales de la vida social. Las economías nacionales ven crecer sus finanzas y sus indicadores económicos gracias al trabajo social, sea éste abocado al ámbito productivo o improductivo, que se realiza en la producción, intercambio y consumo. El que el trabajo en la sociedad capitalista se vea reducido a la percepción de un salario, como único medio de subsistencia, no exime que en la realización de la actividad humana se vea comprometida la existencia entera de los individuos.

El trabajo es la actividad que organiza por entero nuestra vida, no hay individuo en esta sociedad que no tenga que reducir su existencia a algún tipo de trabajo. Lo mismo da si se trata de un trabajo bien remunerado o si te encuentras en la informalidad; incluso los niños y jóvenes que pareciera que nada tienen que ver con esta terrible carga son trabajadores potenciales que, en la medida en que pueden acceder a algún tipo de preparación o formación académica, van cualificando su fuerza de trabajo en la espera de una mejor remuneración salarial. La venta de la fuerza de trabajo es, sea cual sea la actividad que se realice, el único

medio que tiene la mayor parte de la población mundial para poder procurarse un salario que permita cubrir sus necesidades.

En la conciencia colectiva la mayor de las veces el trabajo es sinónimo de carga, de la exigencia que impone la necesidad de existir, de mantenerse con vida; pero también es asimilado como aquello que te da estatus social, “ciudadanía”, reconocimiento social, puesto que acceder a un salario te da la posibilidad de subsistir, y no sólo eso, el consumo, la recreación, el descanso, dimensiones que parecería salen ya de los confines del trabajo, en realidad sólo pueden realizarse a razón de haber cumplido aquél, puesto que del trabajo depende el tiempo “libre” y el equivalente social, es decir, el dinero, para que esas actividades realmente puedan cumplirse. Tener un trabajo puede ser una pesada carga que modela tu tiempo, tu energía y capacidades, incluso constriñe tus relaciones sociales; pero no tenerlo te arroja a la desesperación, a las filas de los desocupados, a la informalidad, a aceptar cualquier trabajo a cualquier paga, a ser un “freelance”, a recurrir al asistencialismo del Estado, a la mendicidad, a la limosna.

El trabajo en la sociedad capitalista ha ido modelándose acorde a los patrones de acumulación de capital, esto es, ha ido cambiando la forma de explotación de los trabajadores. Las condiciones laborales se han precarizando más en la actualidad: estancamiento de salarios reales, pérdida de garantías laborales (seguridad social, pensión, fondos de vivienda, etc.). La explotación de los trabajadores guarda ahora formas que no sólo la ocultan, sino que, además, es ahora reafirmada por los mismos individuos, sobre todo en la figura de los trabajadores de oficina y del sector servicios, en donde la ideología y adoctrinamiento ha llegado al grado de hacer sentir parte a los asalariados como si fuesen “asociados” de la empresa, cual inversionistas.

La figura del asalariado no guarda, como antaño aparecía la figura del obrero, “la conciencia de clase”, de saberse sujeto del cambio social y político; en el asalariado moderno se oculta la explotación por la vía ideológica y la *autoenajenación*. Pese a ello, aunque las formas de trabajo se han configurado en la actualidad, lo cierto es que el capital no ha podido ocultar la miseria manifiesta que la explotación y la precarización laboral ha dejado a su paso.

¿Quién se encarga de tratar estas problemáticas?

La teoría económica ha hecho resonar de forma general a través de sus distintas corrientes, que su objeto de estudio es la “satisfacción de necesidades humanas”¹, “la asignación de recursos escasos”, “la elección” que realizan “los agentes económicos” de bienes y servicios en una sociedad. Cada una de estas definiciones tiene como fundamento el problema del trabajo y la producción de la vida material, sin embargo, esta problemática sólo es tratada marginalmente por las corrientes que afirman estas determinaciones. Si se atuvieran a tratar profusamente, cuando menos, lo tocante a la “satisfacción de necesidades humanas”, estas corrientes se las tendrían que ver con sujetos reales y no con meros “agentes económicos”, esos seres abstractos producto de su imaginación. Los individuos sólo existen para estas corrientes de la economía como seres abocados al trabajo enajenado, y las únicas necesidades que contemplan para los trabajadores son las que los reducen a lo mínimo para reponer su energía y seguir vendiendo su fuerza de trabajo en tanto que asalariados.

El trabajo y sus implicaciones en la vida de los individuos, no encuentra su única contradicción en los salarios precarios; el salario sólo es uno de los resultados del trabajo enajenado que despliega el capital.

Aun cuando el concepto de enajenación tiene una larga trayectoria que abrevia de la crítica a la religión, pasando por la crítica filosófica y política, se ha soslayado la *potencia crítica* que guarda este concepto dentro de la crítica económica para mostrar las contradicciones de las relaciones capitalistas de producción. Lejos de ser un concepto caduco, limitado a abstracciones teóricas, como han querido aducir algunos autores, este concepto encuentra su vigencia ahí donde el capital sigue desplegando relaciones abstractas, donde la existencia entera se ha mercantilizado y los trabajadores son separados de los medios de trabajo, enfrentándose a “*la pérdida del objeto*”, reduciendo su existencia a la venta de su fuerza de trabajo.

La enajenación no es una actividad imaginaria, de conciencia; la enajenación se produce a través de condiciones materiales específicas, históricamente determinadas. La enajenación, veremos a lo largo de nuestro trabajo, es una *relación contradictoria* que establecen los

¹ Herbert Marcuse llama la atención en su ensayo “*Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*”, sobre el requerimiento por parte de la ciencia económica de plantearse una *teoría de las necesidades*, asunto que nosotros compartimos, pero a razón de que sea ésta una teoría de las “necesidades radicales”, en, Marcuse, Herbert, *Ética de la Revolución*, Madrid, Taurus Ediciones, 1970.

sujetos y los objetos, los individuos entre sí, que los colocan ajenos a sus determinaciones y necesidades.

La crítica a la enajenación, particularmente la abocada a la dimensión económica con el trabajo enajenado, se presenta como una *necesidad histórica*, en la medida en que las condiciones de trabajo capitalistas tienden a una continua precarización y explotación de la población mundial, en donde se ve comprometida no sólo la existencia humana, sino también la existencia del medio natural. Pobreza, desigualdad, explotación, migración forzada, falta de garantías laborales, etc., son sólo algunas de las problemáticas que tienen como fundamento la forma en la que se presenta el trabajo en el modo de producción capitalista.

Es desde esta preocupación que nuestro objeto de estudio se propone seguir el desarrollo de la génesis del concepto de enajenación en los primeros escritos de Karl Marx, en tanto que la Crítica de la Economía Política permite establecer el desarrollo y las leyes del movimiento de la sociedad capitalista.

El concepto de enajenación se le presentará a Marx de forma primigenia al atender la problemática de la *separación* del Estado político y la sociedad civil, donde se pondrá de manifiesto la *forma política* que adopta la enajenación, lo que nos permitirá mostrar, paralelo a los resultados de los escritos periodísticos y su crítica al Estado moderno (1842-1843), la vigencia de esta forma de enajenación en las relaciones políticas actuales. El problema del trabajo enajenado sólo se presentará a nuestro autor cuando se interne al estudio de la economía política, cuando se muestre que la relación fundamental a la que se halla reducida la sociedad es a la relación *capital-trabajo*, es decir, a la relación entre capitalistas y asalariados.

El trabajo enajenado se presenta como la premisa de toda crítica a la sociedad capitalista, y al interior de la teoría de Marx este concepto permite desarrollar las restantes categorías económicas, tal como lo expresara en los Manuscritos de 1844. La teoría de la enajenación, sostenemos, no se limita a los primeros escritos, por lo que su desarrollo habrá de ser analizado en la obra ulterior de Marx, particularmente en relación con la teoría del fetichismo.

Volver a colocar en el debate de la ciencia económica, pero también en el debate de dominio público estos conceptos, cuya potencialidad crítica muestran la contradicción fundamental

en la que se sostiene la sociedad capitalista, y con ello, sus implicaciones en la vida de los trabajadores.

Este llamado lo hacemos especialmente a nuestros colegas economistas que inmersos en sus supuestos y modelos, en sus “agentes económicos” abstractos, han olvidado que tratamos con seres humanos reales, que este modo de producción no es resultado de relaciones naturales, eternas, como han querido ver. La importancia de la ciencia económica como discursividad que penetra en la vida material, en las relaciones de producción y sus implicaciones en la vida social, se ha *invertido*, tornándose ahora en la ciencia del enriquecimiento, del beneficio privado, de una sociedad de clases.

Necesitamos salir de las necesidades mínimas y proponer “necesidades radicales”, como sugiere Marx; que se comience a dignificar la humanidad de los individuos en su trabajo, que se deleve el carácter enajenante que reproduce esta sociedad en los distintos ámbitos de la existencia social.

Sirvan, pues, las líneas del presente trabajo para encaminarnos a develar estas contradicciones.

SOBRE LA ESTRUCTURA DE TRABAJO

Seguiremos la génesis del concepto de enajenación en los primeros escritos de Karl Marx, que comprende el periodo de 1842-1844. Nuestro trabajo se encuentra dividido en dos partes.

La primera parte tiene como tesis mostrar que la problemática de la enajenación se le presenta a Marx desde los escritos periodísticos, donde tiene ocasión, en su calidad de redactor de la Gaceta Renana, de atender por primera vez problemas materiales acerca de la censura, la libertad de prensa y los robos de leña. Este primer acercamiento pondrá de manifiesto las relaciones contradictorias bajo la cual existe la sociedad, que aparece dominada por el Estado. Finalizada su labor periodística, Marx sigue el estudio del Estado político de la mano de la crítica a la filosofía del Estado de Hegel; es a través de este estudio que nuestro autor se encuentra con el modo general en que opera el Estado moderno: la separación del Estado de la sociedad, y la inversión del interés privado sobre el interés colectivo, serán algunas determinaciones que se desarrollarán en nuestra exposición. El recorrido por estos escritos de 1842-1843, mostrará algunas determinaciones de la enajenación bajo su forma política. El resultado fundamental de esta primer crítica está en que las contradicciones que se desarrollan en la sociedad no pueden explicarse partiendo del Estado.

La segunda parte de nuestro trabajo se centra en el estudio de los escritos de 1844, que comprenden los Manuscritos de economía y filosofía, y los Cuadernos de París. Estos escritos son el primer acercamiento al estudio y crítica de la economía política que realiza Marx. El recorrido que hemos de mostrar aquí, es el desarrollo de las premisas de la economía política, a través de las cuales se llega a las relaciones enajenadas que viven los trabajadores en el ámbito de la producción y el intercambio, y cómo es que esas relaciones se traslucen a su existencia entera. La enajenación en el trabajo y en el intercambio, serán mostradas desde sus determinaciones específicas en relación al salario, beneficio del capital y renta de la tierra; lo que mostrará que es el trabajo enajenado el resultado al que llega Marx en estos primeros escritos y sobre el que partirá para desarrollar la crítica a las restantes categorías económicas. La enajenación en el desarrollo del proceso de producción de la vida material, se revelará como la forma genética en la que se expresan las restantes formas sociales.

CAPÍTULO I. DE LA CRÍTICA AL ESTADO PRUSIANO A LOS PROBLEMAS MATERIALES

“[...] No tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo”.

*Karl Marx*²

1.1 El paso por la Gaceta Renana

Estamos en 1840. Se hace sentir en Prusia el control y la censura por parte del Estado. El ascenso al trono del rey Federico Guillermo IV, coincide con el pronunciamiento político de la *burguesía* alemana. Esta clase, conformada por propietarios comerciales, industriales y agrícolas, busca libertad de prensa, tribunales colegiados y una Constitución que represente sus intereses frente a una monarquía semifeudal, que sobrevive en nombre de los *privilegios particulares* que le concede el linaje heredado.

En los dos primeros años de su mandato Federico Guillermo IV derrocha las arcas del gobierno, lo que lo obliga a compensar este déficit mediante la búsqueda de un empréstito y la elevación de impuestos; sin embargo, la única clase que puede responder ante esta necesidad monetaria para solventar la crisis, ha sido limitada en su desarrollo e ignorada

² Carta de Marx a Ruge, Kreuznach, septiembre de 1843. En, Marx, Carlos, *Escritos de juventud*, Vol. 1, Obras Fundamentales de Marx y Engels, Colección dirigida por Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 458. [En lo sucesivo citaremos simplemente como *Escritos de juventud*, refiriéndonos a esta misma edición].

desde el gobierno de su padre. La naciente burguesía alemana esperaba con el nuevo rey poder tener garantías que respetasen su propiedad ante la ley³.

En el país comenzaba a propagarse una tendencia liberal que alcanzaba a las universidades, particularmente, la filosofía política alemana fue adoptada y muchas veces deformada por liberales de esta clase para justificar su advenimiento en la vida política en nombre del “*progreso*”. La oposición de esta clase retomó incluso ideas socialistas migradas de Francia, adaptándolas a la realidad alemana para así atraer a obreros y campesinos que se sumaran a sus demandas.

La disyuntiva puesta al rey por la burguesía era clara, sin una «*Representación del pueblo*», es decir, sin una representación de sus intereses, se negaban a realizar préstamo alguno y, en cambio, una revolución aparecía como posibilidad. La forma más menuda de dar esta concesión sin comprometer del todo los intereses del rey, que no son otros que los de una monarquía rapaz, era la de convocar las *Dietas provinciales* que fueron instituidas en 1823. Estas Dietas estaban compuestas por cuatro estamentos:

“1) La nobleza superior de las familias que fueron soberanas en el Imperio alemán, cuyas cabezas habían sido miembros de la Dieta estamental por derecho de nacimiento; 2) representantes de los caballeros o nobleza inferior; 3) representantes de las ciudades; y 4) diputados de los campesinos o de la clase de los pequeños labriegos”⁴.

El propósito de estas Dietas era sacar a la luz las demandas más inmediatas de cada una de estas clases, sin embargo, estos debates carecían de una verdadera representación popular, primero, porque dentro de los estamentos no figuraba la presencia real de campesinos y obreros, en suma, del proletario en general y, segundo, porque la defensa que se hacía sólo consideraba los derechos particulares de la nobleza y los feudos.

³ “El pronunciamiento de la oposición de la burguesía alemana debe fecharse en 1840, año de la defunción del rey anterior de Prusia [Federico Guillermo III], el último fundador sobreviviente de la Santa Alianza [...] La burguesía alemana esperaba, en cierta medida, obtener de Federico Guillermo IV de Prusia lo que la clase media francesa había esperado de la coronación de Luis XVI. Todos convenían en que el viejo sistema estaba podrido, había fracasado y debía ser demolido; y lo que se había soportado en silencio bajo el viejo rey, ahora se declaraba intolerable en voz alta”, Engels, Federico, *Revolución y contrarrevolución en Alemania*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, Tomo I, Moscú, Editorial Progreso, 1973, p. 318.

⁴ *Ibíd*, p. 320.

El que se abrieran al público las actas de los debates sostenidos en la *VI Dieta Renana*, permitía que mediante la prensa se informara sobre las nuevas leyes que se imponían, al tiempo que revelaban las implicaciones que estas leyes representaban en la vida de todos aquellos que no formaban parte de los estamentos; todo ello, con la reserva de que toda información estaba sujeta a los censores del Estado y, desde luego, la defensa que muchos periódicos hicieran, no giraba en torno a los intereses de obreros y campesinos, antes bien, hablaban en nombre de la burguesía naciente, mistificando los argumentos con el sello liberal, dividiendo aún más las opiniones.

La *Gaceta Renana* de política, comercio e industria «*Rheinische Zeitung*», periódico que se publicó en Colonia a partir del 1 de enero de 1842, contrario a la prensa reaccionaria, se proponía como un órgano democrático, crítico del Estado, de sus Dietas y de aquellos defensores de la censura que se montaban sobre un discurso que ratificaba el interés de una sola clase.

Los financiadores de este periódico eran empresarios liberales opositores al gobierno, que buscaban hacer valer sus intereses sin lamentarse de hacer uso de teorías políticas o filosóficas que los respaldasen, aun cuando estas teorías viniesen de grupos de tendencia radical, por ello, no sorprende que los redactores –entre los que se encontraba Moses Hess–, eran considerados parte del grupo que se denominó *jóvenes Hegelianos*⁵. Para estos críticos y seguidores radicales de los preceptos de Hegel, las publicaciones de la *Rheinische Zeitung* fueron fundamentales para acercarse a los problemas materiales y la vida política de Alemania.

Karl Marx, originario de Tréveris, se encontraba en la Universidad de Berlín, era su segunda estadía en una universidad de la que pretendía graduarse en la materia de jurisprudencia, fue aquí donde se revelaría como asiduo estudiante de filosofía, –estudios que había tenido oportunidad ya de seguir por el círculo familiar en el que se desarrolló–. Será en abril de 1841, cuando Marx presente su tesis doctoral «*Diferencia entre la filosofía de la naturaleza*

⁵ “La filosofía política de los jóvenes hegelianos puede muy bien describirse como «radicalismo filosófico». Por lo tanto, eran diferentes del movimiento liberal, mucho más extendido [...] El radicalismo estaba más inspirado por Rousseau y por la Revolución francesa, vistos con los ojos de los jóvenes hegelianos y tendía a ser excesivamente teórico.”, Mc Lellan, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca S. A., 1969, pp. 37-38.

de Demócrito y la de Epicuro», eligiendo finalmente la Universidad de Jena para obtener su título, y así evadir al conservadurismo que se oponía a toda clase de coqueteos teóricos con la filosofía de Hegel.

Karl Marx pasaría pronto a formar parte del grupo de los *jóvenes Hegelianos*, que tenían como sede la Universidad de Berlín, donde se habían formado gran parte de sus miembros, entre los que se encontraban Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Bruno y Edgar Bauer, Moses Hess, Arnold Ruge y Friedrich Engels⁶, a quienes había deslumbrado el ingenio y astucia de este joven de veintitrés años. Algunos de estos personajes eran miembros directos de la *Gaceta Renana*, otros, en cambio, se limitaban a colaborar con algunos debates y publicaciones.

En abril de 1842, Marx sería invitado a colaborar en la *Gaceta Renana* y muy pronto se convertiría en el jefe de redacción, los temas más controvertidos de la *VI Dieta Renana* eran tratados por este joven redactor, con una pluma que atestaba una crítica férrea contra el Estado Prusiano. Bajo su dirección, el periódico tomó tintes cada vez más radicales, volviendo difícil sortear los censores del Estado. Desde su aparición la publicación duró quince meses. Detengámonos aquí.

En estos escritos periodísticos Marx realiza el análisis y la crítica de los edictos proclamados en la *VI Dieta Renana* acerca de la libertad de prensa y la ley sobre los robos de leña, a los cuales les antecede la publicación «Acerca de la censura» escrito a inicios de 1842, pero su publicación se realizaría hasta febrero de 1843 en la *Anekdot*, revista que estaba a cargo de Arnold Ruge⁷. El aspecto común que guarda cada una de estas problemáticas y que Marx va poniendo de manifiesto conforme avanza en la crítica, es la *relación* contradictoria que establece el Estado con la sociedad al no garantizar sus necesidades y censurar su libertad.

Atenderemos las conclusiones que se derivan de los escritos *Acerca de la censura*, *La libertad de prensa* y *El robo de leña*, toda vez que nos acerquen al tema de la enajenación y sus implicaciones al interior de las condiciones de vida de la sociedad. Estas problemáticas se presentan como la génesis del concepto de enajenación en la teoría de Marx. Iremos

⁶ *Ibíd*, p. 19.

⁷⁷ Para una exposición más detallada acerca de esta publicación, véase: Marx, Carlos, *Escritos de juventud*, *op. cit.*, p. 713, Nota no. 55.

exponiendo y glosando ciertos pasajes de estos debates, de tal modo que nos permita alcanzar nuestro objetivo.

1.2 Los debates Acerca de la censura y la libertad de prensa

Para hacer efectiva la censura a la libertad de prensa, el Estado ha puesto «censores» a su servicio; el trabajo de estas personas radica en inspeccionar las palabras y el sentido de lo que se escribe en los periódicos, de encontrar sospecha de subversión contra los intereses del rey y las clases de los estamentos, —asunto que se volvía completamente subjetivo porque dependía del ánimo e instrucción de cada censor—, era negada la publicación de estos artículos, los escritores eran perseguidos e investigados, y de ser necesario clausuraban las editoriales⁸.

Marx debate aquí con la instrucción de censura que impone el gobierno y con los oradores de los estamentos de la nobleza, quienes adjudican en la prensa libre “un mal”, el mal para esta clase radica en la libertad, libertad que abre la posibilidad al mal. Bajo estos términos intentan justificar que la prensa sea censurada, pero censurada para quién se pregunta Marx; es el Estado, el que en última instancia antepone “su verdad”, el que hace uso de la libertad de prensa en favor de los estamentos de la nobleza.

Cuáles son las conclusiones que emanan de un Estado que prescribe “seriedad y modestia” a la prensa, que impone el estilo con el que hay que escribir, que antepone la forma al contenido mismo de la verdad, en una palabra, que censura la libertad de prensa, dice Marx al respecto:

“De la verdad no forma parte solamente el resultado, sino también el camino. La investigación de la verdad tiene que ser por sí misma verdadera, y la investigación verdadera es la verdad desplegada, cuyos miembros dispersos se agrupan y

⁸ “Al emitir su juicio sobre la lentitud del desarrollo político en Alemania, nadie podía perder de vista cuán difícil era tener una información certera sobre cualquier problema en un país en el que todas las fuentes de noticias estaban intervenidas por el gobierno y donde, ninguna esfera, desde las escuelas para los pobres y las escuelas dominicales, hasta los periódicos y las universidades, nada se decía, nada se enseñaba, nada se imprimía o publicaba que no hubiera sido aprobado previamente”, Carlos Marx y Federico Engels, *op. cit.*, p. 317.

compendian en el resultado [...] Transgredís, pues, el derecho del objeto, lo mismo que del sujeto”⁹.

El Estado al censurar a los individuos trasgrede la libertad, pone a sujeto y a objeto en una *relación contradictoria, externa, de dominio*, les impone una legalidad que no es la suya. Hace de la actividad de escribir un simple *medio* y de la verdad *una industria* susceptible de ser corrompida para satisfacer intereses privados.

El Estado ha demostrado con sus *leyes tendenciosas* que castiga las intenciones antes que los actos, incrimina no sólo el acto de escribir, sino también la *forma* y el *estilo* que los sujetos le imprimen a la verdad, se castiga antes que al acto al pensamiento que lo formula, lo que termina por censurar la libertad de pensamiento. El Estado posee el dominio de proclamar como verdad aquello que protege el interés privado del que ahora es servidor, pero se ha olvidado que al censurar la libertad de prensa censura a la verdad y la verdad no es una para cada cual, «*la verdad es universal*»:

“Además, la verdad es general, no me pertenece a mí, sino que pertenece a todos; me tiene a mí y no la tengo yo a ella. Lo mío es *la forma*, a lo que yo imprimo mi individualidad espiritual”¹⁰.

La instrucción a la censura a la libertad de prensa, pone de manifiesto una serie de conclusiones que rebasan el mero ámbito periodístico de un debate local, veamos:

a. Verdad y libertad.

Si la libertad aparece como la esencia del hombre, y la libertad de prensa como un ámbito de esa libertad, la pregunta consecuente que realiza Marx es “si la libertad de prensa debe ser el privilegio de algunos o el privilegio del espíritu humano”¹¹.

⁹ *Escritos de juventud*, p. 153.

¹⁰ *Escritos de juventud*, pp.151-152.

¹¹ *Escritos de juventud*, p. 194.

La libertad de prensa se presenta como la libertad defendible con primacía, porque en ella se pone en práctica la verdad y la libertad no de un sólo individuo, sino de toda una sociedad, cuyo fin parece ser la comprensión, dominio y aplicación de las *leyes* que rigen el mundo que habitan, no se trata, pues, de la libertad de una actividad interior, privada, de tal o cual sujeto, sino de una actividad que compete *la totalidad* de las *relaciones sociales* que entablan los sujetos. Se decía ya desde los primeros profetas y filósofos que «sólo la verdad nos hará libres». Si se incrimina y persigue a la verdad, a la libertad de pensamiento, a la prensa y al libre ejercicio de los escritores, cualquier otro ámbito de la libertad está sujeto a ser transgredido.

Marx se percata que la censura a la libertad de prensa tiene como fondo central el problema de *la libertad del ser humano*, así, en su generalidad, como parte de su *ser*, de su *esencia* como *ser humano*, “la libertad es siempre la libertad, ya se imprima en letra de imprenta o se grave sobre la tierra, o en la conciencia, o en la asamblea política”¹². La pregunta inicial – sobre si la libertad de prensa debe ser un privilegio de unos cuantos o ser el derecho general de la humanidad–, se traslada entonces a cualquier ámbito de la libertad humana; queda claro que el problema de la censura a la libertad atraviesa el mundo de la prensa, se sitúa en la existencia misma de los sujetos, a cualquier actividad que realicen, sea esta la de escribir o cualquier otra.

Aurelio Arteta, quién realiza un estudio detallado sobre el sentido de la crítica en los escritos periodísticos de Marx, y que aquí seguimos de cerca, nos dice acertadamente:

“[...] sólo el «producto de la libertad» puede ser un «producto humano». La esencia humana, la «naturaleza general humana» o, lo que no es sino su sinónimo, *la libertad*, se erige por ello en *criterio* para juzgar *la humanidad de lo real*, en medida para establecer su grado de espiritualidad”¹³.

No existen clases o niveles en la libertad, por ello, el punto a dilucidar aquí es: ¿Cuáles son los privilegios que detentan los estamentos de la nobleza para atribuirse la libertad de prensa

¹² *Escritos de juventud*, p. 218.

¹³ Arteta Aisa, Aurelio, *El sentido de la crítica en el periodismo político del joven Marx: La «Gaceta Renana» (1842-1843)*, Revista de estudios Políticos (Nueva Época), Número 45, Mayo-Junio 1985, p. 71. [Las cursivas son nuestras].

como privilegio particular y no como derecho general? ¿Qué es lo que acontece en una sociedad cuando nuestro «criterio para juzgar la humanidad de lo real», es decir, la libertad, aparece como una privación para la mayoría de los individuos? ¿Cuál es, pues, el criterio que se antepone a la libertad para hacer de ésta un acto privativo?

b. Inversión de fines de realización en medios: La transformación de la actividad humana en una industria.

Ahora bien, el segundo aspecto tiene que ver con el cambio que opera al interior de la actividad de escribir cuando es censurada la libertad de prensa. Los escritores están al servicio de la verdad y su difusión, su libertad en tanto que sujetos consiste en imprimirle la *forma* y el *estilo* a la verdad, y se ha dicho ya que el camino para llegar a ella tiene que ser igualmente verdadero, este es el fin de su actividad; sin embargo, cuando el Estado impone la censura *degrada* la actividad del escritor, su actividad se le presenta como *ajena* a su propósito, convierte a la libertad de prensa y a la verdad en una *industria mercantil* al servicio del interés privado de una sola clase.

La actividad del escritor ha dejado de ser el *fin* que proyectaba la realización de la verdad y de sí mismo en tanto que sujeto libre, su actividad ha pasado a ser para el escritor un simple *medio material*:

“La primera libertad de prensa consiste precisamente en no ser una *industria*. El escritor que la degrade para convertirla posteriormente en *medio material* merece como pena de esta carencia de libertad interior la exterior, que es la censura; mejor dicho, ya su sola existencia es su pena”¹⁴.

¿Qué es lo que censura el Estado? La libertad de prensa ¿Pero acaso no censura igualmente las necesidades materiales al volverlas el único fin de la actividad humana, que se ha vuelto una industria? ¿Qué no acaso ejercer cualquier actividad humana que se proponga la

¹⁴ *Escritos de juventud*, p. 213.

realización de sí mismo en libertad, es una necesidad para el sujeto? ¿En qué tipo de censura incurre entonces el Estado?

La censura no es sólo de la libertad de prensa, sino también de la *necesidad material*, inmediata; «*libertad y necesidad*» en el sujeto están en una misma relación, cada una es sí misma a la vez que es la otra, sólo así adquieren real existencia. El Estado, al censurar a una de éstas censura a la otra.

La realización de la libertad mediante cualquier actividad, es en sí misma una necesidad, pero esta realización se somete al anteponer la necesidad material, la de sobrevivir, así, el individuo aparece preso de su necesidad que se ha mercantilizado. Los individuos cometen contra sí autocensura; su actividad, sea esta escribir o cualquier otra, aparece frente al sujeto como una *carga*, le resulta *extraña*, el fin de esta actividad no es ya la realización de sí mismo, de sus capacidades, su actividad se vuelve ahora contra él.

c. Separación entre Estado y sociedad civil.

Una vez escindidos el objeto y el sujeto, es decir, una vez que el Estado separa a los individuos del libre ejercicio de la prensa al censurarla, creyendo que puede arrogar la verdad en función del interés privado, los puentes de comunicación entre la sociedad y el Estado se quebrantan, se produce una separación entre los individuos que conforman esta sociedad.

“De este modo, el mundo de la prensa, en vez de servir de nexo general del pueblo, se convertiría en el verdadero medio para su *divorcio*”¹⁵.

La separación entre el Estado y la sociedad es inminente una vez que el Estado ha dejado de representar el interés general, y la conclusión necesaria de este Estado es que socaven sus fundamentos. La escisión entre el Estado y la sociedad deriva en dos cuestiones fundamentales:

¹⁵ *Escritos de juventud*, p. 214.

- 1) La incapacidad de los individuos de articular políticamente sus necesidades y su libertad socialmente frente al Estado, quien debería fungir como el representante del derecho general de la comunidad.
- 2) El hecho de *subsumir* toda *actividad humana*, sea esta escribir o cualquier otra, y convertirla en un simple *medio material*, en una *industria*, genera una separación entre el sujeto, su actividad y el producto de ésta.

No es menor la situación de la que está dando cuenta Marx en este debate, se percata que al transgredir la libertad de prensa para convertirla en una *industria*, cualquier otro ámbito de la libertad humana está igualmente condenado a la censura, a la mercantilización. La degradación de la actividad humana reducida a *medio material* para procurar una existencia incompleta, se manifiesta no a un individuo en particular, su existencia alcanza a toda una sociedad, a toda actividad humana, es, pues, *la medida* de una sociedad escindida de sí misma, de su actividad y su producto.

Las conclusiones que arrojan estos debates acerca de la censura y la libertad de prensa, llevan a Marx a preguntarse dónde ha de buscarse la razón de que el Estado proceda bajo estos términos. Marx hace consciente que el fundamento de este proceder no se encuentra en el simple capricho de un rey, que nunca es sólo un rey, sino la encarnación de una situación política y económica específica.

1.3 Los debates sobre el robo de leña

Si la crítica a los debates acerca de la censura y la libertad de prensa le pusieron de manifiesto a Marx la *inversión* de *finés* en sí, en simples *medios*, la transformación de la libertad en una *industria*; lo que le proporcionarán los debates sobre el robo de leña será el fundamento mismo sobre el que se mueven estas leyes que hacen de la libertad un privilegio para unos cuantos, se presenta el problema entonces de que lo que reina es el *interés privado* sobre el *interés general*.

En los debates sobre el robo de leña se hace patente la existencia de la *propiedad privada*, la cual termina por ser el verdadero motivo de las leyes que castigan a los campesinos que son

arrojados a la mendicidad por carecer de propiedad, teniendo como único medio para calentarse el recoger las ramas secas que han encontrado tiradas en los bosques.

Los propietarios de bosques apelan a su “derecho” por ser propietarios privados, los campesinos carecen de derecho por carecer de propiedad. Los propietarios exigen que el Estado establezca una ley que ampare y salvaguarde su propiedad, tipificando el recoger la leña tirada como un robo, y con ello, por supuesto, no sólo se castigue a los que han recogido la leña, de ser necesario enviándolos a la cárcel, sino aún más importante, se les restituya el valor de lo robado. Los propietarios de bosques han empleado una serie de artimañas poniendo a su servicio a inspectores que hagan el cálculo de lo hurtado; las ramas secas no representaban nada para los propietarios pero han hecho de la miseria un negocio, una *industria*.

El fallo a favor que otorga el Estado a los propietarios de bosques, le hace olvidar que al que castiga es a uno de sus ciudadanos. El Estado no se detiene, expone Marx, a analizar que existe una diferencia entre el recoger la leña y robarla. La situación particular de estos campesinos tampoco forma parte del debate, son individuos que carecen de medios para procurar su existencia, en todo caso, sugiere Marx, la primera violación que se comete es contra estos individuos por dejarlos sin los medios necesarios para existir.

“Si se entiende que toda transgresión contra la propiedad, sin entrar a distinguir, es un robo, ¿no será robo toda propiedad privada? ¿Acaso mi propiedad privada no excluye a todo tercero de esta propiedad? ¿No lesiono con ello, por tanto, su derecho de propiedad?”¹⁶.

El Estado es incapaz de advertir que en el reclamo de los propietarios de bosques de salvaguardar su propiedad privada se esconde el delito mayor: el de excluir del derecho general a todos sus ciudadanos y consagrarlo a sólo una parte de ellos como un privilegio particular, el derecho se trueca ahora en “derecho privado”. Es por ello que Marx apela a la importancia de *captar las diferencias* que guardan los objetos de estudio puestos en su realidad social, de lo contrario se toma una cosa por otra. Detengámonos aquí un momento para retomar la tesis de Aurelio Arteta, acerca de captar las diferencias.

¹⁶ *Escritos de juventud*, p. 251.

El captar la «*diferencia específica*» del objeto de análisis es para Aurelio Arteta, el método que Marx va a poner en práctica a lo largo de su investigación¹⁷; esta tesis que nosotros compartimos con el autor y que seguiremos a lo largo de nuestro trabajo, es uno de los puntos nodales en la metodología marxiana, ya que ello obliga a descender a las formas y las diferencias que asume el objeto de análisis en los distintos estadios de su desarrollo dentro de las relaciones sociales, en su generalidad y particularidad, en su materialidad y su forma social. Captar esta diferencia implica adentrarnos a la naturaleza y legalidad bajo la cual existe el objeto de estudio situado históricamente, y no tomarlo simplemente en su apariencia inmediata.

Este método, nos dice Arteta, no está aún desarrollado de forma completa en los escritos periodísticos, “ [...] aquí no se trata tanto de conocer el movimiento y las formas de ese objeto cuanto de denunciar su desajuste y su contradicción con su concepto (o esencia racional)”¹⁸; esto es, Marx ha comenzado a captar que en esta sociedad opera una *no correspondencia* entre el objeto de análisis puesto en su realidad social, *material*, y su concepto o representación *racional*, lo que por cierto es ya un comienzo para implementar esta diferencia específica como método de análisis.

Es esta *no correspondencia* la que le revela a Marx, como vimos en el apartado anterior, la contradicción de que la censura a la prensa, niega el *ser* de la prensa, que es la libertad, poniendo de manifiesto las contradicciones que esto representa para la actividad que despliegan los sujetos, al convertirlas en una industria, en un medio para el interés privado. En el debate sobre el robo de leña, Marx asiste una vez más a la contradicción que opera en esta sociedad, existe una *no correspondencia* entre el objeto de análisis tal como se presenta en su concepción racional-conceptual y su realidad efectiva-material.

El derecho, se entiende, no tendría que ser un privilegio, el derecho en un Estado que se asume democrático, existiría para todo miembro de la sociedad. El Estado contradice su concepto, ha dejado también de representar aquello que pretende ser, no es más (si es que

¹⁷ “El eje crítico de El Capital, y de los trabajos que lo preparan, pasa justamente por la *distinción primordial* entre la *materialidad abstracta* de sus objetos y su *forma o determinación social específica*, entre su tratamiento en general y su tratamiento histórico particular, esto es, pasa por la captación de la diferencia específica del objeto de análisis...”, Arteta Aisa, Aurelio, *op. cit.*, p. 73. [Las cursivas son nuestras].

¹⁸ Ídem.

alguna vez lo fue) el representante del interés colectivo. Nos recuerda Marx: “Los ciudadanos del Estado no quieren saber nada del derecho como privilegio”¹⁹; nos encontramos frente a la contradicción de que se ha *invertido* el lugar del interés general, colocando por encima el interés privado, el derecho se presenta como lo contrario a su esencia, como «derecho privado», como privilegio.

La concepción de los *jóvenes hegelianos* referente al Estado, –de la que Marx también era participe al inicio de esta época–, es que la razón formaba parte del Estado, este grupo asumía la existencia de un *Estado racional*²⁰, democrático; siguiendo a su maestro, el Estado representaría la realización de los sujetos como sujetos libres. Cuando Marx se adentra a estos debates surge la contradicción entre lo que idealmente se propone y lo que realmente acontece en las relaciones sociales, materiales. Las críticas, aunque fuesen indirectas, comenzaban ya a dirigirse contra el maestro²¹.

Vemos que el Estado contradice su concepto, su razón de ser; el derecho general y el interés privado aparecen *invertidos*, es ahora el interés privado el que reina en las relaciones sociales, es la medida de una sociedad que antepone los privilegios al interés colectivo. El criterio para juzgar ahora la humanidad no es la libertad, sino la propiedad privada, la cual deshumaniza y arroja a la mendicidad sin ningún miramiento de detenerse ante sus consecuencias:

“Los intereses privados rebajan al Estado a emplear *los medios* del interés privado, ¿cómo no llegar también a la otra conclusión, la de que la *representación* de los

¹⁹ *Escritos de juventud*, p. 186.

²⁰ Véase: Mc Lellan, David, *op. cit.*, p. 35 y ss.

²¹ La postura respecto a la influencia o no que ejerce Hegel en Marx en este periodo es polarizada, la más tajante y que ve aquí una ruptura con Hegel referente al Estado, es la de Maximilien Rubel: “Una atenta lectura de los textos marxistas aparecidos en la *Rheinische Zeitung* nos obliga a reconocer que, lejos de estar “imbuido todavía de la doctrina de Hegel”, Marx ya se ha librado casi por completo de la “fastidiosa servidumbre de la concepción hegeliana” al menos en lo que concierne al problema del Estado”, Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Paidós, Buenos Aires, 1970, p. 39. Rubel sostiene que hay una gran cantidad de pensadores que influyen a Marx a lo largo de su investigación: Aristóteles (de donde procede el esquema categorial hylemórfico que permite captar las diferencias entre forma-contenido, por lo que se sostiene la tesis de que estas diferencias comiencen a mostrarse ya en estos primeros escritos, tal como lo afirma Arteta), Kant, Spinoza, y Hegel “no es más que un eslabón, pero no el último”. Esta discusión excede a nuestros límites y propósito, sin embargo, la hemos apuntado para que nuestro lector tenga un contexto de los debates que suscitan estos escritos; la postura de Rubel es interesante, – no porque vea una ruptura, asunto que no compartimos–, en la medida en que amplía la frontera de la influencia filosófica de nuestro autor, que muchas veces se halla constreñida a un sólo filósofo.

intereses privados, de los estamentos, se propone rebajar y debe necesariamente rebajar el Estado al plano de *los pensamientos* del interés privado?”²²

La pregunta obligada es, cuáles son *los medios* y *los pensamientos* del interés privado a los que se rebaja el Estado. Habla Marx en estos escritos de la *arrogancia* y el *egoísmo* de la propiedad privada, estos aparecen como cualidades que se adhieren a los personeros que detentan el privilegio de la propiedad privada, sea cual sea el interés que defiendan. La cualidad de la propiedad privada es la cantidad y es la que despierta las cualidades más egoístas, y es justamente esto lo que piden los propietarios de bosques, que se les restituya el valor de lo hurtado, sin considerar la situación particular de los campesinos.

La propiedad privada al ser egoísta no le interesa ninguna cualidad, antes bien, la cantidad, lo cuantitativo es el móvil de ella, es por esto que la propiedad privada no piensa más que en sí misma, olvida toda diferencia. El Estado no se rebaja a los pensamientos y medios de la propiedad privada porque surjan de la “nada”, o porque responda a una situación natural, por el contrario, el hecho de que el Estado adopte estos medios nos habla de que la propiedad privada existe ya como relación social desplegada, es más, ahí donde existe una situación o relación, aun sea contradictoria, es porque existe una *necesidad* de ésta.

Esta necesidad que tiene la propiedad privada del Estado, lo terminan por convertir en un *medio*, y las mediaciones que desarrolla el Estado tienen la forma del interés privado. Tal como ocurrió con la censura a la libertad de prensa que puso de manifiesto la inversión de fines de realización en simples medios, aquí sucedió lo mismo, el Estado es *medio* y *mediación* para la existencia de la propiedad privada. El Estado sacrifica a los que hurtan la leña pero también se sacrifica a sí mismo, sacrifica libertad y derecho. En los debates acerca de la censura, era la libertad y la actividad de los individuos la que se convertía en medio e industria en favor de los estamentos privilegiados; aquí, es la necesidad de los campesinos la que se ha convertido en una industria en beneficio del interés privado de los propietarios de bosques, el interés privado se considera, nos dice Marx, “el fin supremo y último del universo”²³.

²² *Escritos de juventud*, pp. 263-264.

²³ *Escritos de juventud*, p. 271.

La libertad que defienden las voces de los estamentos no es la libertad en general, antes bien, es la libertad del propietario privado. El Estado, dice claramente Marx, se niega a ver la *sustantividad* propia de las leyes en relación al interés colectivo, por el contrario, asume *la* forma del interés privado, sometiéndose el mismo Estado a la censura.

Al interés privado le es ajeno el derecho general, ésta es la problemática sustancial que atraviesan las manifestaciones de censura a la libertad de prensa y las leyes que castigan la mendicidad a la que es arrojada buena parte de la sociedad. Los resultados fundamentales de los debates de los robos están en captar la separación del Estado y la sociedad, donde el Estado termina por adoptar los medios y pensamientos de la propiedad privada que pasa a dominar la existencia social; la idea de inversión del interés privado sobre el interés colectivo, será fundamental para dar cuenta de la situación de enajenación que Marx comienza a entrever al acercarse a los problemas materiales.

Otro resultado de esta crítica que muestra el desarrollo del concepto de enajenación y su relación con el fetichismo, está justamente en como Marx advierte el carácter fetichista que se le da a ciertos objetos, aquí la leña robada, que adquieren dominio y dependencia frente a una sociedad: “La leña posee, por lo visto, la maravillosa virtud de conferir a su propietario, una vez robada, las cualidades propias del Estado, que antes no tenía”²⁴; Marx cerrara estos debates caracterizando de forma más detallada este carácter fetichista, en tanto que adoración y culto, situación que sucede ahí donde los objetos se han autonomizado de los individuos y han pasado a adoptar cualidades sociales:

“Los indígenas cubanos veían en el oro el fetiche de los españoles. Celebraron una fiesta en su honor, le entonaron canciones y después le arrojaron al mar. Si hubieran asistido a estas sesiones de la Dieta renana, aquellos salvajes habrían visto en la leña el fetiche de los renanos. Pero en otras sesiones de la misma Dieta habrían aprendido que el fetichismo lleva consigo *el culto* al animal y habrían arrojado al mar a las liebres para salvar a los hombres”²⁵.

²⁴ *Escritos de juventud*, 274.

²⁵ *Escritos de juventud*, p. 283.

1.4 Los resultados de la labor periodística de Marx: Fetichismo y enajenación política

Las conclusiones que derivan de los escritos periodísticos sugieren caracterizaciones de la enajenación. Los elementos para su determinación, con todo lo que ello implica para los individuos y las relaciones sociales que establecen, no están finiquitados aún, pero ha puesto el acento en una de sus expresiones, bajo la *forma política* y sus implicaciones en las condiciones materiales de vida.

La *enajenación política* se presenta aquí como la incapacidad de los individuos de actuar como *sujetos políticos* que respondan al interés general; la única forma de ejercer sus necesidades y derechos políticamente es en nombre de la *propiedad privada*. La inversión del interés privado sobre el interés colectivo, la inversión de fines de realización en medios, la conversión de la actividad humana libre en un medio, en una industria al servicio del interés privado, terminan por desencadenar las contradicciones que hemos expuesto en los apartados anteriores: la escisión de la sociedad respecto al Estado, la ajenidad de la sociedad respecto a sí misma y su producto. Es la propiedad privada, en última estancia, la que origina las contradicciones que surgen de la relación del Estado y la sociedad.

Aurelio Arteta llama la atención sobre los conceptos de *inversión* y *fetichismo*²⁶, nosotros agregaríamos el de *ajenidad* y *separación*, como los conceptos que conducen a Marx a la idea de *enajenación* en estos escritos periodísticos. Son estos conceptos la nota común que guardan los escritos periodísticos que permiten identificar y determinar las contradicciones de la relación del Estado y la sociedad bajo el dominio de la propiedad privada. Además, nuestro autor se ha puesto en contacto con las cualidades que surgen de este dominio: el egoísmo generalizado de la sociedad.

Marx se valdrá de estos conceptos para denunciar la inversión de esta sociedad cuando se adentre al estudio de la economía política y llegue al concepto de *trabajo enajenado*, y más

²⁶ “En tanto que «inversión» (Verkehrung) va a ser uno de los nombres con que Marx denotará corrientemente al concepto de alienación, esta modalidad reductiva de la crítica ha podido exponerse bajo el esquema de una crítica sucesiva de las alienaciones religiosas y jurídico políticas. No en balde el término del que este joven Marx se sirve para expresar la naturaleza del Estado (y la propiedad privada, en que aquél se funda) será uno que perdurara en la obra marxiana como prácticamente intercambiable con el de alienación: el de fetichismo”, Arteta Aisa, Aurelio, *op. cit.*, p. 77.

aún, estos conceptos los mantendrá a lo largo de su investigación para determinar las formas que desarrolla la sociedad capitalista. Y no puede ser de otro modo, dado que el movimiento de esta sociedad se funda en la *enajenación*, en *invertir* las relaciones sociales, en suplantar el lugar de los sujetos como sujetos productores, y coloca objetos dotados de cualidades humanas, fetiches como la leña, la mercancía, el dinero, el capital, desligados de sus productores, los verdaderos hacedores del mundo objetivo; siendo la *forma económica de la enajenación*, en el *trabajo*, la que atraviesa toda forma de enajenación en esta sociedad.

Los conceptos de enajenación y fetichismo no son desconocidos para Marx en este periodo, estos conceptos han sido tratados por Hegel, al igual que por el grupo de los jóvenes hegelianos en la crítica a la religión, la cual era un baluarte dentro de sus discusiones. Bruno Bauer desarrolló una crítica a la religión en la que ponía en cuestión la divinidad de los Evangelios, y más importante aún, realiza una crítica interesante a la enajenación religiosa que se produce en la conciencia de los sujetos y el producto que la conciencia ha creado; la religión como creación de la conciencia de los sujetos, se presenta separada, ajena a su propia conciencia, a su creador, adquiriendo un poder y dominio sobre éste²⁷.

Pero quizá sea Feuerbach el que atestara la crítica más completa a la religión, Feuerbach no habla como Bauer de una de *las formas* que asume la enajenación religiosa, sino que advierte la *esencia* misma de esta *enajenación*: la *esencia del cristianismo*, sostiene Feuerbach en su libro que tiene por nombre este mismo título, es la *esencia humana*²⁸.

Los conceptos de ajenidad, separación, inversión, fetichismo, se presentan al interior de la crítica a la religión para determinar el camino que ha conducido a los sujetos a depositar cualidades humanas en Dios. La enajenación religiosa deriva de la relación invertida entre Dios y los individuos, entre el sujeto y su creación; los sujetos dejan de identificarse con su creación como parte de su propia esencia, dotan de cualidades humanas a Dios y se han empobrecido, su humanidad se halla ahora fuera de ellos, es Dios quien encarna ahora la humanidad, por lo que requieren de su *mediación* para acceder a ésta. Lo que queremos dejar

²⁷ "Bauer fue el creador de la expresión «autoalienación», que pronto se haría corriente entre los jóvenes hegelianos", Mc Lellan, David, *op. cit.*, pp. 78-79.

²⁸ Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2013.

apuntado aquí al traer a cuenta esta problemática, es que estos conceptos le vienen dados a Marx de la crítica a la religión.

Aurelio Arteta hace un llamado a someter a una nueva lectura estos escritos periodísticos desde la crítica a la religión que expone Marx aquí, la cual lo conducen a la formación de la idea de enajenación en su expresión política. Es interesante esta proposición, sin embargo, nosotros nos hemos atendido a la relación que establece del Estado y la sociedad, en relación a los problemas materiales; justamente porque nuestra tesis sostiene que si bien Marx hace alusiones a una crítica a la religión, la cual veremos se extiende no sólo a sus primeros escritos, sino también a lo largo de su obra, ésta le sirve como *metáfora* (E. Dussel habla de las metáforas teológicas de Marx), o como objeto para *ilustrar* y hacer surgir las determinaciones que surgen de la sociedad capitalista. Este es el caso, por ejemplo, de su escrito *Sobre la cuestión Judía* en el que critica a Bauer, ésta crítica tiene de fondo un problema religioso, pero le sirve para hacer surgir otros problemas sustanciales, de contenido, como es el caso de la representación del Estado.

La crítica a la religión no es una preocupación en Marx como objeto central de su crítica, le sirve como *metáfora*, para ilustrar el *paralelismo* que guarda la religión con el proceder de esta sociedad, con las relaciones enajenadas. La crítica a la religión la han dado ya otros filósofos, y Marx sigue de cerca particularmente la que realiza Feuerbach, crítica de la que abrevia el concepto de enajenación que retoma Marx.

Resulta interesante que sea de la religión, de su crítica, de donde provengan los conceptos que permiten caracterizar la enajenación en su *generalidad*, los elementos comunes para hablar de cualquier forma que adopte la enajenación están dados por estos conceptos: ajenidad, escisión, inversión, fetichismo. Estos conceptos aparecerán ahí donde se dé cuenta de una situación de enajenación: en su forma política, económica, ideológica, psicoanalítica incluso, donde el concepto de *transferencia* guarda una importante relación con la religión.

La clave de la ruta de la génesis del concepto de enajenación, así, en su *generalidad*, pasa necesariamente por atender el tema de la religión y su crítica; esta tesis la han sugerido ya, además de Arteta al interior de los escritos periodísticos, otros pensadores como István

Mészáros²⁹. Nosotros nos sumamos a esta tesis, sin embargo, hay que distinguir entre el origen del concepto general de enajenación y la génesis de este concepto al interior de la investigación marxiana. Marx, aun cuando haga alusiones a la crítica a la religión, no es este su punto de partida para desarrollar el concepto de enajenación que él se propone, es desde el problema del Estado donde comienza a atenderlo como vimos en nuestra exposición, eso sí, valiéndose de los conceptos que ya ha colocado la crítica de la religión.

Ahora bien, ¿por qué toda forma de enajenación recae en las determinaciones que guarda la enajenación religiosa? Cuando Feuerbach menciona que la esencia de la religión es la esencia del hombre, lo que está apuntando es a que el problema se resume en un aspecto *antropológico*:

“El sentimiento de *dependencia* del hombre es el *fundamento* de la religión, *el objeto* de dicho sentimiento de dependencia es *la naturaleza* [...] Es la naturaleza el primer y originario objeto de la religión”³⁰.

El problema de la religión es el problema del hombre con el hombre, del sujeto con el objeto, es el problema esencial que atraviesa la existencia humana; cuando hablamos de enajenación religiosa, el problema de fondo es el camino que han seguido los seres humanos en su relación con la naturaleza, relación que necesita ser *mediada*, y sus mediaciones no están carentes de contradicciones. Es ésta relación la historia de los seres humanos desde su aparición en la tierra³¹.

²⁹ Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, Ediciones Era, México, 1978. Véase particularmente el apartado “*I. Orígenes del concepto de enajenación*”, pp. 27-63.

³⁰ Feuerbach, Ludwig, *La esencia de la religión*, Editorial Páginas de Espuma, Madrid, 2005, p. 23. [Las cursivas son nuestras].

³¹ Digamos, aunque sea escuetamente, sobre el tema de la enajenación religiosa, que es la necesidad de los seres humanos de no poder satisfacerse a sí mismos lo que les pone de manifiesto *lo otro*, en su necesidad se revela su dependencia hacia la naturaleza. El modo en que resuelven esta necesidad, pasa por interactuar con el objeto, por mediar esta relación; las contradicciones que surgen de esta relación no provienen únicamente de la dependencia, sino también de las limitaciones objetivas y subjetivas con las que se enfrentan los sujetos frente al objeto. Dotar de cualidades divinas, suprasensibles, no se da únicamente en la religión, referente a un Dios, el primer Dios (no humano) de los hombres fue la naturaleza; aquello que no comprenden los sujetos lo idolatran, lo colocan en una posición de superioridad y dominio frente a ellos. Aquí hacemos referencia a la dependencia material, pero la dependencia también se trueca en dependencia subjetiva, de la que derivan también situaciones de enajenación. Regresaremos sobre este problema en la segunda parte de este trabajo.

Con esto no queremos confundir a nuestro lector. Aceptar que la enajenación religiosa guarda la estructura (formal) de toda enajenación, no quiere decir que la enajenación religiosa sea el *contenido* de toda forma de enajenación, la enajenación religiosa como forma particular es una forma más de enajenación. Además, esta forma toma distintas expresiones a lo largo de la historia de la religión, la enajenación religiosa guarda sus propias formas, fetichizadas, como lo veíamos con Bauer y la conciencia. La religión es también una forma de ocultar relaciones fundantes; de la relación entre Dios y los seres humanos no podemos explicar simple y llanamente la política, la economía, la relación entre el sujeto y el objeto, es necesario realizar su crítica y atender las formas particulares que ella produce, es esto lo que hace Feuerbach al advertir que la esencia (contenido) de la religión se encuentra en la esencia humana.

Cuando nos referimos a una *situación de enajenación*, de lo que estamos hablando es de una *relación*, de una *forma particular* en la que acontece una relación. Parece más entendible, entonces, captar que la enajenación religiosa guarda la estructura (formal, incluso conceptual) de toda enajenación, en la medida que entendemos que el problema de la religión recae en la *relación esencial* de los seres humanos: la relación de los seres humanos con la naturaleza, en la relación sujeto-objeto³².

Con toda esta exposición no pretendemos deducir ya una teoría de la enajenación en estos escritos periodísticos, pero tampoco podemos descartar la importancia que tuvieron estos debates en Marx para ir concibiendo el desarrollo del concepto de enajenación, que perdurará en la obra marxiana al dar cuenta de una de las determinaciones específicas de esta sociedad, al adentrarse a la situación de ajenidad generalizada que se vive en el ámbito político que analiza, en donde la inversión del interés privado sobre el interés colectivo se vuelven evidentes, así como se hace patente la existencia de la propiedad privada que es la que funda esta inversión.

³² Hay que advertir aquí a nuestro lector que la génesis del concepto de enajenación nos conduce a la necesidad de plantearnos una historia de la enajenación, una historia crítica, la cual ha de contemplar entre otras cosas, consideraciones antropológicas, no porque sea la enajenación una condición antropológica e inherente a los humanos, no, de ningún modo; la importancia de atender el problema también desde esta disciplina, es justamente para aclararnos la relación sujeto-naturaleza. Quizá el primero que resaltó la importancia sobre este punto fue ni más ni menos que Friedrich Engels.

La conclusión de estos debates ha de ser considerada no como un resultado finiquitado, sino como el comienzo del *desarrollo del concepto de enajenación*, que contempla una realidad más compleja.

Se suele acusar a estos escritos periodísticos de “limitados y provincianos” por referir a una situación particular del Estado prusiano de esos años, pero nosotros argumentaríamos: ¿qué no acaso el planteamiento de un problema comienza por cuestionar la situación inmediata en la que se vive, lo cotidiano, aquello con lo que se está en directa relación? De lo contrario, carecería de sentido, uno nunca se formula algo sin ponerse en relación con lo pensado. La resonancia de estos escritos periodísticos se encuentra en que la conclusión derivada de un debate particular resultó ser el modo en que opera toda una sociedad.

Lo que comenzó siendo una crítica a la política, al Estado prusiano, dirigen a nuestro autor a adentrarse a los fundamentos de estos problemas materiales, económicos, los cuales ha tenido oportunidad ya de atender con estos debates de la VI Dieta Renana. Recordemos que diecisiete años más tarde, en el Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política de 1859, Marx haría un punteo sobre los temas de estudio y las obras que le habían precedido para dar con esta crítica, ubicando a estos primeros escritos periodísticos como el primer contacto con *los problemas económicos*³³.

Atender problemas materiales vuelve inevitable arremeter contra las contradicciones que subyacen en el ámbito político, aquellas que transgreden libertad y necesidad en el sujeto, es inevitable, pues, tomar una postura *ética-política*³⁴ en defensa de lo humano, de la

³³ “Durante los años 1842-1843, en mi carácter de director de la *Neue Rheinische Zeitung*, me vi por primera vez en el compromiso de tener que opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales. Los debates de la Dieta renana [...] me brindaron una primera ocasión para ocuparme de problemas económicos”, en, Marx, Karl, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*, México, Siglo XXI Editores, 2009, pp. 65-66.

³⁴ Es interesante y sustentable la postura que hiciera Maximilien Rubel acerca de la «*vocación ética*» de Marx, según Rubel se encuentra definida desde su examen de bachillerato, *Reflexiones de un joven al elegir profesión (1835)*. Para Rubel esta postura *ética-política* se reafirma en los escritos periodísticos: “Se había puesto al tanto de ciertos problemas que sus preocupaciones filosóficas no le había permitido vislumbrar. Por instinto, su vocación ética lo había acercado a un aspecto de la vida íntimamente vinculado con el problema de una organización racional del Estado: la miseria humana”, Rubel, Maximilien, *op. cit.*, p. 44. Y páginas más adelante sostiene “[...] nunca se insistirá bastante sobre el hecho de que Marx haya llegado al socialismo antes de haber descubierto sus presupuestos sociológicos y económicos”, *Ibidem*, p. 65. Nosotros diríamos, más que llegar al socialismo –cosa que Marx en esos años tenía sus reservas y desconfianzas con los discursos y autores que se asumen bajo esos principios y teorías–, es el llegar a problemas económicos, materiales, se vuelve imprescindible una *ética-política* a la sazón de una miseria manifiesta; de cualquier forma, lo cierto es la

comunidad, y quiénes están del lado de la comunidad con la que Marx se encuentra sino los pobres, *los miserables*. El derecho que reclama Marx para todos estos despojados que se le presentan en la realidad que vive, es “el *derecho consuetudinario* de los pobres de todos los países”³⁵, que haga de la libertad un derecho general, un “privilegio del espíritu humano”, porque el pobre no ha pedido ser pobre, responde a una situación particular, por eso mismo el pobre tiene derecho por el simple hecho de serlo, porque ha sido despojado.

Las conclusiones a las que llega Marx acerca del Estado prusiano en relación con la sociedad, lo adentran a una serie de problemas que exceden la dimensión de lo político, la crítica que hará sobre estas Dietas se muestra insuficiente para con los resultados a los que ha llegado, o dicho de otro modo, es sólo un punto de partida el reconocer que existe una contradicción sobre la cual se mueve el Estado y la sociedad. Así, los resultados de esta crítica son premisas que no se contentan con la crítica política, hace falta ir a la raíz misma, han de ser desarrollados contemplando una totalidad más compleja que la particularidad de un debate, y ello supondrá un largo camino aún por recorrer para nuestro autor.

La prohibición de la Gaceta Renana respondía no sólo a la propia censura del Estado prusiano, sino que, además, tuvo como pretexto una petición del Zar Nicolás I de Rusia, indignado por una publicación que hiciera el periódico en la que se veía envuelto su gobierno en materia de política exterior. Marx veía venir la prohibición del periódico desde hace tiempo ya, para él significó “*un avance en la conciencia política*”, “*una devolución de su libertad*”³⁶, libertad que lo llevaría a profundizar en el estudio del Estado, a sus fundamentos y contradicciones, y con quién acudir sino con aquél que había construido una filosofía del Estado, que mostraba las premisas del Estado moderno y que en su nombre se llevaban innumerables disputas filosóficas, hablamos, pues, de Hegel.

existencia de esta ética en Marx, como principio activo, de praxis, de transformación de la realidad, de ahí que sea no una ética sin adjetivo, sino un *ética-política*.

³⁵ *Escritos de juventud*, p. 253.

³⁶ “Para mí, esto de ahora, no es más que una consecuencia lógica; veo en la prohibición de la Gaceta Renana un avance en la conciencia política, y ello es lo que me hace dimitir. Además, la atmósfera se me hacía ya irrespirable. Es malo tener que prestar servicios de vasallo incluso en favor de la libertad y luchar con alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo. Estaba ya harto de tanta hipocresía, de tanta necesidad, de tanto brutal autoritarismo, de tanto agacharse, adaptarse, doblar el espinazo, de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. Es como si el gobierno me hubiese devuelto la libertad”, carta de Marx a Arnold Ruge del 25 de enero de 1843, en: Marx, Carlos, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 691.

CAPÍTULO II. LA CRÍTICA AL ESTADO POLÍTICO

“A Hegel no hay que criticarle por describir la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es, por la esencia del Estado”.

*Karl Marx*³⁷

2.1 Los estudios preparatorios a la filosofía del Estado

Kreuznach 1843. En el verano de este año Marx escribiría en forma de glosa su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. El contenido de este escrito apunta un comentario *in extenso* de los párrafos 261-313 sobre las tesis principales acerca del Estado sostenidas por Hegel en su libro *Lineamientos fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural, y esquema de la ciencia del Estado*.

La problemática del Estado moderno que aborda Marx en este periodo va en sintonía con los resultados de su labor periodística. El tema del Estado que tiene como fondo los problemas

³⁷ Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010, p. 95. Nos hemos valido de la edición que publicara Biblioteca Nueva con la traducción de José María Ripalda, ya que es esta una edición sumamente enriquecedora en lo referente al aparato crítico que hace su traductor. Nosotros seguiremos la reproducción digital que se ha hecho de este texto y que es de la que mantenemos la estructura de numeración de las páginas que aquí citamos. En lo sucesivo citaremos simplemente como “Crítica de la filosofía”, para hacer referencia a esta edición.

Recuperado de:

<https://creandopueblo.files.wordpress.com/2013/10/marx-crc3adtica-de-la-filosofc3ada-del-estado-de-hegel.pdf>

materiales, sigue siendo para Marx el que guía su crítica en este periodo (1842-1843). Es con la crítica al Estado moderno, a sus leyes, en donde se pone de manifiesto el *nexo* entre lo político y lo económico. No se trata de un cambio de intereses intelectuales como han intentado sugerir algunos autores³⁸.

Lo que se encuentra Marx al estudiar la filosofía del Estado de Hegel no son abstracciones sin correlato con la realidad, verá, por ejemplo, que el tema de la enajenación no es ya solamente la manifestación de una enajenación política de la particularidad del Estado prusiano, sino la *sustancia* misma de la sociedad moderna que alcanza toda relación social, donde el Estado y la sociedad se encuentran escindidos.

Es interesante que paralelo a la crítica que Marx hiciera a la filosofía de Hegel, se adentrara igualmente al estudio de historia antigua y moderna de Francia e Inglaterra, a las lecturas del *Contrato Social* de Rousseau, *El Espíritu de las leyes* de Montesquieu, *Del Estado* de Maquiavelo, y algunas otras lecturas históricas referentes a los Estados Unidos de América y Suecia³⁹.

Podemos advertir que la problemática del Estado moderno se inserta en Marx desde distintas vías teóricas y filosóficas, incluso de práctica política; recordemos que tras el cierre de la Gaceta Renana, Marx junto con Ruge planean la reedición de los *Anales franco-alemanes* en Francia, y el motivo es reformular la crítica al Estado político y la toma de partido en las

³⁸ Nos referimos particularmente a David Leopold, quien sugiere que existe un cambio de intereses intelectuales entre los temas tratados en la Gaceta Renana y los que aborda en la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel, para este autor Marx pasaría de atender problemas materiales, empíricos, a sumergirse en la filosofía alemana. Esta postura trata en realidad una falsa disyuntiva, como si se tratara de un abandono de un tema por otro, asunto del que ha corrido ya demasiada tinta al intentar ubicar en qué momento Marx abandona la filosofía y pasa a los problemas materiales y a la economía, en opinión de Leopold el cambio sería a la inversa entre estos escritos de 1842-1843, sumándose, aunque con otro matiz, a esas interpretaciones que sostienen un cambio de rumbo al interior de la investigación de Marx. El acierto de Leopold está en identificar que el cambio profundo es en última estancia, que Marx pasa de atender un problema particular del Estado prusiano a atender el problema del Estado moderno como determinación de la sociedad burguesa. Leopold, David, *El joven Karl Marx: Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Madrid, Ediciones Akal, 2007. Véase particularmente el apartado "II: Filosofía Alemana", pp. 29-112. En el cual se lleva a cabo una minuciosa revisión de la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel (Kritik 1843). Digamos por último respecto a estos supuestos cambios de intereses que, para la fortuna o desgracia (según se mire), de los economistas que estudian a Marx, la filosofía nunca la abandona, y para la fortuna de la filosofía, parafraseando a Marx: «cuando la filosofía se vuelve mundo, es decir, cuando la filosofía se hace mundana, el mundo se hace filosófico». La filosofía es también producto de su tiempo, se ve obligada a tratar los problemas materiales que aquejan a su época.

³⁹ Véase, Rubel, Maximilien, *op. cit.*, p. 68, nota a pie de página no. 55.

luchas reales –asunto que por cierto Marx nunca abandonó⁴⁰. Marx tiene en consideración la historia y desarrollo de distintas naciones y se percató que la forma que adoptan estos Estados guarda una *nota en común*, el movimiento que adoptan se identifica con lo que Hegel ha determinado como Estado moderno.

La crítica de la filosofía del Estado de Hegel será publicada por vez primera en 1927 por David Ryazanov como proyecto de la MEGA. Este trabajo de Marx aparece un tanto olvidado dentro de su obra teórica, aun cuando se trata de los pocos textos que nuestro autor dedica a la problemática del Estado y trate de forma directa una crítica a la filosofía de Hegel.

Por sí mismo, este trabajo de Marx daría para hacer una revisión más profunda y de mayor alcance de los distintos temas que se analizan aquí, sin embargo, nosotros nos limitaremos a abordar algunas cuestiones de este texto en la medida en que la crítica que realiza Marx del Estado moderno que concibe Hegel, nos guía en el desarrollo del concepto de enajenación que sigue cobrando forma en este periodo bajo la *forma política*; con la particularidad respecto a los escritos periodísticos, de que aquí el problema de la enajenación se presenta atendiendo la *forma específica de socialidad* que adopta toda una sociedad.

La enajenación en el mundo moderno asume distintas *formas de manifestación*, pero parece que es bajo su *forma política* como se vuelve perceptible, como si fuese aquí donde se origina, dado el carácter de concentrar las contradicciones entre lo público y lo privado. No es fortuito que la problemática de la enajenación comience a tener lugar dentro de las discusiones filosóficas y políticas desde la crítica a la religión, la política, y más tarde se adentre a los problemas materiales y económicos, ello nos habla de que la discusión alrededor del concepto de enajenación ha seguido en buena medida el curso del movimiento de la enajenación desde su forma aparental, fenoménica, hasta descender al contenido que la origina. En Marx el concepto de enajenación bajo la forma política aparece como anticipaciones de lo que cobrará cuerpo en el concepto de *trabajo enajenado* y *fetichismo* una vez que se adentre al mundo de

⁴⁰ “El Estado político expresa, por tanto, dentro de su forma *de la cosa pública* todas las luchas, necesidades y verdades sociales [...] Convertir en tema de la crítica el problema político más específico –digamos, por ejemplo, la diferencia entre el sistema estamental y el representativo–. En efecto, este problema expresa, aunque de forma política, la diferencia que existe entre el poder del hombre y el poder de la propiedad privada [...] Nada nos impide, pues, enlazar nuestra crítica a la crítica de la política, a la toma de partido en política, es decir, a las luchas reales e identificarla con ella”, Carta de Marx a Ruge, septiembre de 1843, en, Marx, Carlos, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 459.

la economía. Las conclusiones a las que llega en este periodo de 1843 serán fundamentales para orientar y modelar la crítica a la sociedad burguesa que prepara.

2.2 La premisa del Estado moderno: la separación del Estado y la sociedad

La crítica central que debate Marx en este escrito de 1843, es la determinación que realiza Hegel del Estado moderno, esto es, la *relación* que establece el Estado político y la sociedad civil, así como las formas sociales que esta relación produce al interior de la vida política de la sociedad.

Marx comienza comentando el § 261 de la obra de Hegel, en donde la tesis principal de éste último es presentar al Estado como una “*necesidad externa*” y como “*fin inmanente*” de la familia y la sociedad civil, donde el *fin último* de esta relación es alcanzar la *identidad* entre el interés privado, que corresponde a familia y sociedad, con el interés general, cuyo representante es el Estado.

Sin embargo, la relación entre la sociedad civil con el Estado político no sucede en la realidad en términos de *identidad*, por el contrario, sucede en términos contradictorios, de pugna por hacer representar sus intereses, por lo que Marx hace notar dos aspectos importantes de esta relación discordante:

- 1) Existe una relación de *subordinación y dependencia* de familia y sociedad civil frente al Estado para hacer garantizar sus intereses, pero a su vez el Estado mantiene una *intrínseca dependencia* con el derecho privado; y
- 2) Existe una clara contradicción en el Estado por presentarse como *necesidad externa*, es decir, como poder exterior que subordina a los individuos, y ser al mismo tiempo, según palabras de Hegel, *fin inmanente* de familia y sociedad civil, siendo este *fin* la *identidad* del interés particular con el interés general.

La contradicción que capta Hegel al desarrollar su filosofía del Estado, es que la relación que establece el Estado político y la sociedad civil no acontece en términos de correspondencia, de identidad. Familia y sociedad civil se encuentran subordinados al Estado que actúa como un “poder superior”. Al presentarse el Estado como una *necesidad externa* frente a la

sociedad, demuestra que no responde a las necesidades de la sociedad, no hace coincidir los intereses de ésta con el interés general, el Estado es contrario a su fin.

En una relación entre dos entes, cuando uno de ellos se asume como un poder exterior frente al otro, no puede darse una relación de dominio, de sometimiento, del uno por el otro, no es que deje de ser una relación; cuando se menciona *necesidad externa*, aquí el carácter de «exterioridad» no debe entenderse como si uno de los polos saliera de la relación, de lo contrario sería fácil asumir esta dependencia y subordinación como un estado necesario, propio de la existencia del ser. El problema está, entonces, en que se convierte en una *relación contradictoria* porque no se determinan mutuamente, pasa uno a determinar al otro con una *forma* que no siempre corresponde a su ser, a su necesidad. Y es justamente esto lo que acontece en la relación que mantiene el Estado y la sociedad civil.

Ahora bien, “Hegel para salvar esta relación contradictoria mantiene la *antinomia no resuelta* del Estado, de ser necesidad externa y fin inmanente”⁴¹, y lo único que logra con esto, nos dice Marx, es continuar desarrollando esta “*identidad externa*”, puesto que la única relación que puede surgir de subordinación y dependencia es una *relación enajenada* que *separa* a la sociedad de la participación del derecho general.

“«Subordinación» y «dependencia» son expresiones para una identidad «externa», impuesta, aparente; con razón emplea Hegel el término lógico «necesidad extrínseca». Hegel se ha valido de subordinación y dependencia para seguir desarrollando un aspecto de esa *discordante identidad*, el de la *enajenación dentro de la unidad*”⁴².

De dónde proviene esta relación contradictoria, será la primera interrogante si lo que nos interesa es saber el origen de esta *relación enajenada* entre el Estado político y la sociedad. En la realidad que estudia Marx no existe un *sistema representativo* que logre dar cuenta de las necesidades de la sociedad cabalmente, el conflicto sucede entre la representación política y el dominio de la propiedad privada que ha acaparado la función estatal.

⁴¹ *Crítica de la filosofía*, p. 25.

⁴² *Crítica de la filosofía*, pp. 24-25. [Las cursivas son nuestras].

Esta relación es ante todo una relación contradictoria real, y es Hegel quien capta la esencia del Estado moderno en la separación del Estado político y la sociedad civil. Marx reconoce que este hallazgo de Hegel permite determinar el movimiento y desarrollo de la sociedad moderna como una relación enajenada que ha *escindido* el ámbito político de la vida civil, que ha *invertido* la relación entre la sociedad que pone las formas políticas de organización y la forma misma que ha cobrado *autonomía*. Lo que crítica Marx es la propuesta que da Hegel al intentar solucionar esta enajenación:

“Hegel no ha conseguido superar la enajenación, por más que haya llegado a formular lo ajeno que nos resulta este fenómeno”⁴³.

Hegel propone como solución a esta relación enajenada la existencia de un Estado que ha dotado de *cualidades racionales* y que cobra existencia a partir de un monarca, una constitución, burocracia y una serie de instituciones que encarnan cualidades *predestinadas de forma abstracta*, y son abstractas porque no consideran el carácter específico e *histórico* bajo el cual existe la sociedad civil para hacer surgir su propuesta, es por esto que el Estado que propone Hegel aparece como un *Estado trascendente*:

“El hecho del que se parte no es concebido como tal, sino como *resultado místico*. La *realidad* se convierte en *fenómeno*, cuando de hecho es el único *contenido* de la idea. Además la Idea tiene un fin exclusivamente lógico, el de «ser Espíritu real, conscientemente infinito». En este párrafo se halla expresado todo el misterio de la Filosofía del Derecho y en general de la filosofía de Hegel”⁴⁴.

Dicho esto, se pone de manifiesto que la crítica que realiza Marx en este escrito de 1843 tiene dos momentos o niveles en la discusión:

1º) El reconocimiento de la contradicción que capta Hegel de que la relación entre el Estado político y la sociedad civil no acontece en términos de identidad, la cual deviene en una relación enajenada; la separación de la vida política y la vida civil en la que domina el interés privado aparece como la determinación y premisa esencial del Estado moderno.

⁴³ *Crítica de la filosofía*, p. 112.

⁴⁴ *Crítica de la filosofía*, p. 29.

2º) El segundo momento se refiere a la crítica particular que realiza Marx a la propuesta de Hegel del Estado racional para salir de esta enajenación política.

Continuaremos atendiendo algunas determinaciones de la separación del Estado político y la sociedad civil, y las consecuencias que ello representa al interior de las relaciones sociales, lo que nos pondrá de manifiesto cómo en esta separación se encuentran las determinaciones esenciales de la enajenación que se vive en el ámbito político; posterior a ello, consideraremos algunos argumentos de la crítica particular que realiza Marx a la propuesta del Estado racional de Hegel, para ilustrar como esta enajenación acontece en la vida real de los individuos.

2.3 Las determinaciones del Estado político y la sociedad burguesa

Si la premisa del Estado moderno, de la que emanan todas sus contradicciones, deriva de la separación entre el Estado y la sociedad, ¿cuáles son las determinaciones en que existe cada uno de estos elementos de la relación? ¿A razón de qué se separan? ¿Qué representa que el Estado político asuma “la voluntad” del interés privado frente a los intereses de la sociedad civil? ¿Cómo se deduce la existencia de la sociedad civil en relación con el Estado? Estas interrogantes nos ayudarán a desarrollar el modo en que existe cada uno de los elementos de la relación.

a. La abstracción del Estado político

El Estado político al presentarse como representante del interés general tiene la pretensión de asumir una *coincidencia* entre la vida política y la vida civil, y lo más importante, el Estado sería puesto por los sujetos, acorde a sus necesidades y relaciones sociales, siendo el Estado, entonces, una *forma política organizativa* de la sociedad, su objetivación y representación. Visto así, el Estado se propone hablar en nombre del interés general. Pero esto no es más que la fundamentación general, abstracta, ideal y conceptual, bajo la cual se han erigido los Estados en sus diferentes formas de existencia.

En la realidad que analiza Marx, el Estado político aparece como el que deduce la existencia de familia y sociedad civil, el Estado político se muestra como el *contenido* o fundamento en la relación, cuando en realidad el Estado no es sino una *forma particular de organización política*, un *modo de existir* de ésta sociedad. Pese a ello, el Estado aparece no sólo como el que pone y determina a la sociedad, sino que, además, el Estado se ha *escindido* del ámbito material, en este sentido reconoce Marx:

“Por tanto Hegel tiene razón, cuando dice: el Estado político es la Constitución; es decir, *el Estado material no es político*: la identidad entre Estado material y Estado político es meramente extrínseca, una simple designación recíproca”⁴⁵.

El Estado político aparece como un *Estado abstracto* al separarse de la vida material, civil, realmente se abstrae de las diferencias y necesidades de la sociedad, las olvida. Arroja a los individuos a tener una *doble existencia*: en tanto que individuo político niega el Estado material, mientras que como miembro del Estado material, apela al interés privado, negando lo político, lo comunitario:

“Por tanto, para que el individuo se comporte como ciudadano real, para que alcance significación y eficacia políticas, tiene que abandonar su realidad burguesa, *abstraerse* de ella, retirar de toda esa organización a su individualidad. Y es que la única existencia disponible para su ciudadanía es su pura y mera individualidad [...] Sólo en contradicción con las únicas comunidades que hay, sólo como *individuo* puede ser ciudadano. Su existencia como ciudadano es *ajena* a sus existencias comunitarias y por tanto meramente individual”⁴⁶.

La realidad que se le presenta a Marx tiene una existencia muy esquizofrénica diríamos nosotros, y es que resulta que los individuos tienen que someterse a tener una *doble realidad*, tienen que abstraerse de una de ellas para poder pertenecer a la otra, de hecho, el mismo sentido del concepto de *individuo* adquiere una connotación particular cuando acontece esta separación entre lo político y lo material, el cambio reside, menciona acertadamente Leopold,

⁴⁵ *Crítica de la filosofía*, p. 56.

⁴⁶ *Crítica de la filosofía*, pp. 109-110. [Las cursivas son nuestras]

“no solo en una innovación conceptual, sino en un *cambio histórico particular*”⁴⁷. El individuo para acceder a lo político, para presentarse como un “ciudadano” de este Estado abstracto tiene que *abstraerse de sus cualidades*, de sus diferencias y presentarse sin estar religado a lo comunitario, tiene que negar todo el tiempo su historia, su identidad, *olvidarse* de ella.

Es por esto que la escisión del ámbito político de la sociedad civil deriva en un cambio al interior de la misma sociedad, y es aquí donde adquiere sentido la distinción entre «sociedad civil» y «sociedad burguesa»⁴⁸. Como bien señala José María Ripalda, los términos sociedad civil y sociedad burguesa aparecían confundidos, sin embargo, la identificación se muestra *anacrónica*⁴⁹ cuando en la realidad política la sociedad burguesa se escinde de la sociedad civil, cuando ha dejado de designar y representar el interés colectivo. Esta sociedad ya no

⁴⁷ “La distinción que establece Hegel entre sociedad civil y Estado no solo constituye una innovación conceptual, sino que además señala un cambio histórico fundamental —a saber la aparición de un ámbito de la vida social en el que, por primera vez, se concede a un tipo específico de individualismo «el derecho a desarrollarse y a expresarse a sí mismo en todas las direcciones»”, Leopold, David, *op. cit.*, p.83.

⁴⁸ Aquí valdría tener en consideración que el término «sociedad civil» (que es el más utilizado en las traducciones castellanas) también es traducido por «sociedad burguesa», éste último muestra la diferencia o precisión de la situación específica, histórica, de la que se habla, la diferencia estriba, nos dice Ripalda, en que “La separación formal del Estado y sociedad, de la esfera del interés colectivo como tal frente a los intereses individuales se desarrolla con la ascensión de la burguesía y acompaña la lucha de clases por el Estado. En la ilustración francesa, mientras que *citoyen* se refería al hombre como ciudadano al nivel del interés universal del Estado, *bourgeois* se refería directamente a sus intereses privados, mejor definidos por la libertad del *laissez faire* que por la responsabilidad del interés común”, Marx, Karl, *Crítica de la filosofía*, *op. cit.*, p. 23 [nota a pie de página no. 3]. La misma precisión ha de ser considerada con el término «Estado político», nos dice Ripalda que no se trata de un pleonismo: “pues la familia y la sociedad burguesa, que Marx menciona a continuación, constituyen el «Estado real» [...] esta distinción juega un papel en la evolución de Marx de la problemática política a la social. Aparte de esto llama la atención la tradicional nomenclatura burguesa que designa la familia como realidad «natural», o sea intemporal, y la sociedad burguesa como «artificial», es decir histórica”, *Ibíd.*, p. 29 [nota a pie de página no. 11]. La distinción entre Estado político y Estado real, no es un juego de palabras, la distinción nos conduce a identificar el verdadero lugar de los individuos en relación con las formas políticas que desarrollan históricamente, son los sujetos el verdadero Estado real y el Estado político una forma política de esta sociedad. Hasta el momento nosotros nos hemos referido simplemente como sociedad civil, sin embargo, la precisión ha de ser considerada en todo momento, fundamentalmente al momento de dar cuenta de esta escisión como una determinación del Estado moderno, como una relación enajenada al interior de las relaciones políticas. Estas distinciones conceptuales nos recuerdan que los conceptos no son más que representaciones de la realidad en movimiento, «*formas de ser*», «*determinaciones de existencia*», como menciona Marx en la Introducción de 1857; la existencia de conceptos y categorías tiene vigencia siempre y cuando la realidad que designan subsiste, aún bajo las distintas formas que éstas puedan adoptar.

⁴⁹ Nos dice José María Ripalda que este anacronismo comienza a ser distinguido por Kant, quien deja de establecer la identidad entre el Estado y la sociedad civil, Marx, Karl, *Crítica de la filosofía*, *op. cit.*, p. 23 [nota a pie de página no. 3]. Leopold señala esto mismo al afirmar que con Kant termina la tradición de establecer esta identidad en el pensamiento filosófico, véase: Leopold, David, *op. cit.*, pp. 82-83.

confunde lo político con su existencia civil, y viceversa, la sociedad se ve orillada ahora a asumir las determinaciones del interés privado.

El Estado abstracto convierte en una *ilusión* aquél principio de hablar en nombre del interés colectivo. El carácter abstracto del Estado está en que pierde cualquier nexo con las necesidades particulares de los sujetos, se olvida que es resultado y no premisa, es, por tanto, una *abstracción* que funciona en la *realidad* al no establecer este vínculo.

La *separación* de la vida política y la vida material, el *carácter abstracto* que adopta el Estado, son determinaciones que van anunciando ya la particularidad de la enajenación política que acontece en el Estado moderno.

Hasta aquí hemos hablado sólo del Estado moderno, de su abstracción, en suma, sólo hemos hablado de la *forma social contradictoria* que adopta en relación con la sociedad, pero no nos hemos preguntado ¿por qué el Estado político se opone a realizar el nexo con el *Estado material* como lo llama Marx? ¿Por qué se encuentra escindido de cualquier otra dimensión social de los sujetos? ¿No es acaso también que la sociedad ha sufrido un cambio de sentido, es decir, que éste *Estado material* se encuentra incapacitado para dar cuenta del interés general de la comunidad?

Si la *forma social* de la que aquí hablamos, que es el Estado político, se presenta en contradicción, ello quiere decir que la sociedad que lo puso ha sido igualmente falseada, que su proyecto e intenciones han sido trastocados. Recordemos que las *formas sociales* son un *modo de existir*, la manifestación de un contenido, de determinadas relaciones sociales y como tal se presentan como el catalizador inmediato para determinar cualquier cambio de sentido al interior de las relaciones sociales mismas.

b. La autonomía del ámbito privado y el atomismo de la sociedad

El Estado abstracto sólo se presenta allí donde ha cobrado *autonomía* el ámbito privado, de este modo no podría existir el Estado como representante del interés colectivo porque la misma sociedad actúa de forma abstracta, esto es, las relaciones sociales que establecen los individuos entre sí se llevan a cabo de forma privada, *atomizada*, cada uno funciona en relación al interés privado de cada cual.

En el Estado moderno el interés general no es el interés de la comunidad, por el contrario, el Estado actúa en función del interés privado, la comunidad de individuos sólo existe en tanto que afirma este ámbito, volviéndose una comunidad de propietarios privados, una *comunidad ilusoria*⁵⁰. Un Estado que se ha vuelto abstracto sólo puede ser tal si la misma sociedad que lo ha puesto se ha abstraído de la comunidad, de su género; así, los intereses que hace representar el Estado no pueden ser otros que los del interés privado.

“Si la abstracción del Estado como tal no se ha producido hasta los tiempos modernos, es porque la *abstracción de la vida privada* ha comenzado en el tiempo moderno. La abstracción del Estado político es un producto moderno [...] La oposición *abstracta* y *consciente* entre la vida del pueblo y la del Estado es exclusiva del mundo moderno”⁵¹.

El camino que recorre Marx para sostener esta abstracción del Estado moderno y corroborar la abstracción de la vida privada, es analizar las distintas formas en que ha existido el Estado. En la Edad Media, en la Monarquía, la República, en todas éstas se hace coincidir el Estado material con la forma política, aun cuando ese Estado muestre el interés de la propiedad privada, aun cuando se presente de *forma enajenada*, y es enajenada puesto que aunque el interés privado asume también un “carácter político”, –lo que de por sí es ya una contradicción en los términos–, lo hace en nombre de sus propios intereses, que es justamente lo que veíamos en los debates a los robos de leña, el derecho lo convierte en derecho privado, el Estado pasa a asumir las cualidades de la propiedad privada, rebajando todos sus medios e intereses en torno esta.

Ilustra muy bien Marx el carácter de esta *identidad enajenada*, de ligar el Estado y la vida material, al mencionar que “En la Edad media la Constitución es la constitución de la propiedad privada”⁵². La diferencia entre estas formas de Estado que anteceden a la forma

⁵⁰ En la Ideología Alemana (1845) Marx y Engels atenderán de nueva cuenta estos problemas, haciendo notar que *lo general* en la sociedad burguesa es una forma ilusoria de la comunidad, “Precisamente porque los individuos sólo buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo “ajeno” a ellos e “independiente” de ellos, como un interés “general” a su vez especial y peculiar”, en C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, México, Cid Ediciones, 1970, p. 35.

⁵¹ *Crítica de la filosofía*, p. 57.

⁵² La cita completa para contextualizar esta frase dice así: “En la Edad Media propiedad, comercio, sociedades, hombre son directamente *políticos*; el contenido material del Estado lo pone su forma; todo el ámbito privado

del Estado moderno radica en que aquí el Estado político se mantiene escindido del Estado material; la Constitución y los distintos órganos en los que cobra existencia el Estado político se mantienen escindidos de la existencia particular que asumen los individuos de esta sociedad.

Pareciera que Marx debate en este punto simplemente con la forma de Estado racional que propone Hegel, pero no, Marx reconoce que en la misma propuesta de Estado de Hegel se encuentran las determinaciones en que existe el Estado moderno. Esta misma crítica puede trasladarse a los Estados democráticos de nuestros tiempos, que mantienen todo un aparato estatal y leyes que anuncian “la igualdad” de derechos de los individuos, cuando realmente en el Estado material, en la vida social, la desigualdad se trasluce a la existencia de los individuos. El proceder del Estado moderno guarda la estructura enajenada de la religión:

“Así como los cristianos son iguales en el cielo y desiguales en la tierra, los individuos que componen un pueblo son ahora iguales en el cielo de su mundo político, desiguales en la existencia terrena de la sociedad”⁵³.

El Estado político que se pretende democrático, al no ser un verdadero sistema representativo de las necesidades comunitarias de la sociedad, termina siendo un instrumento político en favor de la propiedad privada, un instrumento que además de proporcionarle legalidad, le otorga *la materia* y recursos para que pueda tener existencia; cuando el Estado adopta los medios, los pensamientos y la ideología de la propiedad privada termina por ocultar las contradicciones que subyacen a esta forma específica en que acontecen las relaciones sociales en el Estado material.

Regresemos al punto inicial, si la abstracción del Estado moderno sólo sucede con la abstracción de la vida privada, es decir, cuando el interés privado se abstrae de toda diferencia y se instituye como legalidad que rige las relaciones sociales, relegando lo comunitario y reduciendo el derecho a derecho privado, ello pone de manifiesto que la sociedad se ha escindido de sí misma, la sociedad está *atomizada*, abstraída de *lo social*. Esta característica

tiene carácter político, es un ámbito político, la política caracteriza también el ámbito privado. En la Edad Media la Constitución es la constitución de la propiedad privada, pero solo porque la constitución de la propiedad privada es la Constitución [...] El hombre es el principio real del Estado, pero el hombre *sin libertad*; por tanto se trata de *democracia sin libertad*, la enajenación cumplida”, ídem.

⁵³ *Crítica de la filosofía*, p. 112.

de la sociedad atomizada también es captada por Hegel, quien muestra claramente el comportamiento de esta sociedad en el parágrafo 303 de su obra:

“Los muchos como individuos –lo que se suele llamar pueblo– son ciertamente un conjunto, pero sólo como multitud: una masa informe, cuyo movimiento y acción, precisamente por eso, no pasaría de elemental, irracional, salvaje y terrible”⁵⁴.

Es interesante esta caracterización de los individuos de la sociedad burguesa, que anuncia lo que ya hemos señalado en nuestro primer capítulo; las formas que hace surgir el dominio de la propiedad privada conduce a que los individuos hagan del egoísmo su cualidad esencial, y este egoísmo de hacer valer el interés privado trae consigo los actos más irracionales, salvajes, sin miramientos contra las consecuencias de su indiferencia y cinismo.

El captar este atomismo propio de la sociedad burguesa pone de manifiesto que la abstracción tanto del Estado político como de la sociedad no sucede simplemente porque se encuentre escindida la vida política y la vida material, sino también porque la abstracción se extiende al interior de cada uno de estos ámbitos. Lo que aquí prevalece es la autonomía del interés privado que olvida toda diferencia, toda necesidad social, el interés colectivo se trueca en interés privado, es esta la legalidad bajo la cual se rige la sociedad en el Estado material y en el Estado político.

Aunque Marx no use aquí el término de clases sociales anuncia ya con el carácter atomista de la sociedad burguesa y con la distinción del Estado político del Estado social, un paso hacia esa vía; la distinción entre «estamentos políticos» y «estamentos sociales», como menciona Ripalda⁵⁵, es fundamental en la investigación de Marx, dado que identifica que las causas de la enajenación y las contradicciones de esta sociedad no surgen del ámbito político, es por esto que Marx llega a la conclusión de que «si la abstracción del Estado moderno sólo se ha producido en los tiempos modernos, es porque la abstracción de la vida privada también ha comenzado aquí», y a que ámbito corresponde la vida privada sino al Estado material.

La existencia de los sujetos no se dirime ya en su existencia política sino en su existencia material, de ahí que tenga sentido que la designación a los individuos de esta sociedad este

⁵⁴ *Crítica de la filosofía*, p.104.

⁵⁵ Cfr. Nota a pie de página no. 45 de este trabajo.

puesta por el concepto de *clases sociales*, que muestra justamente la diferencia en que existen estos individuos al interior de la sociedad burguesa.

Son la abstracción del Estado político y el atomismo de la sociedad burguesa, la forma política de la enajenación; las determinaciones de esta enajenación se hallan en esta abstracción en que existe el Estado respecto a la vida material de los individuos y en la abstracción en que existe la sociedad respecto al interés común, respecto a sí misma. Los individuos de esta sociedad se ven obligados a mantener una existencia ajena al ámbito político, relegan su participación en la vida política y la depositan en el Estado que se escinde en diferentes órganos bajo los cuales cobra existencia, sin que con ello logren hacer representar el interés colectivo, porque mencionábamos ya que el Estado guarda una intrínseca dependencia con el interés privado que se ha autonomizado y ha acaparado la función estatal.

Esta relación enajenada no concluye con este carácter abstracto, atomista, de autonomía del interés privado, captar estas determinaciones son apenas algunas de las manifestaciones bajo la cual se relacionan los individuos en esta sociedad, la investigación siguiente debe desembocar en la causa que origina esta relación enajenada, y ello supone atender la existencia material de la sociedad burguesa, al tiempo que también se pondrá de manifiesto los medios que despliega el interés privado para cobrar existencia y seguir reproduciéndose en la vida política y la vida civil.

2.4 El esquema categorial hylemórfico en la relación Estado-sociedad

Si es la autonomía de la propiedad privada la que hace rebajar los medios y pensamientos tanto del Estado como de la sociedad, ¿qué tipo de relación establecen los sujetos con las formas políticas? ¿Quién hace abstracción de quién? ¿Es el Estado el que se abstrae de la sociedad o es la sociedad la que se abstrae de su existencia política?

El esquema hylemórfico que se centra en la relación «*forma-contenido*», «*forma-materia*», nos permitirá ordenar el lugar de los sujetos en relación con las formas sociales que establecen, y con esto determinaremos una particularidad más del modo en que se despliega

la enajenación no sólo en su forma política, sino también bajo cualquier forma de enajenación, dado que toda forma de enajenación guarda la estructura de ser una relación entre *sujeto-objeto*, de ser un *modo específico* de socialidad que establecen los individuos para con los objetos que producen así como de las relaciones sociales que establecen entre sí.

Habremos de comenzar entonces por hacer explícitas las determinaciones de esta relación *forma-contenido*, *forma-materia* con referencia al Estado político y a la sociedad, y para ello seguiremos a Aurelio Arteta, quien identifica que Marx esboza en este texto de 1843 una “*teoría de la forma estatal*”⁵⁶, sirviéndose de las categorías del esquema hylemórfico para desentrañar las contradicciones que pesan sobre el Estado político. Nos dice Arteta:

“Aquí «forma» equivale siempre a expresión, manifestación, apariencia, fenómeno o modo de existencia de un contenido, que es lo que se expresa o aparece. Esta forma tanto puede ser mental o de conciencia y, en este sentido, imaginaria o ilusoria, (tal es el caso de la religión, las formas religiosas, o del concepto de lo general, etc., en la obra de Hegel), como real o empírica (el Estado político como una forma de la sociedad moderna)”⁵⁷.

Mientras que el «contenido» refiere “como *sustancia*, como fundamento o base material de una relación o de una forma. En tal sentido [...] merecerá asimismo el nombre de soporte o portador, así como el de *sujeto*”⁵⁸.

⁵⁶ El trabajo al que nos referimos es, Arteta, Aurelio, *Marx: Valor, forma social y alienación*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1973. Hacemos referencia particularmente a la última parte del libro que figura como apéndice “*Anticipación de la teoría de las formas sociales en la obra juvenil de Marx*”, pp. 323-336. El trabajo de Aurelio Arteta resalta por identificar que Marx se sirve del esquema categorial hylemórfico de la teoría filosófica de Aristóteles, y lo incorpora como método de investigación, lo que le proporciona captar la *diferencia específica* de las formas sociales que coexisten en la sociedad capitalista; tal como sucede con las formas que adopta el capital en la forma valor, forma mercancía, forma dinero, o las distintas formas que adopta el trabajo, al igual que las formas de enajenación. El trabajo de Arteta de captar este esquema hylemórfico al interior de la metodología marxiana se convierte en un análisis poderoso que muchos marxistas han pasado desapercibido. En lo que respecta al presente trabajo nos servimos de este análisis ya que permite captar la *diferencia específica* de las formas sociales, especialmente las enajenadas, como producto de relaciones sociales específicas, históricas, lo que conduce a restablecer el lugar de los sujetos como productores de estas formas.

⁵⁷ *Ibíd*, p. 323.

⁵⁸ *Ibíd*, p. 123.

El sentido de «contenido» y «forma» puede resultar un tanto confuso, ya que ambos pueden referir a la «materia», a un objeto, y presentarse en el caso de la forma como «forma material», refiriéndose a la forma o modo en que existe una materia u objeto, mientras que del lado del contenido se presenta como «contenido material», refiriéndose a la sustancia, materia o soporte que lo hacen ser lo que es y no otra cosa.

Nos interesa tomar aquí al «contenido» en tanto que sujeto, fundamento, soporte, tal como lo enuncia Arteta. Para nosotros carece de importancia expresar el contenido material o la forma material que asume un objeto o cosa, desprovista del sujeto que la produce y de la relación social en la que se encuentra inmersa. Ciertamente se puede hablar de la forma que adopta un objeto o del contenido material del que está hecho, pero a nosotros no nos interesa, por ejemplo, hablar del valor de uso por el valor de uso en sí mismo, dado que nuestra disciplina se centra en atender *relaciones sociales* y no en la “merceología” como nos recuerda Marx en el Capital.

Si consideramos entonces que la relación forma-contenido, forma-materia, guarda una nota en común tanto si refiere a la materia, al objeto, como si lo hace en referencia al sujeto, esto es, sea esta una forma social, mental, material, todas tienen en común ser el producto de un sujeto, son el modo en que existe una sociedad que las hace ser lo que son, que las dota de existencia, de cualidades, que les imprimen su forma. Con esto no queremos decir que la relación se reduzca simplemente a forma-contenido, por el contrario, lo que proponemos es que la relación se distinga en todo momento como:

«Forma-Contenido» «Forma-Materia»

Expresión que podemos reducir como:

«Forma social-contenido material»

Dado que toda relación social produce no sólo formas sociales específicas de convivencia, organización y producción, sino también objetos específicos que sirven para dotar de existencia esas formas sociales, que son el resultado de la relación que mantienen entre sí los sujetos y de su relación con los objetos, la distinción ha de establecerse entonces entre las

tres categorías puestas aquí⁵⁹. Y no tomar a los objetos, a la materia, desprovista de su forma social, es decir, de ser el producto de los sujetos y de relaciones sociales específicas; de lo contrario los objetos pasan a tomar el lugar de los sujetos, se convierten en *fetiches*, tal como veíamos en los robos de leña, donde a la leña se le dotaba de cualidades propias del Estado y se convertía en el general de la sociedad, sin estar ligado a las condiciones específicas que lo colocaron ahí.

No exageramos al decir que este esquema categorial tiene como fondo la relación *sujeto-objeto*, que es finalmente de lo que estamos hablando, con la particularidad de atender la *forma específica* que adopta esta relación acorde al tiempo y condiciones bajo la cual existe.

No podemos hablar de formas sociales sin referirlas a un contenido material y viceversa, ya que el sujeto en tanto que soporte o sustancia es el que hace brotar esas formas, y son esas formas el modo en que existen esos sujetos.

Esta relación vista de forma desarrollada asume una existencia desplegada, esto es, cada uno de los elementos del esquema pueden asumir existencia social y material. Las formas sociales pueden hacer surgir sus propias formas materiales; el contenido en tanto que sujeto o contenido material participa a su vez como materia y como soporte de formas sociales; mientras que la materia no es inerte, no es “objetividad espectral”, la materia también es materia social, es objeto sobre el que los sujetos imprimen su forma.

La «forma» se muestra, entonces, como el *modo de existir* de un contenido, como su *representación* o determinación social en el que “*rige un principio de necesidad y adecuación*”⁶⁰. Hay que hacer notar que esta *adecuación y necesidad* está puesta no unilateralmente por parte del sujeto, antes bien, existe una *codeterminación* entre sujeto y

⁵⁹ Respecto a esta distinción entre contenido-materia en referencia a la forma, François Ricci en alusión a los valores de uso sugiere que se realice la distinción siguiendo la lógica hegeliana: “Hegel distingue, en efecto, la relación forma-contenido de la relación forma-materia. Forma y contenido son indisolubles: por ejemplo no se podría decir que el contenido de la Ilíada es la narración de la guerra de Troya puesto que una narración de los mismos acontecimientos, desprovista de su forma homérica, ya no sería el mismo contenido. La materia por el contrario, si bien siempre debe revestir una forma u otra, no está ligada a tal forma determinada: el mismo mármol, en tanto que materia, puede convertirse en dios, mesa o tina, o puede seguir siendo un simple bloque”, Ricci, François, “La estructura lógica del párrafo I de “El Capital””, en *Investigación Económica, Revista de la Facultad de Economía*, Universidad Nacional Autónoma de México, Número 1, Enero-marzo, 1977, p. 273.

⁶⁰ Arteta, Aurelio, op. cit., p. 323.

objeto, por lo que valdría igualmente determinar a la «forma» como una *cualidad social*, asunto en el que insiste Arteta. Así, cuando hablamos de «forma» lo que referimos ante todo es una *relación*, un *producto social*, diríamos, pues, que existe una coincidencia no arbitraria, sino con sentido, entre forma y contenido.

En este sentido no existiría algo así como un *a priori* del contenido, o a la inversa, un *a priori* de la forma, estos sólo cobran realidad como parte de una relación que se produce y reproduce. Forma y contenido son puestos al mismo tiempo en tanto que resultado de una relación entre sujeto y objeto, y lo que une la relación de estos dos es un principio de necesidad y adecuación.

El paralelismo entre el esquema hylemórfico y la relación que analizamos aquí, está en que familia y sociedad son el *sujeto*, el *contenido material*, el soporte y sustancia del Estado político, es la sociedad la que dota de realidad al Estado; mientras que el Estado político es *objeto* en la relación, una *forma social organizativa*, es el *modo* en que existe esta sociedad burguesa de forma política. Uno de los resultados fundamentales a los que llega Marx con esta crítica a Hegel, es que «*el Estado político carece de contenido propio*»⁶¹, esto es, la existencia del Estado se la debe a la sociedad, es ella quien lo pone, el Estado no puede explicarse, ni desarrollarse por sí mismo.

Las determinaciones del Estado político que hace notar Hegel y que Marx recupera para determinar la especificidad de esta relación *enajenada* entre Estado político y sociedad, proviene, veíamos ya, de la separación de la vida política y la vida material, de la abstracción en la que existe el Estado y el atomismo en que vive la sociedad; y como resultado de todas estas relaciones contradictorias, tenemos que esta enajenación política se afirma cuando forma social y contenido, sujeto y objeto, no se corresponden. Sucede una *inversión* en la relación cuando la forma política, aquí el Estado, pasa a tomar el lugar del sujeto, cuando se presenta como el determinante en la relación, dejando relegado al sujeto a simple materia pasiva.

El Estado político al presentarse escindido de aquello que le da su verdadera existencia, ha salido de los límites por los que cobra realidad, la forma política se ha *autonomizado* respecto

⁶¹ Marx, Karl, *Crítica de la filosofía*, *op. cit.*, p. 56.

a la sociedad que lo puso, de ahí que tenga mayor sentido el que Hegel comience por identificar que existe una subordinación y dependencia de la sociedad frente al Estado. La sociedad por su parte, aun cuando es ella el sujeto en la relación, el contenido material, en una palabra, el medio que posibilita la existencia del Estado político como forma organizativa, no logra reconocerse en su objeto como obra suya. El sujeto termina por confundirse en tanto que *cosa*, haciendo de la relación una *relación cosificada*, enajenada. Ante esta inversión nos dice Arteta acerca del sujeto:

“Pasará a ser el material y se confundirá igualmente con la cosa. La materia caerá, en fin, del lado del objeto, expresará la objetividad, será el medio de la objetivación, pero puede perderse en la desobjetivación e incurrir en la reificación y cosificación”⁶².

¿A razón de qué situación puede *perderse* el sujeto en tanto que contenido material, sustancia y fundamento de las formas sociales que produce, y devenir en una relación enajenada, quedando reducido el sujeto a cosa, a materia inerte?

El proceder del Estado político *encubre* la relación fundante: la de ser forma política, objeto, el producto de una forma específica de relacionarse la sociedad. La sociedad de la que hablamos es la sociedad burguesa, de la que proviene la autonomización de la propiedad privada que se trasluce al Estado material y al Estado político. Los individuos en esta sociedad sólo existen social y políticamente en la medida en que hacen representar el interés privado, decíamos ya que es la propiedad privada la que les da la carta de ciudadanía. El sujeto pierde su lugar como sujeto productor, desprovisto de sus necesidades, de su ser político, su actividad se ve rebajada a industria, deja de actuar como sujeto que apela a sus necesidades y libertad, quedando reducido a cosa, a «*receptáculo material*»⁶³ para que esta forma social pueda tener existencia, pueda personificarse.

Sujeto y objeto, forma social y contenido material, se encuentran invertidos, ajenos a sus propias determinaciones, enajenados mutuamente. Cuando preguntamos al inicio de este apartado quién se abstrae de quién, de forma inmediata aparece que es del Estado de donde

⁶² Arteta, Aurelio, Marx: Valor, forma social y alienación, op. cit., p.123.

⁶³ “[...] el contenido cambia también de sentido y ahora denota lo que hace de mera materia, y que Marx denomina así mismo «receptáculo», «sujeto» o «cuerpo», para la encarnación de aquella forma. Esta materia se caracteriza por ser lo puramente inerte, un elemento ante todo pasivo”, *Ibíd*em, p. 325.

surge esta abstracción, sin embargo, el Estado no es más que la representación, el modo en que existe esta sociedad que funciona en términos contradictorios, invertidos. Es por esto que a la autonomización del poder del Estado político le antecede la autonomización del interés privado que surge de la sociedad burguesa e irradia a todo ámbito de la vida social.

La enajenación es una *complicidad* que pesa en ambos polos de la relación. La abstracción no se vive en uno sólo de los polos de la relación, la enajenación siempre es compartida, esta sociedad vive ajena a su existencia política, mientras que al Estado político le es ajena la existencia del Estado material. Es por esto que la existencia particular de cada forma social sólo es posible en la medida en que guarda elementos en común con la sociedad que los produce, su *vigencia* depende de las determinaciones sociales que le otorga la sociedad específica bajo la cual subsiste.

El esquema categorial hylemórfico le permite a Marx establecer la distinción de las formas sociales del contenido material, y con esto captar la inversión en la que devienen, lo que termina por resultar una determinación más de la enajenación en que existe el Estado político y la sociedad. Veíamos en los escritos periodísticos que este esquema no estaba aún desarrollado como método de análisis, se limitaba Marx ahí a identificar la no correspondencia que existía en el concepto o representación ideal del Estado, la libertad, con su representación o modo de existencia real, lo que de por sí, le anunciaba ya un camino para captar la contradicción en que existen esos dos ámbitos. En cambio aquí, la distinción de la forma social del contenido material va cobrando un lugar representativo como método de análisis, de captar la diferencia específica en que existen estas formas, atendiendo ahora sí, la forma específica de la sociedad moderna.

2.5 La forma política de la enajenación

Expuesto lo anterior resulta pertinente ahora condensar de forma general las determinaciones de cómo se presenta la enajenación bajo su forma política en el Estado moderno.

- I. El Estado político se presenta ante la sociedad como un *poder superior*, que la domina y somete. El Estado a su vez mantiene una intrínseca dependencia con el interés privado.
- II. La *separación* del Estado político de la sociedad, conducen a la separación de la vida política y la vida material.
- III. El advenimiento de la sociedad burguesa coincide con esta separación, quien es la que la instaura.
- IV. Esta separación conduce a que el Estado político exista de *forma abstracta* respecto a las necesidades de la sociedad; la sociedad por su parte existe de *forma atomizada*, respondiendo al interés privado.
- V. La abstracción del Estado político sólo sucede ahí cuando la abstracción de la vida privada también ha comenzado en el tiempo moderno.
- VI. La *autonomización* del interés privado proviene de la sociedad burguesa y se revela como el modo en que existe esta sociedad, haciendo rebajar al Estado material y al Estado político a su forma y sus medios.
- VII. La *inversión* en la relación entre sujeto-objeto, entre forma social y contenido material, coloca al objeto, a la forma social, desprovista de la sociedad y las condiciones específicas que lo pusieron.
- VIII. Tomar a las formas sociales como el sujeto y determinante en la relación, reduce a los individuos a mero *receptáculo material*, a materia pasiva. Es, la *enajenación cumplida*.
- IX. Adoptar el *esquema categorial hylemórfico* como método de investigación permite distinguir las formas sociales del contenido material, considerar la relación sujeto-objeto, para restituir el lugar de los sujetos frente a las formas sociales que producen.
- X. El resultado fundamental al que llega Marx es que el *Estado político* carece de contenido propio, es *objeto* en la relación, es la forma social política bajo la cual existe la sociedad burguesa; la *sociedad burguesa* es el *sujeto*, el contenido material y soporte del que brota esa forma política enajenada.

Este punteo que hemos realizado de forma sucinta es el desarrollo del Estado político que sigue Marx desde la crítica a la filosofía de Hegel y que hemos expuesto aquí. Si queremos

establecer las determinaciones específicas que sigue el tránsito de esta forma de enajenación política, nos encontramos con que los elementos comunes son la “*separación, abstracción, autonomía e inversión*” en que existe la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa. Son estos elementos, nos dice Aurelio Arteta, los que permiten definir de forma general toda enajenación:

“De acuerdo con estas equivalencias significativas, cabría definir en términos generales toda *alienación* como la separación, abstracción o autonomía e inversión de la forma respecto del contenido. La alienación significa primordialmente la abstracción real, esto es, la *sustantivación de la forma respecto del contenido*”⁶⁴.

Aquí se ha tratado únicamente la enajenación en su forma política, pero nos encontraremos que este mismo tránsito lo atraviesan otras formas de enajenación, como aquellas referidas a la relación sujeto-naturaleza, a las formas religiosas (Hombre-Dios), económicas (productor-producto), incluso las formas ideológicas y de conciencia. Todas estas formas remiten a estos elementos como el tránsito que recorre una situación de enajenación para producirse y reproducirse.

Ahora bien, aun cuando forma y contenido se encuentren en estado de enajenación, la forma necesita del contenido, de una materialidad que permita la reproducción de ese modo de existir, la pregunta es: ¿de qué modo se recuperan forma y contenido en una *situación de enajenación*? Para contestar esto aludimos nuevamente a Arteta.

Con la inversión, sustantivación, de la forma respecto al contenido, la forma pasa a asumir un papel de «*principio determinante*», como la parte activa de la relación, mientras que el contenido sufre un «*cambio de sentido*»⁶⁵, para pasar a designar simple *materia*, como cuerpo susceptible de ser adecuado a las necesidades de la forma sin hacer valer sus propias determinaciones.

Surge un cambio de sentido que rompe con la codeterminación entre el Estado político y la sociedad. Cuando el principio de necesidad y adecuación que media en esta relación deja de suceder en términos de correspondencia, de mutua determinación, se trueca en una relación

⁶⁴ Arteta, Aurelio, *op. cit.*, p. 324.

⁶⁵ Arteta, Aurelio, *op. cit.*, p. 325.

enajenada, donde sólo uno de los entes en la relación pasa a determinar al otro con una forma que no responde a su ser. Las relaciones de enajenación no pueden calificarse simplemente como un dominio y sometimiento de uno por el otro, hay también un grado de complicidad cuando el sujeto se confunde con la forma social y cede ante esta. La enajenación política tiene como resultado justamente la inacción de los sujetos frente a todos los atropellos que comete el Estado, cuando los individuos acceden a delegar su existencia política y participación a gobernantes, y normalizan un poder despótico, se olvidan que la sede del poder está en ellos como sociedad.

El Estado político al presentarse como el fundamento en la relación, al detentar poder y dominio frente a la sociedad pareciera que asume una existencia de sujeto, pero nótese que en realidad se trata de un *pseudo-sujeto* porque necesita de un cuerpo, de una materialidad por el cual existir realmente, no pudiendo relegar a la sociedad que es el sujeto verdadero. Al mostrar esa imperiosa necesidad del sujeto (tal como lo vemos en los gobiernos actuales, cuando los gobernantes necesitan ocupar un cargo como funcionarios, despliegan toda clase de artimañas, de compra de votos, de mercantilización de las necesidades, atrayendo a los individuos para que les vuelvan a delegar su representación), aun cuando sea tomado como simple materia o receptáculo, el Estado se descubre como forma social, como *pseudo-sujeto*, al no poder prescindir del sujeto verdadero.

En este sentido, adelantando argumentos, el capital no es un sujeto, es una forma social específica de reproducción social, ni su carácter cosmopolita le otorga subjetividad ya que su esencia deriva de la esencia de otros, tiene una *esencia derivada*, que proviene de sujetos reales que producen y reproducen la vida misma. El capital podrá ser trabajo muerto pero subsiste gracias al trabajo vivo.

Regresando al punto inicial. Toda forma de enajenación se presenta entonces como un “olvido de sí”, de su actividad, remite a una separación entre el sujeto y el objeto, en donde las formas producidas se revierten contra el sujeto. En sentido estricto la enajenación es una *relación*, producto de un modo específico, contradictorio, de relacionarse el sujeto y el objeto. Cuando se les da a los objetos y a las formas sociales, cualidades humanas y sociales que se autonomizan de su creador, cabe entonces la pertinencia de enunciar al hecho de la enajenación como una *abstracción real*, como lo hace Arteta.

Las abstracciones en la sociedad burguesa dejan de tener como sede la mente, y se trasladan a la vida real, material y social. Si se es atento el tránsito de la enajenación nos conduce al fetichismo, es por eso que sostenemos que no podemos hablar de enajenación sin hablar de fetichismo, una relación enajenada deviene en fetichismo, y a su vez, no podemos hablar de un objeto que se ha convertido en un fetiche en una sociedad sin referir a una situación de enajenación.

El tránsito de la enajenación al fetichismo conduce a que una vez acontecida la inversión entre en sujeto y el objeto, una vez que el objeto se ha autonomizado de su creador, el objeto desprovisto de sus cualidades sociales termina por mostrarse como un *objeto inanimado*, que bien puede referir a simple *cosa*, que termina por erigirse frente a los sujetos dominándolos y someténdolos con un poder sobrenatural y sobrehumano, cual Dios.

La tragedia de la enajenación (tal como sucede con Frankenstein en la novela de Mary Shelley o en la vida diaria del asalariado moderno), está en no reconocerte en tu obra, tus formas sociales, tus objetos, y sean estos los que terminen por perseguirte y dominarte. Hasta que los sujetos sean conscientes de la responsabilidad que tienen para con su creación, con los objetos y relaciones que han producido, y restablezcan el lugar que les corresponde, podrán comenzar a dirimir las relaciones enajenadas, fetichistas y cósmicas que derivan de su relación con los objetos y con otros sujetos.

Lo cierto es que la complejidad de las formas de enajenación, fetichismo y cosificación está en que encubren relaciones fundantes, ocultan que son objeto, forma, producto de relaciones sociales determinadas históricamente. El “olvido” de la *diferencia específica* ha desembocado en hacer de las formas sociales históricamente determinadas, *formas naturales* que eternizan relaciones de explotación, permitiendo justificar las contradicciones que surgen de estas relaciones enajenadas. Desde luego, el discurso más interesado de hacer estas mistificaciones son aquellos que se benefician de la situación que surge de ella, como sería, por ejemplo, asumir que es natural la existencia de ricos y pobres.

Literalmente una situación de enajenación simula una matrioshka, (esas muñecas rusas talladas en madera que contienen dentro otra a su vez más pequeña), puesto que en su apariencia estas relaciones parecen anunciar que son el verdadero sujeto, el fundamento en

la relación, cuando en realidad no son más que una forma social particular, que deben su existencia a un contenido distinto del que anuncian.

Se dice fácil reconocer al sujeto como el productor de objetos y formas sociales, sin embargo, esto ha valido un largo camino para la filosofía, la historia y la autoconciencia propia de cada sujeto. Ubicar al sujeto como el verdadero productor, del que brotan las determinaciones de sí y de los objetos, no es algo que podamos decir en la sociedad moderna se haya llevado a su realización. Sobre todo si consideramos que todas las determinaciones del modo de producción capitalista, como veremos más adelante, están puestas en la enajenación, pudiendo afirmar que el verdadero ser del capital es este, la enajenación de los sujetos consigo mismo y su género, con los objetos y la naturaleza.

Ante las contradicciones que ocultan las relaciones de enajenación y fetichismo, el empleo del esquema categorial hylemórfico se presenta como un método de análisis de potencialidad crítica, que nos permite descender a las formas sociales y distinguirlas del contenido material, diferenciando el mundo fenoménico del mundo concreto que produce esas formas sociales.

La crítica al Estado moderno que realiza Marx nos ha revelado el desarrollo de la forma política de la enajenación, y con ello, los conceptos y el movimiento que nos sirven para identificar cualquier otra forma que asuma ésta. La enajenación política referida al Estado moderno, es una forma política que oculta otra forma social. El Estado político al asumir la forma del interés privado ha terminado por revelar que la autonomía de la propiedad privada y todas las contradicciones que emanan de ella, no surgen en la esfera de la política, provienen del Estado material, de la sociedad burguesa.

2.6 La crítica al Estado racional de Hegel

Marx reconoce en Hegel el hallazgo de llegar a las determinaciones del Estado moderno que devienen en una relación de enajenación, sin embargo, lo que critica es la solución que intenta dar Hegel. El Estado que propone Hegel es *«el Espíritu cultivado, que se sabe y quiere a sí*

mismo»⁶⁶, es la *sustancia* del Estado racional, que obra y actúa conscientemente para lograr la realización de necesidad y libertad en los sujetos, cuyo fin es el interés general. Sin embargo, la realización de este *Espíritu cultivado* sólo puede estar puesto por los individuos, que son los que ponen las determinaciones de su libertad y necesidad en relación a las relaciones sociales que establecen y a las condiciones materiales con las que se encuentran.

El conflicto se halla, nos dice Marx, en que la exposición de Hegel se mantiene en un ámbito abstracto, lógico, por más que anuncie que este Espíritu cultivado actúa según leyes conocidas y conscientes, no logra remitir a las determinaciones específicas en las que existe la sociedad burguesa:

“El alma de los objetos –aquí del Estado– se halla lista, predestinada con anterioridad a su cuerpo, que propiamente no es sino apariencia. El «Concepto» es el Hijo en la «Idea» –la cual corresponde a Dios Padre–, el agens, el principio determinante y diferenciado. «Idea» y «Concepto» son aquí abstracciones hipostasiadas”⁶⁷.

La propuesta de Hegel aparece como un *Estado trascendental* que no mira la especificidad de los elementos que lo componen, que no advierte el carácter específico e *histórico* bajo el cual existe esta sociedad para hacer surgir su propuesta. El concepto aquí en Hegel no es la representación de la realidad material que designa, se muestra aquí como mera potencia de lo que debería ser, este Estado racional no puede efectivizarse en la realidad material, porque la vida en la sociedad burguesa no es racional. Recordemos que los conceptos sólo mantienen su vigencia en la medida en que designan la realidad que expresan, y en Hegel los conceptos refieren aquí a pura *abstracción hipostasiada*, encarnada en la idea.

Es en este sentido que el Estado racional de Hegel se halla ya determinado, *predestinado de forma abstracta*; lo mismo que los órganos y poderes en los que se escinde este Estado, tienen igualmente una existencia previa antes de adquirir realidad efectiva, material. Seguir por esta vía conduce a no restituir el lugar de los sujetos reales como productores de esta *forma política*, y aún más, conduce a aceptar relaciones fetichistas, enajenadas, donde la realidad

⁶⁶ “El Estado obra y actúa con fines conscientes, por principios conocidos y según leyes cuya vigencia no solo es *objetiva* sino consciente; y, en tanto en cuanto sus actos se refieren a circunstancias y constelaciones reales, proceden por un conocimiento preciso de ellas”, Marx, Karl, *Crítica de la filosofía*, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁷ *Crítica de la filosofía*, p. 36.

aparece predestinada por conceptos que se han encarnado en los distintos órganos en los que ha de cobrar corporalidad este Estado, sin considerar las necesidades y condiciones reales de existencia. Con razón menciona Marx que con esta propuesta Hegel lo que hace es mantener la enajenación; la especulación mantiene invertida la relación entre forma social y contenido material, dejando a los sujetos dependientes y subordinados del Estado, el Estado es objeto, no sujeto.

El Estado no puede ser la mediación para solucionar la separación de la vida política y la vida material, ni dar respuesta a la abstracción en que vive el mismo Estado y el atomismo en la sociedad, puesto que el Estado, hemos dicho ya, no es más que el resultado de la “*convicción política*” de esta sociedad burguesa, su *objetivación*, el modo en que existe políticamente. Es en este sentido que Marx reconoce y critica al unísono que “Hegel no ha conseguido superar la enajenación, por más que haya llegado a formular lo ajeno que nos resulta este fenómeno”⁶⁸. El Estado carece de contenido propio, debe su existencia a la sociedad burguesa, es ésta el sujeto verdadero en la relación. Este es el resultado fundamental al que llega Marx en esta crítica a Hegel, y que le hace ver que el fundamento de la enajenación política no se encuentra en este ámbito, sino en la vida material de donde surge la autonomía de la propiedad privada que termina por subsumir cualquier forma social.

Las determinaciones que ha puesto Hegel del Estado moderno, independientemente de la solución que da, son las que operan en la realidad política que estudia Marx. Y si somos atentos estas mismas determinaciones del Estado hipostasiado que hace surgir en su propuesta Hegel aparecen en la misma concepción de los Estado democráticos actuales ¿Qué acaso no hemos hecho surgir en el mismo sentido un aparato estatal que encarna en los gobernantes, las instituciones y la burocracia las determinaciones mismas que han de representarnos, delegando en estos órganos en los que se escinde el Estado nuestra representación y participación política? La enajenación política ha adquirido nuevos tonos en la actualidad pero de ningún modo se ha aniquilado. Realmente el problema del Estado que se trata en estos escritos dista de ser un problema caduco, el panorama no ha cambiado

⁶⁸ *Crítica de la filosofía*, p. 112. En este mismo sentido señala David Leopold: “En términos más generales, Marx considera que Hegel es más perspicaz a la hora de detectar «lo extraño (Brefemdliche)» de las situaciones que a la hora de eliminar «el enajenamiento (Entfremdung)» que contienen [...] el hallazgo de Hegel es haber identificado el atomismo y la abstracción de la vida social moderna, no la solución que plantea”, Leopold, David, *op. cit.*, p. 92.

mucho desde entonces, es en este sentido que surge la pertinencia de atender con mayor profundidad las determinaciones de la *forma estatal* que hace surgir aquí Marx, y considerar igualmente la teoría de Hegel que se muestra anticipatoria a estas nuevas formas estatales que surgen en nuestros tiempos.

Recordemos simplemente para dejar apuntado a nuestro lector interesado en estos temas, que dentro del plan de la Crítica de la Economía Política de Marx se encontraba el estudio del Estado, y es quizá con este escrito de 1843 que Marx comenzara a atisbar el calado de la forma estatal dentro de la crítica a la sociedad capitalista; lamentablemente este plan nunca vio su consecución en los términos en los que lo planteara el autor, por eso mismo sostenemos que este texto puede ser guía para esa crítica en ciernes.

Ahora bien, es preciso mencionar aunque sea parcamente, bajo qué circunstancias está escribiendo Hegel y en qué sentido hace surgir su propuesta, y con ello evitar que nuestro lector caiga en el mito de que es el filósofo que admite y promueve el orden burgués como han querido imputarle. Hegel es conocedor de los problemas de la sociedad burguesa, es lector de Adam Smith y de las principales teorías de economía política de la época, no desconoce las contradicciones de esta sociedad, a tal punto que es él quién las ha puesto de manifiesto.

El límite de Hegel es quizá el límite de su época, o mejor dicho, es el producto de su época. Como dirá Lukács: “[Hegel] aspira a abarcar con el pensamiento la real estructura interna, las fuerzas realmente activas de su época, y a descubrir la dialéctica de su movimiento”⁶⁹. La filosofía clásica alemana, particularmente la de Hegel, ha captado en pensamientos el desarrollo mismo de esta sociedad, sin embargo, el llamado que realiza Marx es «hacer de la filosofía una filosofía mundana, que el mundo se haga filosófico», que deje el mundo fenoménico y se comience a mirar a los sujetos reales, que la filosofía se ponga en contacto con la vida real.

Es en este sentido que Marx menciona que “a Hegel no hay que criticarle por describir la esencia del Estado moderno tal y como es, sino por hacer pasar lo que es, por la esencia del

⁶⁹ Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Ediciones Grijalbo, 1985, p. 30.

Estado”⁷⁰. El camino que emprende Marx es hacer del punto de llegada de Hegel, el punto de partida de su crítica; la esencia del Estado no está en el Estado mismo, el Estado tiene una esencia derivada, o dicho de otro modo, es forma social de la sociedad burguesa. Es por esto que la situación de enajenación en el ámbito político no se soluciona poniendo otra forma política que parta de sí misma, por el contrario, la enajenación política no es sino expresión, *el síntoma*, de que el contenido social, aquí la sociedad burguesa, mantiene relaciones igualmente enajenadas, contradictorias.

Revertir el estado de enajenación política no sucede desde un ámbito meramente subjetivo, por un simple cambiar de “actitud”, por mucha voluntad y buena fe que tenga uno al querer establecer relaciones sociales más igualitarias, por el contrario, una verdadera reversión de ésta situación supondría atender los fundamentos sociales y materiales que posibilitan su existencia. Es en este sentido en que David Leopold propone distinguir la “enajenación subjetiva” de la “enajenación objetiva”⁷¹. De esta distinción se sugiere que Hegel al proponer este Estado racional sin considerar las condiciones objetivas de la sociedad burguesa, se limita a identificar la enajenación como un problema meramente subjetivo, como un problema de falta de autorrealización de los individuos, el Estado racional vendría entonces a proponerse como solución ante esta falta de autorrealización.

La crítica de Marx, siguiendo la argumentación de Leopold con esta distinción, estriba en que no puede darse una enajenación subjetiva que no sea a su vez una enajenación objetiva; si se presenta una situación de enajenación en los sujetos ello pone de manifiesto que la relación que mantienen con los objetos y las formas sociales en las que cobran existencia como productos de su actividad, se encuentra igualmente enajenada. En este sentido la distinción de la enajenación subjetiva y la enajenación objetiva como la enuncia Leopold, es pertinente ya que confirma nuestra tesis de que la enajenación de las formas sociales son el síntoma o el catalizador de que el contenido o sujeto como sustancia y fundamento de la relación, también existe en términos enajenados⁷².

⁷⁰ Marx, Karl, *Crítica de la filosofía*, *op. cit.*, p. 95.

⁷¹ “Marx no solo niega que la alienación objetiva haya sido superada en el mundo social moderno, sino que sospecha además de la categoría de alienación subjetiva pura [...] (para Marx) el hecho de que la alienación subjetiva esté tan extendida indica que la objetiva no ha sido vencida todavía”, Leopold, David, *op. cit.*, p. 89.

⁷² Pese a conceder la pertinencia de esta distinción, no podemos asumir que Hegel realmente proponga que el problema se dirima sólo como un problema subjetivo, hemos dicho ya que el filósofo alemán tiene

Uno no se enajena simplemente de sí mismo, se enajena respecto a alguien o algo, sea este sujeto u objeto, incluso si esta enajenación estuviese autoreferida, en tanto que *autoenajenación*, ésta sucede en la medida en que los sujetos no se reconocen a su vez como objeto de sí mismos, como obra suya, en tanto que posibilidad de modelarse y de superarse; parafraseando a Marx en los Manuscritos de 1844 (y adelantando argumentos) «solo el ser humano se tiene a sí mismo como objeto», esta idea, que toma de Feuerbach, muestra claramente como los sujetos se desdoblan en una relación con los objetos, con las relaciones sociales que producen, es sólo a partir de esta relación que los individuos se producen *objetivamente*, lo que les otorga la posibilidad de existir en el mundo.

La enajenación, mencionamos ya, es ante todo una relación. Una situación de enajenación no se vive sólo de forma subjetiva, ésta descansa en las relaciones que mantienen los sujetos con los objetos, con su producción, por ello, no puede emanciparse sólo al sujeto, una verdadera emancipación toma en cuenta así mismo la emancipación del objeto.

Es interesante que Marx piense en este escrito de 1843, como una propuesta contraria a la que da Hegel, que una verdadera coincidencia de forma social y contenido, entre sujeto y objeto, sólo puede darse con la democracia; aquí no existiría diferencia entre uno y otro, ya que “la democracia parte del hombre y ve en el Estado al hombre objetivado”⁷³, el Estado existiría para los sujetos y no estos para el Estado. El problema que toca aquí Marx es el de la representatividad política frente al poder de la propiedad privada que subsume toda dimensión social. Ciertamente la democracia puede ser o no una salida efectiva, y con mayor razón se dirá que esta no puede ser realmente efectiva en los términos de una sociedad escindida de lo político y lo material tal como sucede ahora, sin embargo, Marx ve en la democracia la posibilidad de representación de los individuos desde sus propias necesidades, siendo ellos los productores de las formas políticas de organización.

conocimiento de las contradicciones que suceden en el Estado material, es decir, en la vida material de la sociedad burguesa, y más importante aún, aunque ciertamente su propuesta de Estado racional no considere estas condiciones objetivas, Hegel coloca la actividad del hombre objetivo como la verdadera actividad que despliegan los sujetos para construir su mundo, en una palabra, tiene clara la relación sujeto-objeto. El que la actividad o *el trabajo* de ese hombre objetivo lo limite a la mera actividad mental es tema de otra crítica que Marx dará en los Manuscritos de 1844.

⁷³ Marx, Karl, *Crítica de la filosofía*, *op. cit.*, p 55.

La importancia de recuperar esta concepción de Marx en torno a la democracia, no es por mostrar la viabilidad de ésta como forma política organizativa, por el contrario, la importancia radica en advertir que la solución a la enajenación no está en la forma de Estado en cuanto tal, sino en identificar que son los sujetos el principio activo, el fundamento y sustancia en la relación, en tanto que productores de sus objetos y sus formas sociales. Marx concibe la potencia de los sujetos como los que posibilitan con su actividad y participación un cambio en las relaciones enajenadas. La enajenación sale de los confines del pensamiento y se atiene a las contradicciones y límites que enfrenta el Estado material en las relaciones sociales.

De forma muy ingeniosa, y además sustentable, recupera Maximilien Rubel el siguiente pasaje de Marx:

“Los franceses modernos lo han interpretado en el sentido de que el Estado político tiene que desaparecer en la verdadera democracia; interpretación correcta, en cuanto el Estado, como Estado político, como Constitución, deja de valer por todo”⁷⁴.

La lectura de Rubel afirma que un desarrollo de la democracia en los términos en que lo expone Marx, como coincidencia de la forma social respecto al contenido, del sujeto con las formas que produce, conducen a la desaparición del Estado político que separa la vida política y la vida material, puesto que en la democracia los individuos lo que buscan es hacer representar sus necesidades como los verdaderos hacedores de las formas sociales que establecen, intentando dirimir la separación que ha llevado a cabo la sociedad burguesa y que deviene en una situación de enajenación. La salida de esta democracia Rubel la encuentra en el anarquismo:

“Sin que se mencione nunca la palabra, el anarquismo es el sentido profundo de la concepción que, bajo el nombre de “democracia”, Marx opone en su manuscrito a la teoría hegeliana del Estado”⁷⁵.

La tesis es interesante no porque se le intente aducir a Marx la concesión al anarquismo, sino porque en términos prácticos admitir la desaparición del Estado político, en la situación

⁷⁴ *Crítica de la filosofía*, p. 56.

⁷⁵ Rubel, Maximilien, *op. cit.*, p. 56.

enajenada en la que se encuentra, conduciría en primer lugar, a que los sujetos tomen el lugar de ser los sujetos verdaderos de la relación, y segundo, porque en sentido estricto llevaría a una praxis política, revolucionaria, que revierta el estado de enajenación en el que se encuentra su existencia, obligándolos a establecer las nuevas bases de una organización social.

Los límites materiales para una nueva organización política se encuentran en la existencia del Estado material, es por eso que la posibilidad para hacer surgir una organización política que no tenga como principio la enajenación ha de pasar primero por atender la vida material, y con esto, descender al sujeto que domina en este ámbito, a la sociedad burguesa.

Al autonomizarse el ámbito privado, y mantener la separación entre el Estado y la sociedad burguesa, la comunidad política es ilusoria, aquí tiene una vida celestial, es un simple medio, mientras que la vida real de los sujetos está en la sociedad burguesa, éste es su *ser profano*.

Aquí hagamos un breve paréntesis para señalar cómo esta enajenación política guarda, como ya hemos venido mencionando, una estructura con la enajenación religiosa. En este trabajo no trataremos el texto de Marx *Sobre la cuestión judía* que es un escrito también de este año (1843), posterior a la *Crítica*, sin embargo, los temas que desarrolla aquí nuestro autor están en concordancia en lo que respecta al Estado político. El paralelismo del Estado con la religión está en que ambos se mantienen separados de su sustancia.

“El Estado político pleno es, por su esencia, la vida genérica del hombre por oposición a su vida material. Las premisas de esta vida egoísta se mantienen todas en pie al margen de la esfera del Estado, en la sociedad civil, pero como cualidades propias a ésta [...] El hombre, visto en su inmediata realidad, en la sociedad civil, es un ser profano.”⁷⁶.

Tanto en el cielo como en el Estado los sujetos se mueven en un terreno celestial, aquí viven “imaginariamente” su ser colectivo, su comunión con lo genérico, Dios y el Estado pasan a encarnar las cualidades humanas; mientras que al margen, en la vida material se comportan egoístamente, aquí viven su *ser profano*. La contraposición entre el Estado político y el Estado material se supera cuando la sociedad burguesa restaura y domina ambas esferas con

⁷⁶ Marx, Carlos, *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 470.

su forma, la del interés privado. Así como en la religión la vida celestial y la vida profana se mantienen separadas, lo mismo sucede en el ámbito político, el Estado se encuentra separado de la sociedad burguesa.

Estas formas carentes de contenido terminan por mostrar su contradicción. Una forma que no refiere a su contenido real es una forma amorfa, que termina por mostrar su carencia de contenido, poniendo de manifiesto la contradicción que subyace en esta relación:

“En vez de eso lo único que logra mostrar es que su subjetividad consiste en la carencia de forma; y una forma sin contenido solo puede ser amorfa. La forma que cobra la cosa pública en un Estado que no es el de la cosa pública, solo puede ser una monstruosidad, una forma que se miente y se contradice a sí misma, una forma aparente, que terminara por mostrar que lo es”⁷⁷.

Los límites de la propuesta de Hegel se encuentran en hacer surgir una forma sin contenido, una forma que descubre su contradicción al no referir al contenido real que es la sociedad burguesa; por su parte la democracia se mantiene ideal y conceptualmente como la expresa Marx en estos escritos, sin embargo, los límites reales y sus contradicciones las podemos advertir actualmente, esta forma política sigue manteniéndose escindida del Estado material.

Establecer las bases de una forma organizativa que haga coincidir forma-contenido, sujeto-objeto, tendría que ser realizada por sujetos verdaderos atendiendo no sólo el deseo y voluntad de realizar de forma plena su necesidad y libertad, sino que contemple, además, las relaciones materiales existentes, sus límites, tanto de sí como de su entorno, sus relaciones sociales en general, en una palabra, que produzcan, en sentido estricto, las condiciones de su existencia. La realización del *Espíritu cultivado* que concibe Hegel no es errónea en la medida en que los individuos busquen ser los autores conscientes de su actividad, y que la autorrealización, las necesidades y libertades salgan de los límites individuales y busquen la universalidad en la praxis. En ese sentido, la propuesta de conjugar la crítica al mundo moderno que hará Marx con la filosofía de Hegel, sería del todo pertinente y necesario, filosofía que tiene como motivo pensar igualmente la sociedad burguesa. El formular problemas y posibilidades, sea quizás ya, una forma de pensar en su solución. No

⁷⁷ Marx, Karl, *Crítica de la filosofía*, op. cit., p. 96.

desechemos, pues, la existencia de ese *Espíritu cultivado* a la sazón de la crítica del mundo moderno y su transformación.

La crítica que realiza Marx en este escrito es una crítica doble, que parecía ser una sola. Marx se propone la crítica a la filosofía del Estado de Hegel, cuestionando su propuesta del Estado racional como solución a la relación de enajenación que se vive en la vida política, y con lo que se encuentra es que en la misma propuesta de Hegel se encuentran las determinaciones contradictorias en que existe el Estado moderno.

Marx deja la crítica a la lógica para descender a la forma misma de esta sociedad. El resultado fundamental al que llega es que el Estado político es objeto, es la forma política particular en que existe la sociedad burguesa. Es por esto que nuestro autor no puede anteponer la existencia de un Estado racional como solución a la enajenación política; las conclusiones a las que ha llegado al distinguir las formas sociales del contenido material, lo conducen a establecer el lugar real de los sujetos frente a los objetos y a las formas sociales que producen, y esto obliga a partir del sujeto verdadero, que es la sociedad burguesa, para desentrañar las causas mismas en las que se desarrolla la enajenación. Que es a donde dirige Marx su crítica posterior.

CAPÍTULO III. HACIA LA EMANCIPACIÓN HUMANA GENERAL

“Una revolución radical solo puede ser la revolución de necesidades radicales”.

*Karl Marx*⁷⁸.

3.1 «La crítica de la religión como premisa de toda crítica»

El texto de Marx *Entorno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción*, escrito a fines de 1843, sería incluido en el único número que vería a la luz la revista de los *Anales franco-alemanes*, junto con el otro texto del mismo periodo, *Sobre la cuestión judía*. La *Introducción* figura como un balance de los resultados a los que ha llegado Marx tras su primer encuentro con los problemas materiales, la crítica al Estado moderno elaborada desde la filosofía de Hegel, y la crítica a la postura de Bruno Bauer en torno a la emancipación de los judíos.

En el tránsito de esta crítica que comprende el periodo de 1842-1843, Marx ha tenido la oportunidad de seguir el desarrollo de la enajenación de la forma política en la relación que establece el Estado y la sociedad burguesa.

Recordemos que dentro de los interlocutores de Marx se encuentra también Feuerbach, quien será fundamental para la crítica al mundo moderno que se propone llevar a cabo nuestro autor. Feuerbach ha realizado la crítica más acabada en torno a la religión, y ha encontrado

⁷⁸ Marx, Carlos, *Escritos de juventud*, op. cit., p. 498.

que la esencia de la religión es la esencia del hombre. La transferencia de cualidades humanas que hacen los individuos a Dios los coloca en una posición de dominio frente a la creatura que han creado; despojados de su humanidad, la religión aparece como la enajenación de la esencia humana. La superación de la enajenación religiosa tiene como punto nodal el restablecimiento de la relación sujeto-objeto, esto es, pasa por identificar a los seres humanos como el sujeto verdadero que pone esta relación, son los individuos los que en última instancia hacen surgir las formas sociales que brotan de las relaciones que establecen entre sí.

Es este resultado el que lleva a Marx a sostener que “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”⁷⁹, y es premisa toda vez que parte de los hombres como los verdaderos productores de los objetos y las formas sociales con las que se relacionan. Es en este sentido que la crítica a la religión debe descender a la tierra y extenderse a toda existencia profana de los seres humanos.

“[...] la misión de la filosofía, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política”⁸⁰.

Marx se encuentra ya en este camino de desenmascarar la autoenajenación de las formas profanas al iniciar con la crítica al Estado moderno. Nuestro autor traslada la crítica de la religión que realiza Feuerbach al ámbito de la política, y se encuentra que el Estado mantiene una relación de dominio y sometimiento frente a la sociedad, tal como sucede en la relación de Dios frente a los individuos. La estructura que guarda la enajenación religiosa con otras formas profanas de enajenación, permite descender a la sustancia misma que desencadena las contradicciones en las que se mueven los sujetos.

Poner de manifiesto la relación invertida en la que se encuentran los sujetos frente a las formas sociales que producen y colocar a los hombres como el sujeto verdadero, porque

⁷⁹ *Escritos de juventud*, p. 491.

⁸⁰ *Escritos de juventud* p. 492.

“ellos son el Estado, la sociedad”⁸¹, es ya un comienzo para solucionar las situaciones de enajenación que acontecen en la vida social; sin embargo, no puede detenerse ahí, como mera conciencia de esta situación, el restablecimiento de la relación sujeto-objeto, requiere de un sujeto que interceda directamente en las condiciones reales.

3.2 Cuando la filosofía se hace mundo...

Marx hace alusión en esta Introducción al anacronismo político que vive Alemania en comparación con los Estados modernos de Europa. Alemania participa de todas las contradicciones de estos Estados, sin participar de la emancipación política. La única revolución que ha visto Alemania y que está a la altura de los tiempos en que escribe Marx, es la de la filosofía⁸².

La *Reforma a la filosofía* que propone Feuerbach y que suscribe Marx, es justamente que la filosofía se haga mundana, que salga de los confines de la abstracción y la idea, y atienda los problemas de la sociedad desde las condiciones reales de esta sociedad. La filosofía debe estar puesta al servicio de la historia, de la verdad. El único modo de superar la filosofía, nos dice Marx, no es negándola, sino realizándola; y realizar la filosofía es llevarla a la práctica, poner a la teoría en estado práctico.

Tanto Feuerbach como Hegel, han mostrado a Marx una forma particular de la enajenación; lo que recupera Marx hasta este momento de la crítica es que la superación de las relaciones enajenadas requiere de un sujeto que realice la filosofía, y este sujeto no es el sujeto abstracto que propone Hegel, tampoco es el sujeto contemplativo, sensible, del que habla Feuerbach. Marx encuentra que el sujeto llamado a emancipar a la humanidad de forma general se

⁸¹ “El *hombre* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*”, *Escritos de juventud*, p. 491.

⁸² “La filosofía alemana del derecho y del Estado es la única historia alemana que se halla a la altura del presente oficial moderno. Por eso el pueblo alemán tiene que incluir también esta historia hecha de sueños entre sus realidades existentes y someter a crítica, con estas realidades, la prolongación abstracta de ellas”, Marx, Carlos, *Escritos de juventud, op. cit.*, p. 496.

encuentra en la misma sociedad burguesa, siendo el resultado de las contradicciones que encara esta sociedad.

La crítica toma otra tonalidad para Marx en este camino de denunciar las formas profanas de la enajenación. Nuestro autor hace de la crítica el verdadero motor para desentrañar las contradicciones modernas; la crítica no refuta simplemente, sino que busca transformar aquello de lo que reniega. La crítica que propone Marx, –a diferencia de Hegel que propone una crítica trascendente–, es una *crítica inmanente* que atiende la *sustancia*, la *diferencia específica* en que existe la sociedad que analiza; “esta crítica no se comporta como un fin en sí, sino como un medio para un fin”⁸³. Y ¿cuál es el fin de esa crítica? La emancipación humana general.

3.3 El proletario: el sujeto de la emancipación humana general

¿Qué clase de emancipación es la que tiene en mente Marx? Una revolución se plantea emancipar a la sociedad de una situación específica; si la emancipación de la que se habla es sólo en términos religiosos o políticos, como lo propone Bauer, es una revolución que se mantiene en estado parcial, porque busca emancipar sólo a aquellos que entran en contradicción directa con esa situación particular. Si se plantea la emancipación únicamente para los estamentos políticos, los propietarios de bosques, los judíos, o sólo para los burgueses, –que son las situaciones específicas que atiende Marx en este recorrido de la crítica–, salta a la vista que serán sus necesidades, sus especificidades las que se emancipen, las que tomen el lugar del interés general; mientras que todo aquél que no se encuentre en esta condición se mantendrá en el mismo lugar, ahora dependiente de esas necesidades particulares, ajenas.

Lo que se propone Marx no es una emancipación parcial, sino una *emancipación humana general*, que responda a necesidades radicales. La realización de la filosofía que toma a la crítica como motor de la emancipación, necesita de un sujeto específico, ¿quién ha de ser el representante de esa emancipación humana general? Contesta Marx: una clase que encarne

⁸³ *Escritos de juventud*, p. 493.

en sí todas las contradicciones del mundo, todos los “sufrimientos universales”, una clase que hable en nombre de lo humano, de su género, y no simplemente de los intereses particulares, esa clase es el proletariado.

El proletario se presenta como esta clase revolucionaria que encarna la posibilidad de una emancipación universal, la realización de esta emancipación está en hacer desaparecer las formas de enajenación que existen en el mundo moderno, hacer de la crítica un medio para su realización, y de su praxis el principio activo para su cumplimiento. Al buscar desaparecer las contradicciones del mundo moderno se plantea el término de su existencia como proletario, para apelar a su ser humano.

3.4 El balance de la crítica 1842-1843

Nuestra hipótesis de trabajo acerca de que en los escritos de 1842-1843, Marx trata el problema de la enajenación desde la forma política al atender la relación del Estado moderno con la sociedad burguesa, ha quedado demostrada con los resultados que sintetiza Marx en esta Introducción. Es en este comienzo de la crítica donde se va gestando el desarrollo del concepto de enajenación que comienza a tener lugar en la teoría crítica de nuestro autor.

Así como Dante desciende por el reino de los muertos pasando primero por el Infierno, después el Purgatorio, hasta que finalmente es conducido por Beatriz al Paraíso; así Marx sigue el camino de la enajenación que pasa primero por la crítica de la religión, después la crítica al Estado moderno, para llegar finalmente a la crítica de la economía política que permite tratar al sujeto que desencadena toda situación de enajenación, la sociedad burguesa.

El paralelismo que guarda la enajenación religiosa con las formas profanas de la enajenación, ha permitido a Marx identificar la situación particular de la enajenación política del Estado moderno; el resultado fundamental de estos escritos es identificar que el Estado político es objeto, el sujeto en la relación es la sociedad burguesa. El camino de la crítica ha de dirigirse a desentrañar el modo y las condiciones en que existe la sociedad burguesa.

La enajenación se revela como un problema real de la sociedad burguesa, no es una situación que acontece únicamente en la mente o individualidad de los sujetos, tampoco es un

planteamiento teórico abstracto. Es en este sentido que Marx busca una solución a estas relaciones invertidas, enajenadas; no habla ya de un Estado democrático como lo hiciera en la crítica a la filosofía de Hegel, nuestro autor se propone la emancipación humana general y para ello identifica a una de las criaturas de esta sociedad burguesa que no participa de los privilegios de ésta sociedad, sino que es el resultado de toda la miseria que encarna, el proletario.

Este camino de la crítica desemboca, además, en que Marx identifica la existencia de *clases sociales*. La existencia de los individuos en esta sociedad, hemos expuesto a lo largo de este trabajo, no se dirime políticamente, sino que recae en la vida material. El Estado político aparece, al desmitificar esta relación, como el objeto, el modo, la representación en que existe la sociedad burguesa, y si el sujeto es esta sociedad, la pregunta consecuente al tener presente la existencia de la clase proletaria es ¿la sociedad burguesa es sujeto verdadero?

La respuesta es no. Una parte de la sociedad que se arroga los privilegios de la libertad frente a la miseria manifiesta de la mayor parte de la sociedad, no puede ser un sujeto verdadero que apele a lo humano, al interés colectivo.

El estatuto de racionalidad, así como el de verdad, no es conferido por el mero hecho de la existencia, de lo real, por el contrario, la realidad para tornarse racional debe emanar de un *principio de necesidad*⁸⁴; cuando la realidad carece de necesidad se convierte en irracional, conlleva a su destrucción para hacer surgir lo nuevo. Pero, ¿qué tipo de necesidad es la que perdura en la realidad como un atributo racional, de verdad? La sociedad burguesa es real, pero su principio de necesidad se mantiene dentro de los confines del interés privado, así, el estatuto de racionalidad no surge del mero existir y de una necesidad privada; lo real ha de buscar un principio de necesidad con *pretensiones de universalidad*, de lo contrario, está destinado a perecer. Y como dice Marx, las necesidades han de revelarse como necesidades radicales, si quieren hacer eco de una emancipación humana general. La sociedad burguesa,

⁸⁴ Aquellos que siguen rezando esta tesis de Hegel que aparece en su Filosofía del Derecho que dice que “*Todo lo real es racional, y todo lo racional es real*”, y que ha sido falseada para convertirla en su máxima para justificar y naturalizar las contradicciones y violaciones del Estado y la sociedad burguesa, se les olvida, nos recuerda Engels, que “para Hegel, no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el mero hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad sólo corresponde a lo que, además de existir, es necesario, *la realidad, al desplegarse, se revela como necesidad*”, Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, URSS, Editorial Progreso, 1978, p. 8.

veremos en la crítica que realiza Marx, se revela todo el tiempo en sus contradicciones como innecesaria para la mayor parte de la sociedad, como un *pseudosujeto* que cae continuamente en *crisis*. Aun cuando la sociedad burguesa despliegue toda una maquinaria material, ideológica y política para mostrarse como necesaria, termina por mostrar lo irracional que es en su propio desarrollo.

Es notable que Marx en este periodo, aun cuando no se ha adentrado a las determinaciones específicas de la sociedad burguesa, identifique a la clase proletaria como la que ha de llevar a cabo la realización de la emancipación humana general. Lo que nos hace sostener que en la crítica a la sociedad burguesa, como objeto de su crítica que se ha definido en estos escritos, existe un proyecto político que Marx no abandonará.

El balance de resultados de este periodo 1842-1843, terminan por modelar el sentido que tiene *la crítica* en Marx como método de investigación y exposición, y que empleará a lo largo de su producción teórica. La crítica en Marx no es un recurso estilístico o literario para descalificar autores o teorías; por el contrario, la crítica pasa a ser un método de investigación en tanto que verifica las determinaciones y los límites de su objeto de estudio, en tanto que desmonta la discursividad de las teorías que afirman dar con los fundamentos de esta sociedad sin hacer crítica de ellos, y en tanto, y en cuanto, denuncia sus contradicciones y no se detiene ante sus consecuencias. La crítica en Marx es forma y contenido.

Conclusiones a la primera parte

El recorrido panorámico que hemos realizado en esta primera parte sobre los escritos de 1842-1843 de Marx, nos han arrojado una serie de resultados que nos aproximan a nuestro objeto de estudio que es el desarrollo del concepto de enajenación en los primeros escritos de Marx.

La conclusión inmediata que surge es que el tema de la enajenación se le presenta a Marx ya desde estos primeros escritos bajo su forma política; recordemos que el comienzo de la crítica de Marx está en los escritos periodísticos, en donde nuestro autor tiene oportunidad de atender problemas materiales, y se propone discutir la forma en la que el Estado actúa frente a sus ciudadanos, poniéndose de manifiesto que toda muestra de censura y castigo que impone el Estado político deriva en que éste procede a favor del interés privado. La inversión de fines de realización en medios, la transformación de la actividad humana en una industria y la inversión del interés privado sobre el interés colectivo, van definiendo ya las determinaciones de la enajenación política.

El segundo resultado que viene con la Crítica al Estado político, que encuentra su objeto en la filosofía del Estado de Hegel, es la separación del Estado político de la sociedad, lo que conduce a la separación de la vida política y la vida material. El Estado político existe de *forma abstracta* respecto a las necesidades de la sociedad; la sociedad por su parte existe de *forma atomizada*, respondiendo al interés privado. La abstracción del Estado político sólo sucede ahí cuando la abstracción de la vida privada también ha comenzado en el tiempo moderno. La *autonomización* del interés privado proviene de la sociedad burguesa y se revela como el modo en que existe esta sociedad, haciendo rebajar al Estado material y al Estado político a su forma y sus medios. El resultado fundamental al que llega Marx es que el *Estado político* carece de contenido propio, es *objeto* en la relación, es la forma social política bajo la cual existe la sociedad burguesa; la *sociedad burguesa* es el *sujeto*, el contenido material y soporte del que brota esa forma política enajenada.

Si queremos establecer las determinaciones específicas que sigue el tránsito de esta forma de enajenación política, nos encontramos con que los elementos comunes son la separación, abstracción, autonomía e inversión en que existe la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa. Estos conceptos nos permiten seguir no sólo el tránsito de la enajenación

política, sino que guardan la estructura de cualquier otra forma de enajenación, tal como nos recuerda Aurelio Arteta. La enajenación política no es sino el síntoma de la enajenación que vive la sociedad civil desde el ámbito material, es en este ámbito donde los sujetos viven verdaderamente su ser profano.

El tercer resultado que viene con la *Introducción* a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, no es más que un resultado de aquellos dos. Marx reconoce que la crítica de la religión es la premisa de toda crítica, esta crítica la ha dado ya Feuerbach y tiene como resultado que la esencia de la religión es la esencia del hombre. Colocar a los hombres como los verdaderos hacedores de las formas sociales y los productos con los que se relacionan, desmitifica las relaciones enajenadas, invertidas, en las que se ven inmersos. Marx traslada esta crítica de la religión a la crítica del Estado político y se encuentra que el camino es llevar esta crítica del cielo a la tierra y desenmascarar las formas profanas de la enajenación.

Marx ve que el único modo de superar la filosofía es realizándola. La filosofía debe dejar el terreno yermo de la abstracción y ponerse al servicio de la historia, de la verdad. Hacer de la crítica una *crítica inmanente*, poner a la teoría en estado práctico; el sentido de la crítica en Marx se modela en este periodo, se convierte en un método de investigación y exposición que transitará a lo largo de su producción teórica. La crítica es un medio que tiene como fin un proyecto político. Marx se propone como solución a las formas profanas de la enajenación que se viven en la sociedad moderna una *emancipación humana general*; esta emancipación sólo puede realizarla una clase que encarne todas las contradicciones y sufrimientos de esta sociedad, que hable en nombre de lo humano, es el proletariado es esta clase.

Los resultados de la crítica que ha dado Marx en este periodo 1842-1843, lo dirigen a desentrañar las determinaciones en que existe la sociedad burguesa, que es a donde dirige nuestro autor su estudio.

CAPÍTULO IV. EL TRABAJO ENAJENADO: EL DESBROZAR LA CONTRADICCIÓN DE UN HECHO ECONÓMICO

“En el estado ascendente de la sociedad, la decadencia y el empobrecimiento del obrero son producto de su trabajo y de la riqueza por él producida. La miseria brota, pues, de la esencia del trabajo actual [...] ¿Qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, esta reducción de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto?”

*Karl Marx*⁸⁵.

4.1 El camino hacia la Economía Política

Los Manuscritos de economía y filosofía de 1844, junto con los Cuadernos de París, escritos en este mismo año, se presentan para Marx como la necesidad de profundizar en las contradicciones que se hallan en el mundo moderno; no como un comienzo sin precedentes, por el contrario, forman parte de un resultado del que nuestro autor ha tenido oportunidad ya de adentrarse por la vía de los problemas materiales y la crítica al Estado político, como ya hemos visto. Los resultados que arrojaron este comienzo de la crítica orientan su estudio hacia aquello que ha tenido a bien en nombrar Adolfo Sánchez Vázquez como “*la terra*

⁸⁵ Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2010, pp. 59-60.

ignota”⁸⁶, es decir, al estudio de la economía política que es para Marx una verdadera tierra desconocida en estos años.

Dar con la génesis misma de las contradicciones que emanan del mundo moderno requiere identificar la sustancia en la que se sostiene la separación del Estado con la sociedad, y con ésta, develar la situación particular de estar de los sujetos, que aparecen como seres atomizados, que cada cual no es sino en tanto que funciona como medio del otro.

Las respuestas a estas cuestiones no pueden hallarse partiendo del Estado, el Estado político no es sino producto de la sociedad burguesa, es su objeto, es ésta la que ha puesto al Estado en estado abstracto porque ella misma funciona bajo estos términos, y todo ello deriva de la autonomía del ámbito privado que tiene la pretensión de adecuar toda relación, producto y actividad humana bajo esta medida. La clave está, entonces, en partir de la sociedad burguesa, en hacer brotar sus determinaciones desde la realidad misma, desde las condiciones materiales de vida.

Es este el resultado fundamental al que llega Marx y que en estos escritos de 1844 comienza a desbrozar adentrándose a esa *terra ignota* que representa la Economía Política. Traigamos a cuenta aquella sentencia que Marx expusiera en el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1859, refiriéndose al camino que le llevó el estudio y crítica de la filosofía del derecho de Hegel:

“Mi investigación desembocó en el resultado de que tanto las condiciones jurídicas como las *formas políticas* no podían comprenderse por sí mismas ni a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las *condiciones materiales de vida*, cuya totalidad agrupa Hegel, según el procedimiento de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de “*sociedad civil*”, pero que era menester buscar la *anatomía* de la sociedad civil en la *economía política*”⁸⁷.

⁸⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y economía en el joven Marx: los Manuscritos de 1844*, México, 1978, véase particularmente el primer apartado I: “Historia, estructura y significado de los Manuscritos de 1844”, pp. 13-39.

⁸⁷ Marx, Karl, Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política de 1859, en *Introducción de 1857*, op. cit., p. 66. [Las cursivas son nuestras].

La pregunta que se surge es ¿por qué acudir a la economía política para develar a la sociedad civil? Los fundamentos a esta pregunta se hallan ahí donde comienza este estudio de Marx y se extiende no sólo a los escritos de 1844, sino que se encuentra a lo largo de su proyecto teórico, pero no se detiene ahí, esta pregunta compete no sólo para lo que representa en la producción teórica de Marx –dado que no nos proponemos realizar el camino que siguió Marx por Marx mismo–, sino que, en esa pregunta estamos también nosotros, todos aquellos que, vistos en la necesidad de cuestionarse la realidad concreta y sus relaciones contradictorias, buscan dar con su fundamento. Nuestro quehacer, para nosotros sujetos de nuestra época, ha de ponerse en el origen mismo de éstas contradicciones; sirva, pues, el presente trabajo para encaminarnos a mostrar por qué en el estudio de la crítica de la economía política se encuentra la premisa de toda crítica a la sociedad capitalista.

a. La dimensión de “lo económico”

Para comenzar a dar respuesta al por qué acudir a la economía política para desentrañar a la sociedad burguesa, o dicho de otro modo, por qué tener al momento de “*lo económico*” como el fundamento que sostiene todas las contradicciones en la sociedad moderna, requiere que nos detengamos un momento a explicar qué es lo que representa este momento para con la existencia misma de los sujetos, y a partir de ello, atender el estado específico con el que se encuentra la economía política.

Cuando hablamos del momento o *dimensión* de “*lo económico*”⁸⁸, no hacemos más que sintetizar bajo este concepto el “*proceso de reproducción social*”⁸⁹ que tienen que realizar

⁸⁸ “ “Lo económico” está presente en todas las dimensiones sociales por el hecho de que para existir no sólo tienen que producirse, sino que además, tienen que (re)producirse, es decir tienen que reiterarse como lo que son. Toda dimensión social tiene, por tanto, que recorrer los momentos producción-circulación-consumo, con lo que garantiza su permanencia como dimensión de lo social, al tiempo que garantiza a lo social como totalidad. Por lo cual, podría decirse que todas las contradicciones (relaciones) que conforman al sujeto social, son modalidades, diferentes formas de configurar la contradicción económica, lo que no cancela, de ninguna manera, la singularidad de cada una de ellas”, González Jiménez, Alejandro Fernando, *Hacia un concepto de crisis económica*, Tesis de licenciatura, Facultad de Economía, UNAM, 2012, pp. 55-56.

⁸⁹ “El proceso de reproducción social sería así un proceso a través del cual el sujeto social se hace a sí mismo, se da a sí mismo una determinada figura, una “mismidad” o identidad”, Echeverría, Bolívar, Definición de la

reiteradamente los seres humanos para tener existencia. Los sujetos se encuentran en necesidad de producir y reproducir lo *socialmente necesario*, sus condiciones materiales para existir, y por condiciones materiales entendemos todas aquellas situaciones y elementos, objetivos y subjetivos, que posibilitan esta reproducción humana en sociedad⁹⁰. La forma en que acontece este proceso de reproducción es resultado de las diversas relaciones sociales que han desplegado los individuos a lo largo de la historia humana.

La dimensión de lo económico, que comprende el momento de la producción, la distribución, el cambio y el consumo⁹¹, estaría vigente no sólo en lo tocante a lo que coloquialmente se entiende como la economía (como la ciencia del enriquecimiento, del beneficio, del asignar recursos escasos), por el contrario, cada una de las dimensiones sociales del ser humano se encuentra atravesada por la dimensión de lo económico, por la necesidad de reproducir continuamente su existencia social a partir de su trabajo, de garantizar su existencia como sujetos vivos, de ahí que sea ésta dimensión el fundamento sobre el que hay que partir para develar toda relación social.

El que todas las dimensiones de la sociedad guarden algo de “lo económico”, siendo ésta el fundamento, la condición de posibilidad de que cualquier otra dimensión tenga existencia, ya que proporciona la producción de las condiciones materiales o de *lo socialmente necesario* para la vida en sociedad, ello no quiere decir que se nieguen las demás dimensiones sociales, de hecho, el error radica en pensar que éstas acontecen de forma separada, en distintos tiempos y espacios. Así como la dimensión de lo económico se presenta como el fundamento de la existencia humana en sociedad, habría que pensar qué tanto guarda de político, de cultural, la dimensión económica.

Piénsese, por ejemplo, en la cultura, la política, el disfrute, todas estas dimensiones no se encuentran en estado absoluto o estático, se requiere una producción continua, un

cultura, México, FCE-Editorial Ítaca, 2010, véase particularmente la lección II: “La producción como realización”, pp. 45-67.

⁹⁰ “Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este que se halla condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material”, C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, México, Cid Ediciones, 1970, p. 19.

⁹¹ Para una exposición detallada sobre cada una de las determinaciones de estos momentos, como parte de una unidad, véase: Marx, Karl, *Introducción 1857*, *op. cit.*, pp. 32-62.

intercambio, un consumo, objetivo y subjetivo, que asumen diferentes formas en el tiempo según las necesidades y las condiciones con las que se produce. Finalmente, el momento de *lo económico*, re-organiza la forma en la que se presentan las distintas dimensiones de la sociedad; una determinada producción deriva en formas específicas de socialización⁹².

Ahora bien, la forma en la que se desarrolla este proceso de reproducción social difiere de una época a otra. Hablar del proceso de reproducción social, de sus determinaciones generales en forma abstracta, sin referencia alguna al modo histórico particular en el que acontece, sin considerar, pues, las condiciones materiales que posibilitan su realización en el aquí y ahora, carece totalmente de sentido. Quedarnos con una explicación así, sería pensar en meros deseos especulativos, o prescripciones de lo que debería ser sin atender las condiciones reales, sería pues, mera ensoñación que nada vale para hacer frente a las contradicciones del mundo moderno, aun y con toda buena voluntad que se tenga.

La importancia de partir de la economía política para desentrañar las determinaciones de la sociedad burguesa, radica en que el objeto de estudio de esta ciencia se coloca en la dimensión económica que es donde se funda la producción y reproducción de la vida material; la sociedad burguesa domina esta dimensión y le imprime su forma, siendo ésta una forma social específica de realizar el proceso de reproducción social, lo que nos conduce a las determinaciones y desarrollo de esta sociedad.

El camino que transitará Marx para develar la *forma social* que asume este proceso de producción de la vida material, comprende distintos momentos de la crítica que propone realizar nuestro autor; los escritos de 1844 de la obra de Marx, son sólo el punto de partida de este largo camino por desbrozar y comprender por qué el momento de lo económico, que toca esencialmente la vida material de los seres humanos, y que estudia la Economía política, es la premisa de toda crítica a la sociedad burguesa.

⁹² “En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango [e] influencia, y cuyas relaciones por lo tanto asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las *formas de existencia* que allí toman relieve”, *Ibíd*, p. 57. Que para el caso de la sociedad moderna, es el capital el que re-organiza todas las relaciones sociales.

La época en la que habla la economía política, fines del siglo XVIII principios del XIX, el proceso de re-producción social, se realiza bajo la premisa de la propiedad privada, que deriva en relaciones sociales específicas. La economía política se encuentra con que la producción económica bajo la forma de mercancías susceptibles de ser vendidas es la que domina la existencia en el mundo moderno, de tal modo que el proceso de reproducción social se encuentra subsumido, dependiente, a una producción que vuelve principio rector la mercantilización de toda actividad, producción y existencia humana.

Aquí, toda actividad humana se dirige a la realización del interés privado, a la producción de mercancías, que es el verdadero equivalente entre los sujetos, haciendo de la actividad humana una actividad abstracta (enajenada) que se desprende del ser social, volviéndose una comunidad de individuos privados, en donde el fin último no está en garantizar la reproducción social de todo el género humano, por el contrario, como veremos más adelante, el fin de toda actividad humana y de toda existencia en la sociedad burguesa está en la realización de ganancias, en la reproducción del capital; y si se mantiene con vida a los sujetos es simplemente en calidad de mercancías prestas y dispuestas para vender su fuerza de trabajo, su libertad.

El momento de lo económico en la sociedad burguesa aparece subsumido y dependiente a esta producción de mercancías, el proceso de reproducción social no se muestra como el que dirige y funda esta reproducción a nivel del interés colectivo, antes bien, aparece como el producto de la realización del capital. El capital se monta en el proceso de reproducción social y le imprime su forma para hacer valer su existencia en tanto que capital, de este modo, espeta toda dimensión social dominando su especificidad, al tiempo que presume un carácter sempiterno. Desde luego, este proceso es mucho más complejo y comprende mediaciones y determinaciones no expuestas, lo que nos interesa, por ahora, es mostrar la realidad con la que se encuentran los teóricos de la economía política.

El que la economía política se encuentre con que el modo en que se desarrolla este proceso de reproducción social se lleve a cabo de forma contradictoria para los individuos, bajo una forma de trabajo enajenado, ello no exime que sea esta ciencia la que logra penetrar en las determinaciones de la sociedad civil, en todo caso la contradicción de lo que expone se encuentra en la realidad misma.

La importancia de lo que habla la economía política se sitúa por el hecho de que su objeto de estudio es el fundamento que posibilita la producción de las condiciones materiales de vida, aun cuando este proceso se presente enajenado. La economía política no puede dar cuenta de una comunidad idílica, carente de contradicciones, porque ésta no existe en la realidad concreta, no es esto lo que se le recrimina.

Lo que sí ha de imputársele a la economía política es el error (la complicidad) de asumir las contradicciones que emanan de aquello de lo que habla, porque ni siquiera concibe a este modo de producción como contradictorio, por el hecho de que hace surgir las determinaciones específicas de la sociedad burguesa cual si de leyes naturales y eternas se tratara, viendo este proceder en todas las formas de sociedad, olvidando que este modo de producción es una forma social específica, un *modo histórico* particular de realizar la producción de la vida material, y en tanto que histórico, es decir, en tanto que producto de relaciones sociales específicas, existe la posibilidad de ser transformado.

Este proceder de la economía política, que eterniza relaciones sociales, se explica porque ella habla en favor de la burguesía, se propone salvaguardar este orden que permite la existencia cómoda de unos cuantos en nombre de la propiedad privada, en una palabra, promueve una sociedad de clases.

El que una disciplina científica consiga dar cuenta del desarrollo de una situación particular de la realidad, en forma de teoría o conocimiento, a partir de leyes o tendencias, pone de manifiesto que la situación de la que habla se expresa en estado desarrollado, –o como dirá Marx en la *Introducción de 1857*, que esta situación se presenta como un “*concreto desarrollado*”⁹³–, que la realidad desborda toda ella el hecho del que se habla, y ese conocimiento, expresado a través de categorías y conceptos, “*expresan formas de ser, determinaciones de existencia*”⁹⁴, y tienen esencialmente un carácter *post festum*.

⁹³ Marx, Karl, *Introducción 57, op. cit., p. 52.*

⁹⁴ El argumento completo de esta frase reza así: “Como en general en toda ciencia histórica, social, al observar el desarrollo de las categorías económicas hay que tener siempre en cuenta que el sujeto –la moderna sociedad burguesa en este caso– es algo dado tanto en la realidad como en la mente, y que las categorías expresan por lo tanto *formas de ser, determinaciones de existencia*, a menudo simples aspectos, de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por lo tanto, aun desde el punto de vista científico, su existencia de ningún modo comienza en el momento en que se empieza a hablar de ella como tal”, *Ibíd*, p. 56. [Las cursivas son nuestras]

Salta a la vista que los resultados que arrojen esta “*realidad pensada*”, en este caso de la que habla la economía política, está puesta por la realidad misma, es la realidad concreta la que hace hablar al pensamiento; sin embargo, si consideramos que los productos del pensamiento son “*formas de ser*” como nos recuerda Marx, representaciones de la realidad, estas representaciones no habrán de tomarse como simple mimesis o reproducción literal de aquella, de hacerlo, negaríamos la libertad que se funda con el pensamiento, la de producir y dar lugar a situaciones que coloquen a los sujetos en un estado más lisonjero respecto de la situación particular que viven. El pensamiento que logra distanciarse críticamente de la realidad que estudia, tiene la capacidad de hacer la crítica de los fundamentos que sostienen esa realidad, de *aprehender* su desarrollo y movimiento, consciente y científicamente⁹⁵, a la vez que ve la posibilidad de hacer surgir, mediante el acto mismo, nuevos horizontes que busquen la posibilidad de superar las contradicciones que acarrear las relaciones sociales, emancipándose de preocupaciones privadas y tomando al *género*, al interés colectivo como verdadero punto de partida de toda transformación, tal como lo propone Marx con la emancipación humana general.

Cobra sentido, entonces, que Marx dirija su estudio al discurso de la economía política, sin embargo, precisemos que el trabajo de Marx no será aceptar tal cual los postulados de esta ciencia. El reconocimiento de que la economía política consiga adentrarse a la esencia misma de la sociedad burguesa y que, por tanto, permita explicar las contradicciones del mundo moderno, no es sinónimo de aceptar, pasivamente, todo aquello que este discurso enuncie. Marx entra a esta *terra ignota* criticándola, este es su lenguaje, no podemos decir que el lenguaje bajo el que Marx se expresa sea el de la economía política, él no es el continuador de esta ciencia⁹⁶, hace su crítica, se distancia de su lenguaje “cínico e inhumano”, como menciona en los Cuadernos de París, pero sin salir del fundamento de lo económico.

⁹⁵ La relación que existe entre la conciencia y la ciencia, después de todo no es lejana, asunto que muchas veces se nos escapa, hasta en el mismo uso del lenguaje, “Por eso, donde hay conciencia, hay también aptitud para la ciencia. La ciencia es la conciencia de los géneros. En la vida tratamos con individuos, en la ciencia con géneros”, Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2013, p. 53.

⁹⁶ Y aquí tendría que considerarse la diferencia que existe entre la economía política clásica y la economía vulgar, que años más tarde Marx expresaría en el *Capital* y en las Teorías sobre la plusvalía: “Para dejarlo en claro de una vez por todas, digamos que entiendo por economía política clásica toda la economía que, desde William Petty, ha investigado la conexión interna de las relaciones de producción burguesas, por oposición a la economía vulgar, que no hace más que deambular estérilmente en torno de la conexión aparente, preocupándose sólo de ofrecer una explicación obvia de los fenómenos que podríamos llamar más bastos y

Como veíamos en el capítulo anterior, la reforma a la filosofía y a la misma economía se vuelve necesaria ahí donde hay que partir de las condiciones materiales reales de los sujetos vivos. Una vez que Marx ha identificado el objeto de su crítica, lo siguiente por dilucidar será la forma, el cómo, se lleva a cabo la producción de la vida material en la sociedad burguesa.

b. Los precedentes de estudio

Consideremos igualmente que dentro de los precedentes que dirigen a Marx al estudio de la economía política y que reafirman la crítica a la sociedad burguesa, está el acercamiento que tuvo con el proletario francés y los distintos movimientos políticos de la época, particularmente su encuentro con la Liga de los Justos, organización proletaria conformada por migrantes alemanes; así como los encuentros que tuvo con Proudhon y Bakunin⁹⁷, exponentes del socialismo y anarquismo respectivamente, y que tuvieron una fuerte influencia entre el movimiento proletario, y de los que Marx no tardaría en criticar y distanciarse de estos autores cuando abocara su estudio a la crítica de la economía política. Estos encuentros sin duda le permitieron ver de cerca la organización y exigencias del proletario frente a la explotación laboral que vivían.

Otro precedente fundamental que nos recuerda Adolfo Sánchez Vázquez en este camino de Marx, y que aquí consideramos igualmente, es la lectura que realizó del *Esbozo de Crítica de la Economía Política* escrito por Friedrich Engels, del que Marx no dejaría de elogiar y reconocer aun en años posteriores. Este Esbozo le proporciona a nuestro autor la premisa sobre la que partirá para comenzar su crítica.

rumiando una y otra vez, para el uso doméstico de la burguesía, el material suministrado hace ya tiempo por la economía científica. Pero, por lo demás, en esa tarea la economía vulgar se limita a sistematizar de manera pedante las ideas más triviales y fatuas que se forman los miembros de la burguesía acerca de su propio mundo, el mejor de los posibles, y a proclamarlas como verdades eternas”, Marx, Karl, *El Capital Crítica de la Economía Política*, Tomo I/Vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 2008, p. 99, [nota al pie 32]. Y esto de economía vulgar tanto vale para los autores menores de su época, tanto para la nuestra.

⁹⁷ Referente a los datos biográficos de Marx podemos recomendar a nuestro lector, además de la biografía intelectual de Maximilien Rubel, de la que ya hemos hecho referencia, el trabajo de, Gabriel, Mary, *Amor y Capital: Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una Revolución*, España, El Viejo Topo, 2015.

Es Engels el primero que habla de crítica de la economía política como proyecto a desarrollar y sin duda la genialidad del Esbozo de Engels se traslució tanto a Marx como al proyecto teórico que se avecinaba. Este *Esbozo* vio a luz en el único número de la revista de los “*Anales franco-alemanes*” editada en París en febrero de 1844, por Marx y Ruge; en este número se incluía otro trabajo suyo titulado “*La situación de Inglaterra*”, mismo que contenía los trabajos de Marx “*Sobre la cuestión judía*” y “*Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*”, como ya se ha mencionado anteriormente.

En este trabajo Engels se propone hacer la crítica sobre las categorías fundamentales de la economía política, comenzando su crítica con la siguiente afirmación:

“La Economía Política surgió como consecuencia natural de la extensión del comercio, y con ella apareció en lugar del tráfico vulgar sin ribetes de ciencia, un sistema acabado de fraude lícito, toda una ciencia sobre el modo de enriquecerse”⁹⁸.

Engels, quien ha podido ver de cerca este fraude lícito, –ya que su padre era dueño de una fábrica textil, y él mismo es obligado a conservar la empresa que ha sido heredada de sus ancestros–, tiene claro que la economía política se ha convertido en la ciencia del enriquecimiento que promueve ese “libre comercio”, que no es sino producto de las revoluciones y contradicciones que ha traído consigo el siglo XVIII.

Lo que ve Engels es que toda la realidad que promueve la sociedad burguesa está representada por el dinero, todo este sistema, nos dice, se halla preso de la propiedad privada, traducido en forma de monopolios, “*egoísmo*” e “*inmoralidad*” que se enfrentan a la libertad humana porque es “un sistema basado en la *desesperación* [...] engendraron y pusieron en pie el sistema fabril y la moderna esclavitud que nada tiene que envidiar a la antigua en cuanto a crueldad e inhumanidad”⁹⁹. La economía política a la vez que muestra este estado contradictorio de la sociedad moderna, se encuentra presa de sus contradicciones, habla de la propiedad privada, de sus leyes, pero sin cuestionarse cómo surge ésta.

Pese a ser ella misma contradictoria, la economía política, y aquí se refiere Engels especialmente a Adam Smith, representa un progreso, aunque “*un progreso a medias*”, nos

⁹⁸ Engels, Friedrich, *Esbozo de Crítica de la Economía Política*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, recopilación y traducción por Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, 1962, p. 3.

⁹⁹ *Ibíd*, p. 4.

dice, porque así como logra revelar las verdaderas consecuencias de la propiedad privada, considerando no sólo pequeñas localidades o naciones específicas, ha logrado captar que este modo de producción espeta todo provincianismo y se muestra como un estado generalizado que desborda “lo nacional”; sin embargo, el conocer el desarrollo de este modo de producción que se realiza de forma contraria a las necesidades de los trabajadores y no denunciarlo, vuelve a esta ciencia no sólo en cómplice, sino también responsable de tanta miseria, veamos cómo lo expresa Engels:

“Mientras que Smith y Malthus sólo se encontraron con fragmentos sueltos, los economistas posteriores tenían ya ante sí todo el sistema terminado; estaban a la vista todas las consecuencias, aparecían bien de relieve las contradicciones, a pesar de lo cual no fueron capaces de entrar a analizar las premisas, haciéndose sin embargo responsables de todo el sistema. Cuanto más se acercan los economistas a los tiempos presentes, van alejándose más de los postulados de la honradez”¹⁰⁰.

Las categorías de la economía política que trata Engels en este Esbozo, dirigen su estudio a la propiedad privada, el comercio, la determinación del valor, la diferencia entre el valor de las mercancías y los precios; donde resuena particularmente la caracterización de las contradicciones de esta sociedad, que continúa afirmando la economía política, como un “*sistema inmoral*”. Situación que merece repensar, no sólo en lo tocante a la ciencia económica, sino a toda disciplina, el grado de sometimiento que guarda la producción intelectual para con el interés privado, y con esto, la responsabilidad de volver propiedad privada la verdad y los productos del conocimiento humano por encima del interés colectivo.

Engels no sólo ha leído ya a los clásicos de la economía política, sino que el medio en el que se desenvuelve, la ciudad que habita, Manchester, que es la capital industrial del mundo en ese momento, le ha proporcionado no sólo ver ese fraude lícito del que nos habla, sino también al proletariado y las condiciones de trabajo y vida a las que se ven sometidos.

Engels seguirá nutriendo esta crítica. Una año después, en 1845, publicaría su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, donde pondría al descubierto las condiciones de explotación a la que eran conducidos los obreros, especialmente en la rama de la industria

¹⁰⁰ *Ibíd*, p. 5.

textil, que había puesto en marcha la revolución industrial; y se le revelaría que la organización de las ciudades y los barrios proletarios estaba en función de ésta, marginando a los obreros a las condiciones más miserables de vida y hacinamiento, que acarrearán, entre otras situaciones, graves problemas de salud. Engels hablaba de lo que ocurría al interior de las fábricas no como hijo de un empresario, sino que él mismo se internó a los barrios proletarios, su pareja sentimental, Mary Burns, era una obrera irlandesa y le mostró este mundo que le permitió sentar las bases de la crítica a las leyes de la economía política¹⁰¹.

El papel que desempeña Engels en la crítica de la economía política, es el de un pensador de “lo vivido”¹⁰² como nos recuerda Henry Lefebvre; Engels deshace el carácter sónico y abstracto de la teoría económica y mira las condiciones reales de los individuos. Marx y Engels harán coincidir estos precedentes en un mismo camino que los lleva a la crítica de la economía política, la cual se traduce en un proyecto en conjunto y fraternal que durará toda su vida.

4.2 Los Manuscritos de economía y filosofía de 1844

Con los Manuscritos de 1844, Marx apertura la crítica a la economía política en su sentido más primigenio. Ciertamente nuestro autor tardará todavía algunos años para que conciba su proyecto teórico bajo este nombre, sin embargo, con estos escritos Marx toma la discursividad de esta ciencia como el objeto de su crítica, y a la sociedad burguesa como el sujeto de ésta crítica. Es notable que sea en el prólogo a estos Manuscritos, donde Marx

¹⁰¹ Tristram Hunt, uno de los biógrafos de Engels con razón menciona: “Con todo, Engels aportó algo más que datos. Aun cuando los estudiosos marxistas rara vez le reconocieron todo el mérito, *La situación de la clase obrera* (junto con los «Esbozos») fue un texto pionero de la teoría comunista [...] Con asombrosa madurez intelectual aplicó, a sus veinticuatro años, la idea de la alienación de los Jóvenes Hegelianos a las realidades económicas de la Gran Bretaña victoriana, y de este modo dio forma a la arquitectura ideológica del socialismo científico”, Hunt, Tristram, *El gentleman comunista, La vida revolucionaria de Friedrich Engels*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2011, p. 118.

¹⁰² “Engels confronta la realidad con la teoría, el pensamiento de los economistas con la práctica económica. Compara lo “vivido” (en el comercio, en la industria y la existencia proletaria que corresponden al predominio del capital) y la expresión de esta misma realidad en la economía política. Luego compara lo “vivido” sin pensamiento y el pensamiento fuera de la vida, es decir, fuera de la práctica [...] En cuanto Marx coopera con Engels, la ingenuidad especulativa desaparece; el humor aparece con un poco de inmoralismo”, Lefebvre, Henri, *El pensamiento marxista y la ciudad*, México, Editorial Extemporáneos, 1973, pp. 29-30.

esboza su primer plan de crítica a la sociedad burguesa que pretende realizar, “una crítica al derecho, la moral, la política”¹⁰³, así como la crítica a la economía política que encuentra su comienzo con estos Manuscritos, plan que va mostrando ya a nuestro autor la profundidad de lo que contempla una crítica a la sociedad burguesa.

Marx está dialogando y criticando en estos escritos de 1844 con los principales exponentes de la economía política, Adam Smith, David Ricardo, y con algunos de sus epígonos, James Mill, J. B. Say, Mac Culloch, Friedrich Wilhelm Schulz. Son tres manuscritos en donde se trata las premisas de la economía política; la accesibilidad de estos Manuscritos se encuentra limitada en el sentido de que estos nunca se publicaron en vida de Marx, quedando en estatus de borrador y se han perdido páginas del texto original.

El primer manuscrito es el de mayor sustancia y claridad, los dos últimos manuscritos refieren tesis sostenidas en aquél; en la parte final del tercer manuscrito se encuentra un comentario interesante que realiza Marx de la crítica a la filosofía de Hegel, particularmente a la crítica de la Fenomenología del Espíritu, que muestra el sentido que adopta en Marx el concepto de enajenación respecto a la filosofía anterior, manifestando tanto la distancia como lo que recupera de la concepción hegeliana. Salario, beneficio del capital y renta de la tierra, serán los tres temas que articulan la crítica del primer manuscrito; seguiremos el orden puesto por Marx, de tal modo que nos permita continuar el camino en torno a la génesis del concepto de enajenación en este adentrarse a la crítica de la economía política, y que encuentra su desarrollo en el trabajo enajenado.

¹⁰³ “Haré, pues, sucesivamente, en folletos distintos e independientes, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y trataré, por último, de exponer en un trabajo especial la conexión del todo, la relación de las distintas partes entre sí, así como la crítica de la elaboración especulativa de aquél material. Por esta razón en el presente escrito [los Manuscritos] sólo se toca la conexión de la Economía Política con el Estado, el Derecho, la Moral, la Vida civil, etc., en la medida en que la economía política misma, ex profeso toca estas cuestiones”, Marx, Karl, *Manuscritos*, op. cit., pp. 47-48. [En lo sucesivo citaremos simplemente como “Manuscritos” para referir esta misma edición]. El plan de la crítica de la economía política que Marx desarrollaría en su obra ulterior y que anuncia en el Prólogo a la Crítica de la Economía Política, define un plan de seis libros: “El Capital, La propiedad de la tierra, El trabajo asalariado, El Estado, El comercio internacional, El mercado mundial”, Marx, Karl, Introducción 1857, op. cit. Plan que, dicho sea de paso, está inconcluso en su consecución, ya que lo que conocemos de la obra de Marx estaría únicamente en el libro primero, y esto de forma incompleta ya que faltaron temas por desarrollar según las rúbricas que tenía en mente; referente a esta problemática que no abordaremos aquí, hay distintos autores que podemos recomendar a nuestro lector, que se han dado a la tarea de mostrar el curso, cambios y contenido mismo del plan de investigación de Marx, asumiendo distintas interpretaciones, dentro de estos autores se encuentran, Roman Rosdolsky, A. M. Kogan, M. Rubel, Enrique Dussel, por mencionar algunos.

a. Salario

La crítica comienza mencionando la relación fundamental de la sociedad burguesa: la relación entre «el capitalista y el obrero», entre «capital y trabajo»: “El salario está determinado por la lucha abierta entre capitalista y obrero”¹⁰⁴. Sin esta relación fundamental no podría entenderse ni el movimiento de la sociedad burguesa, ni el desarrollo de la economía política, es ésta relación la premisa de que existan aquellas dos; siendo la premisa originaria la existencia de la propiedad privada, que es la que desencadena esta relación fundamental.

¿Qué es lo que expresa esta relación al interior de la vida de los individuos y cómo se representa en el salario? El salario es el resultado de esta relación, y esta relación lo que muestra es la separación del trabajador de los medios de trabajo. No hace falta que lleguemos a la exposición final de este primer manuscrito para ir mostrando las determinaciones del trabajo enajenado. La relación capital-trabajo lo que muestra es la separación del sujeto y el objeto, y hemos mencionado a lo largo de este trabajo que una de las determinaciones de la enajenación se presenta con esta separación; la existencia de los sujetos queda condenada a una relación abstracta. Nos dice Marx, “para el obrero es, pues, mortal la separación de capital, renta de la tierra y trabajo”¹⁰⁵, y no puede ser de otro modo, puesto que los individuos son arrojados a emplear su fuerza de trabajo como el único medio posibilitante para acceder a las necesidades que les permitan mantenerse con vida.

Cuando esta relación se vuelve la premisa social de la existencia humana, es decir, cuando se ha mercantilizado la vida y la actividad, trabajar o no, se vuelve una cuestión de vida o muerte. El resultado fundamental que arroja seguir esta premisa de la economía política es que los trabajadores son tomados como una mercancía más, pero “una mercancía con las más tristes cualidades”¹⁰⁶, puesto que la posibilidad de ser asalariados está expuesta a la oferta y demanda laboral que regula el mercado de capitales, con la singularidad de que a diferencia de las mercancías objeto, éstas si no cumplen sus necesidades básicas mueren de hambre o

¹⁰⁴ *Manuscritos*, p. 50.

¹⁰⁵ *Manuscritos*, p. 51.

¹⁰⁶ *Manuscritos*, p. 66.

son arrojados a la mendicidad, (pasan a formar un ejército industrial de reserva, como mencionará Marx en El Capital para referir a estos desplazados).

La carta de ciudadanía en esta sociedad está en que puedas ser “digno” de ser empleado y con ello obtener un salario, no ya para satisfacer las necesidades más exquisitas, sino únicamente para mantenerte como asalariado, esto es, que tengas que vender tu fuerza de trabajo hasta que puedas llegar a la edad de jubilación, si es que llegas, y no enfermas o mueres por desgaste y explotación, sumado a las condiciones de alimentación y estrés a las que somete el trabajo enajenado moderno, asunto que, dicho sea de paso, en nuestros tiempos se ve cada vez más precarizado.

Las consecuencias de esta separación del trabajador de los medios del trabajo, vemos, van desde las condiciones más inmediatas, es decir, la de sobrevivir, hasta la configuración de las relaciones sociales de producción. La regulación de los salarios siempre ha estado puesta no por la capacidad de cubrir las necesidades humanas, sino por la necesidad de cubrir la demanda de trabajadores necesaria para alcanzar la acumulación de capital que permita mantener la tasa de ganancia. Los salarios, a diferencia de la ganancia de las diferentes ramas de capitales, son los que se mantienen más estacionarios y homogéneos, la brecha entre salarios nominales y salarios reales es abismal si se considera que la capacidad de compra de los obreros sigue descendiendo en referencia al nivel de precios de las mercancías básicas, situación que muestra la realidad de los asalariados tanto de la época en la que habla Marx como de la nuestra.

Marx expone tres situaciones posibles en donde se consideran los diversos estados de riqueza a la que se puede enfrentar una sociedad: 1) riqueza en descenso; 2) enriquecimiento progresivo y; 3) plenitud de la riqueza. Aun en las condiciones más propicias, que estarían dadas en la segunda situación, el obrero se enfrenta a las condiciones más adversas, veamos:

1. Un enriquecimiento progresivo anuncia la competencia entre capitales, lo que conduce a una mayor demanda de obreros, lo que permitiría un incremento de los salarios, pero, señala Marx, este incremento no se da por un incremento real que se traduzca a la reducción, o cuando menos al mismo tiempo, de la jornada laboral, por el contrario, “cuanto más quieren ganar, tanto más de su tiempo tienen que sacrificar y, enajenándose de toda libertad, han de realizar, en aras de la codicia, un trabajo de

esclavos”¹⁰⁷. Si trasladamos esta afirmación a la forma en que se despliega el trabajo actual, nos encontramos que en la medida en que los salarios se mantienen en su nivel más bajo y estacionario, los individuos se ven obligados ya sea a trabajar horas extras, –si es que son pagadas, sobre todo en el ámbito del trabajo productivo, puesto que en los trabajos del sector servicios, improductivos, léase aquí los trabajos de los ahora llamados “Godínez” o trabajadores de cuello blanco de oficina, dado que no es un trabajo productivo, en el mejor de los casos se les “paga” con la cena o el uber para que regresen a casa–, o bien, son arrojados a tener dos trabajos (o más, para los freelance) para completar su salario y les permita cubrir sus necesidades.

2. El segundo aspecto que toca Marx es que si una sociedad está en estado de riqueza progresiva, lo que muestra es que la enajenación y explotación del trabajador se profundiza, son arrojados cada vez más individuos a la condición de asalariados, esto es, la riqueza de una sociedad “sólo es posible, porque se ha acumulado mucho trabajo, pues el capital es trabajo acumulado; es decir, porque se ha ido arrebatando al obrero una cantidad de creciente de su producto, porque su propio trabajo se le enfrenta como propiedad ajena”¹⁰⁸.
3. Este desarrollo muestran cómo un incremento en la acumulación de capital deviene en un incremento de obreros enajenados de sí mismos y de su producto de trabajo, lo que termina por hacer de la *División del trabajo* un mecanismo para una mayor producción de mercancías que termina por reducir a los asalariados a un trabajo unilateral, cual máquinas, menciona Marx.
4. Este movimiento que busca una mayor acumulación de capital, termina con esa aparente prosperidad cuando aparece la *superproducción* de mercancías (y aquí podemos asegurar que se trata de las mercancías objetivas, así como las referidas a los asalariados que son tenidos como tal); lo que termina por profundizar la competencia entre asalariados.

Estas consecuencias, si se es atento, son ocasionadas por el mismo capital, lo que muestra que el capital lleva grabado en sí mismo su autodestrucción, lo que por cierto no exime la participación subjetiva que desencadene el derrumbe del capital; puesto que el capital ha

¹⁰⁷ *Manuscritos*, p. 54.

¹⁰⁸ Ídem.

desplegado, desde su existencia, una maquinaria que intenta contrarrestar sus contradicciones que van desde la vía ideológica, hasta la vía más violenta de la guerra y la barbarie. En este sentido no es una expresión superlativa enunciar que la relación entre trabajo y capital, entre asalariados y capitalistas, es “una lucha abierta”, “una guerra”, en su sentido más literal.

El punto culminante al que llega Marx con esta situación de riqueza progresiva en este primer manuscrito, es a una situación de crisis de sobreproducción, que no es la única forma de crisis que enfrenta el capital como comprobará en su estudio ulterior, sin embargo, lo que tienen en común todas esas formas, es que conducen a la destrucción del sujeto y el objeto; en el caso más laxo se ven reducidos los salarios o mantenidos en lo mínimo, son arrojados cada vez más obreros a la mendicidad y al ejército industrial de reserva, en el caso más extremo el capital opta por la guerra abierta, la destrucción masiva.

Esto se trasluce hasta nuestros días, no basta ya con la guerra de gran calado de armas atómicas y ejércitos desplegados, como sucede todavía en buena parte del medio oriente y otros rincones del mundo, sino que, además, la violencia es interiorizada en su forma más accesible, en la cotidianidad, en las relaciones familiares, amorosas, de género, en el incremento de la guerra criminal; mientras que del lado del objeto vemos no sólo la destrucción de mercancías básicas, alimentos, medicinas..., en relación con la miseria manifiesta de un sin número de necesitados, sino que vemos también la explotación y destrucción de la naturaleza.

La situación de enajenación que viven los asalariados comienza a dibujarse cuando nuestro autor sigue las premisas de la economía política desde sus consecuencias más profundas:

- I. La separación del trabajador del objeto de trabajo;
- II. Separación que termina por mostrar la separación del trabajo, capital y tierra;
- III. La reducción de los obreros a mercancías, los obliga a desarrollar trabajos abstractos, maquinales, que los conducen a las situaciones más precarias de vida.
- IV. La relación fundamental de esta sociedad es reducida a la relación capital-trabajo, capitalistas-asalariados.

El salario no es más que el resultado del trabajo, del que aduce Adam Smith y David Ricardo, es la fuente de riqueza. Se pregunta Marx, si el trabajo es la fuente de riqueza, por qué “en

realidad revierte al obrero la parte más pequeña e imprescindible del producto; sólo aquella que es necesaria para que él exista no como hombre, sino como obrero, para que perpetúe no la humanidad, sino la clase esclava de los obreros”¹⁰⁹. La riqueza aquí se va mostrando a Marx como un tema fundamental que muestra el carácter abstracto y privado de la sociedad capitalista.

Marx encuentra que el fundamento de la precarización del salario está en la forma específica de trabajo que se despliega en la sociedad capitalista, este trabajo es abstracto en tanto que niega la existencia de los individuos como humanos, vistos desde sus necesidades y capacidades. Las preguntas que buscan encaminar su crítica a la economía política, y que nos han servido de epígrafes al presente capítulo, son: ¿cuáles son las determinaciones del trabajo actual? Y “¿qué sentido tiene, en el desarrollo de la humanidad, esta reducción de la mayor parte de la humanidad al trabajo abstracto?”¹¹⁰ La respuesta a estas preguntas serán esbozadas en estos Manuscritos, su comprensión cabalmente se verá en el desarrollo ulterior de la obra de Marx cuando trate propiamente las determinaciones de la mercancía y la dualidad del trabajo, dentro del movimiento del capital.

b. Beneficio del capital

Bajo qué circunstancias el capital detenta el derecho y privilegio de apropiarse el *trabajo ajeno*, esto es, la propiedad privada no sólo de los productos del trabajo, sino de los trabajadores mismos. En esta dirección va dirigido el segundo cuestionamiento que lanza Marx para atender la situación de la clase capitalista en esta relación, y aquí se va mostrando ya que se trata del modo histórico en que surge la propiedad privada, la que conduce necesariamente al desarrollo del trabajo abstracto, enajenado, y a la división de la sociedad en clases.

Lo que queremos recuperar de este apartado es cómo la clase capitalista no está exenta de relaciones de enajenación y fetichismo. La competencia entre capitales se vuelve más visible

¹⁰⁹ *Manuscritos*, p. 57.

¹¹⁰ *Manuscritos*, p. 60.

con el aumento de la industria, el desplazamiento de los pequeños y medianos capitales por los grandes, hace que la guerra también se interiorice al interior de esta clase, tal como sucede con la clase asalariada; mantener la tasa de ganancia entre los capitales implica que las distintas ramas de la producción se mantengan en pocas manos, lo que conduce al monopolio de la producción por diversas vías.

La contradicción del desarrollo de los capitales es que no pueden extender el desarrollo industrial (de fuerzas productivas técnicas) hasta el grado de prescindir de la fuerza de trabajo, primero, porque siguiendo la lógica de mantener su tasa de ganancia, ello implicaría hacer una mayor inversión en este desarrollo tecnológico y, segundo, porque siguiendo las premisas de la economía política, la única fuente de valor está en el trabajo (vivo) que proporcionan los asalariados. La competencia entre capitales ha mostrado ser más redituable si se posiciona en el pago de bajos salarios y en la precarización de la fuerza de trabajo (tal como sucede actualmente), mientras que el desarrollo de las fuerzas productivas, nos dice Marx, sólo sucede en beneficio de los capitales, esto es, toda vez que ello representa una ganancia; no se trata pues de reducir la jornada laboral y dejar tiempo libre al obrero, se trata de producir más y en consecuencia, ganar más.

Este monopolio de los grandes capitales se observa en lo tocante no sólo a las ramas industriales-productivas, sino que, fundamentalmente la ciencia y la tecnología en sus diversas aplicaciones es acaparada por los capitales, tal como se ve en los avances de fármacos que pueden paliar enfermedades que siguen siendo mortales cuando ya existen métodos para contrarrestarlas, la transformación de todo hacer y necesidad en una industria, su mercantilización, revela la situación generalizada de enajenación que se vive en la sociedad moderna.

En lo tocante al carácter fetichista que adopta el capital y el dinero, comienza a presentarse a Marx en estos Manuscritos, aunque la exposición de mayor sustancia la veremos en los Cuadernos de París que expondremos en nuestro siguiente capítulo; baste aquí con mencionar que las cualidades que adopta el capitalista no provienen de su personalidad, la única personalidad que tiene ahora es la de ser representantes del capital.

“El capital es, pues, el poder de Gobierno sobre el trabajo y sus productos. El capitalista posee este poder no merced a sus propiedades personales o humanas, sino

en tanto en cuanto es propietario de capital. El poder adquisitivo de su capital, que nada puede contradecir, es su poder”¹¹¹.

Si extendemos las consecuencias de este argumento se nos presenta que el fetichismo adopta su forma más deseada con el *fetichismo del capital*, puesto que no basta la posesión de dinero, sino que para detentar el poder de comprar el tiempo y trabajo ajeno se necesita de dinero que produzca más dinero. La enajenación que vive el capitalista estriba en ser también mero representante del capital que se ha autonomizado, y lo niega en tanto que ser humano al personificar sus cualidades cósmicas en él.

c. *Renta de la tierra*

La exposición de las consecuencias de la renta de la tierra al interior de la relación capital-trabajo, arrojan mucha luz acerca de la situación histórica en la que surge la propiedad privada, que termina por tomar al capital como su forma más acabada.

Marx no comparte el sentimentalismo de aquellos (fisiócratas) que ven en la tierra el elemento que aun liga al objeto de trabajo con los individuos; esto no es sino una apariencia puesto que los únicos que detentan una relación con el objeto de trabajo, sin trabajarlo, (nótese la ironía y cinismo de esto), son los terratenientes y la aristocracia feudal. Estos se enfrentan a la tierra no como trabajadores, sino como dueños de ésta, y de siervos que la trabajan y rinden su pago a aquellos; los trabajadores experimentan ya una forma de trabajo enajenado, un *extrañamiento* frente al producto de su trabajo, puesto que son despojados, al igual que los asalariados, de los medios de trabajo para sostener su existencia vital, y hacen de su actividad un trabajo sometido a las exigencias del terrateniente.

“En general, la dominación de la propiedad privada comienza con la propiedad territorial, ésta es su base [...] existe aún la apariencia de una relación entre el poseedor y la tierra más íntima que la de la pura riqueza material. La finca se individualiza con su señor, tiene su rango, es, con él, baronía o condado, tiene sus

¹¹¹ *Manuscritos*, p. 69.

privilegios, su jurisdicción, sus relaciones políticas, etc. Aparece como *cuerpo inorgánico* de su señor. De aquí el aforismo: *No hay tierra sin señor*¹¹².

Desarrollemos el argumento. Ciertamente existe ya una situación de enajenación a la que se enfrentan los siervos de la tierra tanto frente al producto de su trabajo como frente al trabajo mismo, sin embargo, la particularidad de esta situación respecto al dominio del capital estriba en que en la primera forma de propiedad, la relación del sujeto con el objeto guarda un elemento material, objetivo, se trata todavía de riqueza material vista desde las cualidades del objeto; mientras que la riqueza en la sociedad capitalista se presenta en su forma más abstracta, pura, sin estar ligado a algún trabajo particular, es trabajo abstracto coagulado en la mercancía, y alcanza su figura más desarrollada con el dinero. En la propiedad de la tierra la fuente de riqueza está no en el trabajo en general, sino en un trabajo particular, y más aún, en un objeto material particular, la tierra; el trabajo de los siervos es tomado como un medio de trabajo más, los trabajadores al ser propiedad del señor feudal aparecen, a su vez, como “cuerpo inorgánico de su señor”.

No mencionamos esto para sumarnos a la nostalgia de los que añoran esa forma de producción servil, sino para mostrar la profundidad que alcanza la abstracción y la enajenación de los individuos cuando la propiedad privada se decanta en el capital.

El segundo argumento que nos sugiere la afirmación de Marx va dirigido al fetichismo de la tierra. Sucede lo mismo, aun cuando la propiedad territorial es heredada a los miembros del linaje feudal, es la tierra la que dota de poder al terrateniente, pero esta situación coloca al terrateniente, nos dice Marx, en una posición “política”, “afectiva”; pareciera pues que el que se autonomiza no es el objeto, aquí la tierra, sino el terrateniente en tanto que propietario de tierra, lo que permite dar la apariencia de que guarda aun un elemento cualitativo por ser miembro de un clan o linaje, que termina irradiando en la política y la cultura de la sociedad feudal, con lo que se entiende de mejor modo el aforismo “*no hay tierra sin señor*”.

Marx contrapone a este aforismo el correspondiente a la forma dinero y muestra la diferencia y profundidad de la enajenación al desligarse completamente el sujeto del objeto: “*El dinero no tiene señor*”¹¹³; muestra el carácter impersonal, abstracto, la inversión de las cualidades,

¹¹² *Manuscritos*, p. 99. [Las cursivas son nuestras].

¹¹³ *Manuscritos*, p. 100.

siendo ahora las cualidades humanas las que se personifican en el dinero, pudiendo acceder a ellas cualquiera que lo posea, desligado de cualquier lazo cultural o de parentesco, lo que da la apariencia de la “igualdad” que “produce” este equivalente general. En la propiedad territorial el “*cuerpo inorgánico*” del señor es la tierra; en la sociedad capitalista, el dinero personifica las cualidades humanas, y aparece como verdadero sujeto, como el “cuerpo orgánico”, mientras que los individuos pasan a designar mera materia pasiva.

El desarrollo histórico de la propiedad hasta llegar a la propiedad privada conduce al desarrollo de las formas (o formaciones) económico-sociales que preceden a la producción capitalista¹¹⁴; los argumentos que desarrolla Marx en los Manuscritos abren el camino para mostrar la especificidad de la forma histórica capitalista frente a la propiedad territorial. El desarrollo de la propiedad privada conduce necesariamente a que se disuelva la apariencia de esta forma que encubre la enajenación y la explotación del trabajo, y muestre su cara más sónica y abstracta con la forma social capitalista, que el dinero sea tomado, pues, como la fuerza omnipotente que se autonomiza de toda cualidad social:

“Es necesario que sea superada esta apariencia, que la propiedad territorial, raíz de la propiedad privada, sea totalmente arrebatada al movimiento de ésta y convertida en mercancía, que la dominación del propietario, desprovista de todo matiz político, aparezca como dominación pura de la propiedad privada, del capital, desprovista de todo tinte político; que la relación entre propietario y obrero sea reducida a la relación económica de explotador y explotado, que cese toda relación personal del propietario con su propiedad y la misma se reduzca a la riqueza simplemente material, de cosas”¹¹⁵.

¹¹⁴ Para este tema véase, Marx, Karl y E. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1987. Estos extractos corresponden a los Grundrisse de 1857-1858 de la obra de Marx, cuya introducción a la edición la realiza Eric Hobsbawm; nos dice aquí Marx referente a la diferencia entre el trabajo esclavo y servil, frente al trabajo asalariado: “Lo que necesita explicación [...] no es la *unidad* del hombre viviente y actuante, [por un lado], con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza [...], sino la *separación* de estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital. En la relación de esclavitud y servidumbre esta separación no tiene lugar [...] El esclavo no está en ninguna relación con las condiciones objetivas de su trabajo, sino que el trabajo mismo, tanto en la forma del esclavo como en la del siervo, es colocado como *condición inorgánica* de la producción dentro de la serie de los otros seres naturales, junto al ganado o como accesorio de la tierra”, pp. 67-68.

¹¹⁵ *Manuscritos*, p. 100.

Si se tomara este argumento tan lúcido de Marx descontextualizado, sería considerado como una loa al capital, por el contrario, llevando este argumento a sus consecuencias más profundas, lo que muestra es un reconocimiento al desarrollo histórico, y a la economía política clásica en particular, que toma al trabajo en su generalidad como el elemento que produce y posibilita la riqueza social. Y ha sido un logro frente a los fisiócratas, –aquellos que veían aun en la tierra y en una forma particular de trabajo, la agricultura, la posibilidad de la riqueza–, y también frente al sistema mercantil, –como lo desarrolla Engels en su Esbozo, que apostaban por reducir el mercado a una estabilidad de la balanza comercial y veían en el oro y la plata la única forma de intercambio, lo que permitía la aparente existencia del dinero como si éste fuera el creador de la producción–, puesto que la centralidad del trabajo como la verdadera sustancia y fundamento de la riqueza, coloca a los individuos como los verdaderos productores (*hacedores*) de su vida.

Las formas económico-sociales que alcanzan su desarrollo en la propiedad privada dominada por la sociedad capitalista encuentran su resultado en “la disolución de la diferencia entre capitalista y terrateniente, de manera tal que, en conjunto, no hay en lo sucesivo más que dos clases de población la clase obrera y la clase capitalista”¹¹⁶; mostrando con ello la afirmación de que la relación fundamental que despliega la sociedad capitalista es la relación capital-trabajo, sobre la cual se desencadenan todas las relaciones sociales y sus contradicciones.

Los grandes capitales pasarán ahora a adoptar el lugar de los terratenientes y representaran un papel doble, que queda reducido a uno realmente, puesto que la tierra pasa a ser un elemento más de su composición de capital. El monopolio y acaparamiento de los grandes capitales orienta hacia esa disolución de la clase terrateniente; el movimiento de esto se mostrará con las metamorfosis del capital a lo largo de los ciclos que atraviesan, y que serán tratados profusamente en el tomo II de El Capital. Otro elemento importante que sugiere Marx en este tránsito a la forma capital es la reconfiguración que sufre el campo y la ciudad, quedando articulados los espacios productivos a la acumulación y producción de capital, donde Engels abonará elementos importantes respecto a la organización de la industria y los barrios proletarios.

¹¹⁶ *Manuscritos*, p. 98.

Las tesis trabajadas en estos Manuscritos son realmente anticipatorias a problemas ulteriores. Los resultados fundamentales a los que llega Marx es que la situación de enajenación se extiende a la relación entre el productor y el producto del trabajo, esto es, una vez que ha sido separado el sujeto del objeto, es esta separación la que desencadena la existencia de clases sociales; la separación del trabajo, el capital y la tierra, reduce las relaciones sociales a *relaciones abstractas* que terminan por quedar representadas en sólo dos clases: los asalariados y los capitalistas. El salario y las contradicciones que éste representa en la reproducción social de los individuos, es sólo el resultado de la forma específica en que se configura el trabajo en la sociedad capitalista; el siguiente paso, una vez seguidas las premisas de la economía política, será atender las determinaciones específicas de este trabajo enajenado, que es a donde Marx dirige su análisis.

Cerremos este recorrido con otro argumento de Marx donde muestra el estado de abstracción y *enajenación total* que inaugura la sociedad capitalista al interior de las relaciones sociales de producción, y que culmina con la forma dinero como la forma más desarrollada del capital, al tiempo que muestra el carácter universal, cosmopolita, del capital; el capital en tanto que relación enajenada y enajenante se revela en un movimiento continuo, que se expande y domina espacial y temporalmente toda dimensión social:

“Del curso real del proceso de desarrollo se deduce el triunfo necesario del capitalismo, es decir, de la propiedad ilustrada sobre la no ilustrada, bastarda, sobre el terrateniente, de la misma forma que, en general, ha de vencer el movimiento a la inmovilidad, la vileza abierta y consciente de sí misma a la escondida e inconsciente, la codicia y la avidez de placeres, el egoísmo declarado, incansable y experimentado de la ilustración, al egoísmo local simple, perezoso y fantástico de la superstición; como el dinero ha de vencer a todas las otras formas de la propiedad privada”¹¹⁷.

¹¹⁷ *Manuscritos*, p. 127.

4.3 El trabajo como «actividad vital consciente» (la creación del mundo objetivo)

Antes de pasar a la forma específica que adopta el trabajo en la sociedad capitalista, haremos algunas consideraciones del trabajo como determinación esencial (ontológica) a los seres humanos, en tanto que *mediación* para la producción de los medios de vida y en tanto que autorrealización de sí mismos, lo que complementa un tanto la exposición de la dimensión de “lo económico” que hemos expuesto con anterioridad.

La existencia individual de los seres humanos no permite colmar sus necesidades, para mantenerse como sujetos vivos necesitan, invariablemente, ponerse en contacto con el mundo objetivo, con la naturaleza, con *lo otro*. Los seres humanos se encuentran en un entorno natural que les es ajeno, no tiene su forma, las condiciones materiales para satisfacer sus necesidades no se hallan prestas y dispuestas tal y como las requieren. Lo que denota esta situación es un *extrañamiento* respecto al objeto, puesto que no forma parte de la existencia humana. Esta situación no surge como a simple vista pareciera, por el hecho de que el objeto natural existe realmente fuera del sujeto, por el contrario, la determinación esencial de esta situación de extrañamiento se presenta ahí donde el objeto natural carece de forma humana, sin embargo, precisemos que el ente que experimenta este extrañamiento no es el objeto natural, sino el sujeto. Bajo esta situación, los sujetos aparecen realmente como “*arrojados al mundo*” (Sartre), donde un comportamiento limitado hacia el objeto, hacia “lo otro”, se trueca en una limitación hacia su propia existencia, a su género.

Pese a ello, este estado de *extrañamiento* que experimenta el sujeto ante la naturaleza, termina potenciando y dirigiendo su praxis, su actividad. La condición de posibilidad de superar este extrañamiento se encuentra en producir las relaciones y condiciones necesarias que permitan adecuar el objeto natural a las necesidades humanas, no pudiendo prescindir de la naturaleza, ya que es el *objeto material* sobre el cual producen los seres humanos.

La naturaleza tiene una doble presencia, en tanto que es objeto de este extrañamiento, es a su vez la condición de posibilidad de superación de esta situación mediante el trabajo humano, puesto que la naturaleza es para los seres humanos, nos dice Marx, “la materia, el objeto y el

instrumento de su *actividad vital*. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre”¹¹⁸. Aquello que lo situaba en una particular “*situación de crisis*”, se convierte ahora en condición de posibilidad para su *superación*. El trabajo es, pues, la *mediación* que pone en contacto a los sujetos con la naturaleza, con el objeto material.

Marx concibe al trabajo en estos Manuscritos como la “*actividad vital consciente*” de los seres humanos, expresión que muestra el movimiento de la vida en sí misma, la organicidad está referida tanto a la vida, como al sentido de *armonía* que deben producir los seres humanos con la naturaleza, con su objeto material, para hacer surgir los objetos de sus necesidades, y no sólo eso, sino que el cumplimiento de aquello, acorde a los propósitos deseados, implica que la actividad debe *ser consciente*. La consciencia está puesta no sólo por el acto de reconocimiento del entorno que le rodea a los sujetos, sino también por tomar su existencia y la de su género, es decir, la de otros seres humanos, como objeto y premisa para relacionarse y producir su mundo objetivo.

Es interesante que cuando Marx desarrolla las determinaciones del *proceso de trabajo* en El Capital, no hable de consciencia en cuanto tal para referir la diferencia específica de la actividad humana de la del animal, sino que lo hace apelando a la “*imaginación del obrero*”¹¹⁹, que parafraseando aquella comparación con la abeja y el albañil, la destreza de la abeja al construir sus celdas de panal avergonzarían al albañil, sin embargo, en los seres humanos su actividad se encuentra representada en la mente, en la imaginación previo a su realización. Es fundamental mantener esta determinación del trabajo, sobre todo ahí donde se busca hacer de la actividad humana, una creación, una obra, lo que nos muestra que la actividad humana no comienza en la manipulación material, sino que ésta es ante todo una imaginación, una proyección, un trabajo previo que acontece en la consciencia; lo que, dicho sea de paso, es donde concibe Hegel al trabajo, como la actividad de la autoconsciencia, pero esta actividad no puede detenerse ahí, la prueba de verosimilitud está en el acto, en la realización material y objetiva, que es lo que debate Marx con Hegel, pero no nos adelantemos.

¹¹⁸ *Manuscritos*, p. 112.

¹¹⁹ Véase, sección tercera, capítulo V de El Capital en, Marx, Karl, El Capital, *op. cit.*, pp. 215-240.

El proceso de trabajo estaría expresado en los tres momentos o recorridos del *ser* que identifica Aristóteles en su *Metafísica* y que recupera Marx en la exposición del proceso de trabajo: *potencia, acto y resultado*. Estos tres momentos lo que muestran es el movimiento, el cambio, que recorre el ser en su realización; quedarse en sólo uno de ellos, separándolo de los demás implica una frustración, un fragmento, una enajenación para el sujeto, puesto que la potencia lo que muestra es toda la capacidad, energía y necesidades que mueven a los individuos a querer ser algo más, a despojarse de sus propios atavíos que impiden su superación. Aquí los individuos se las tienen que ver no sólo con la imaginación y la proyección ideal de aquello que desean, sino con procurarse los medios materiales, objetivos, que permitan su realización, lo que conduce al momento del acto; en el desarrollo del acto y el resultado interfiere no sólo meras proyecciones de lo deseado, aquí los sujetos entran en contacto directo con el objeto, y someterse al objeto implica atender su forma, su contenido, que muchas veces termina por modificar el fin proyectado. El resultado bien puede ser la proyección de lo pensado con anterioridad o simplemente no serlo, lo seguro es que tanto los individuos como los objetos sufren una transformación, no son los mismos que cuando se inició el proceso de trabajo, los conocimientos adquiridos, la forma, la realización o frustración, realmente modifica su existencia.

El recorrido del ser en su realización pareciera que trata de una simple abstracción mental, pero si somos atentos estos momentos sirven para mostrar el recorrido del ser no sólo en lo tocante al proceso de trabajo, sino también en cada una de sus dimensiones sociales; todo el tiempo los seres humanos estamos proyectando no sólo nuestras necesidades más inmediatas, sino también aquellas referidas a las relaciones personales, creativas, etc., y su efectivización está puesta por el momento del acto y el resultado de esta actividad.

El grado que esta situación interfiere en nuestra vida personal es realmente mayor del que anuncia la economía convencional, no se trata de una simple satisfacción de necesidades, de asignar recursos escasos, en el sentido más burdo; el psicoanálisis nos lo muestra, emocionalmente y psicológicamente la carga de la realización laboral, como individuo, como pareja, como familia, confronta nuestra realización, nuestra personalidad y desarrollo social, un individuo que no se reconoce en su actividad, que se limita al momento de la potencia o que simplemente su acto se reduce a un trabajo maquinal, es incapaz de liberar toda la energía

contenida en él, se trueca en un sujeto frustrado, que acumula emociones, frustraciones; la descarga de energía, en su sentido más literal, es decir, físicamente, es necesaria, pero también está la descarga creativa, emocional. La relación de estas cuestiones, particularmente del trabajo enajenado, con el psicoanálisis, se vuelve fundamental; con el proceso que recorre el ser: potencia, acto, resultado, podemos identificar los diversos procesos que recorren los individuos en su vida social. Hemos mencionado esto para dimensionar el grado de complejidad que representa atender el proceso de trabajo en referencia a las diversas dimensiones sociales.

De lo que estamos hablando aquí es de la relación sujeto-objeto que hemos referido a lo largo de este trabajo, y lo que muestra esta relación es que no es una mera designación abstracta, sino una expresión general que encuentra uno de sus referentes en la relación sujeto-naturaleza, productor-producto, y si llevamos esta relación a su alcance más profundo, muestra también la relación sujeto-sujeto, es decir, la relación social entre los mismos seres humanos, puesto que “el otro” distinto de sí mismo también es tomado como objeto, y ello no ha de entenderse en su sentido despectivo, como mera apropiación útil para el beneficio privado, por el contrario, aquí el objeto designa la materia (objetiva o subjetiva) que permite en primera instancia saberse “yo”, individualidad, lo que abre la posibilidad a las diversas individualidades interactuar con el mundo, dotar de forma, de sentido, de crear, de convivir, es, en una palabra, la condición de posibilidad de existir.

Con razón menciona Marx que “el trabajo no puede vivir sin objetos sobre los que ejercerse”¹²⁰, y dicho de forma más general, no sólo en el trabajo, sino que en general los individuos no pueden vivir sin objetos. La actividad humana, el trabajo, es ante todo «*objetivación*», esto es, la realización de la actividad tiene no sólo que medirse con un objeto material, sino que, también, el resultado de esta actividad deviene en un producto de trabajo que condensa las necesidades y capacidades que despliega el trabajador, y que muestran un objeto que ha sido transformado en el proceso de trabajo; el trabajo como objetivación es objetivación de la actividad y objetivación del producto de la actividad, lo que muestra que el objeto está presente en todo momento del proceso de trabajo y aun fuera de él.

¹²⁰ *Manuscritos*, p. 107.

Así, el sujeto al ponerse en relación con el objeto material, mediante su trabajo, busca despojarse del camino de ruina al que se encaminaba si se sumía en esa situación de extrañamiento que experimenta frente a la naturaleza. Desde luego, esta relación debe no sólo producirse sino reproducirse continuamente, dotarse de forma, ya que por sí misma esta relación entre sujeto y naturaleza no garantiza el cumplimiento de libertad y necesidad, antes bien, puede derivar no sólo en una no superación de esta situación de extrañamiento, ajenidad, sino que, además, ésta puede extenderse dentro de la propia actividad que busca superarlo, es decir, al trabajo, y devenir en una *situación de enajenación*, que vuelve al trabajo en trabajo enajenado, que es lo que veremos en el siguiente apartado.

Es el trabajo el que funda la posibilidad de reproducirse socialmente, de superar la situación de extrañamiento, la enajenación, tanto de sí como respecto a sus semejantes y del entorno que habitan; la “*astucia de la razón*” (expresión de Hegel) que pone el trabajo, es hacer surgir las condiciones necesarias, objetivas y subjetivas, herramientas, instrumentos, el lenguaje mismo, que medien en la relación entre dos entes, para la realización de fines, para el surgimiento de lo nuevo. En este sentido el trabajo es, como afirma Lukács, “*el modelo de toda praxis*”, puesto que no sólo potencia la relación sujeto-objeto, sino que ésta actividad es una actividad orientada a fines de realización, en donde intervienen “*posiciones teleológicas*”¹²¹, esto es, la importancia de la determinación de un sujeto consciente (consciente de su género y de sí mismo) es fundamental para desplegar un trabajo abocado a la autorrealización.

La primera necesidad, entonces, a la que han de responder los seres humanos es a la necesidad de mantenerse como sujetos vivos, el objeto natural pasa a ser una mediación para su propia producción, como creación humana, siendo entonces un enriquecimiento para el sujeto, produciéndose de forma simultánea la satisfacción de necesidades y el desarrollo de capacidades; esto es, el trabajo como la actividad mediadora entre el sujeto y el objeto, tiene como fin producir las necesidades humanas bajo la forma que estos se propongan, sin

¹²¹ “La teleología es, de acuerdo con su esencia, una categoría puesta: todo proceso teleológico implica la posición de un fin y, con ello, una consciencia que pone fines [...] poner no significa, en este contexto, un mero elevar a consciencia [...] La concepción teleológica de la naturaleza y la historia no significa, pues, meramente que ambos poseen una finalidad, que se hallan orientados a un fin, sino también que su existencia, su movimiento [...] debe tener un autor consciente”, Lukács, György, *op. cit.*, p. 63.

embargo, el que esta actividad tenga que reproducirse continuamente, ello no quiere decir que los sujetos se encuentren destinados a la mera producción de necesidades inmediatas.

El desarrollo de necesidades conlleva el desarrollo de capacidades, lo que permite que la producción de los sujetos se emancipe de la producción estrictamente económica, que su actividad se convierta en creación, en obra:

“el hombre produce universalmente [...] el hombre produce incluso libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella [...] el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto le medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza”¹²².

Marx sigue de cerca aquí a Feuerbach y su concepción del *ser genérico*. La efectivización de esta producción libre de las necesidades física, según las leyes de la belleza y la medida universal, requiere necesariamente una organización del tiempo de trabajo dirigido a la producción de lo estrictamente económico, un desarrollo de fuerzas productivas que permitan reducir el tiempo de trabajo económico para dar lugar al *tiempo libre*. Tiempo necesario y tiempo libre, no son sino parte de una misma relación, garantizar las condiciones de posibilidad de que se realice uno en su totalidad es permitir la posibilidad de que exista el otro, y viceversa. La economía es fundamentalmente, nos dice Marx en los Grundrisse, “*economía del tiempo*”¹²³.

Dicho esto, está de más decir que el cumplimiento de las necesidades humanas se encuentra más allá de la mera reproducción instintiva, animal, si existe algo así como la naturaleza humana ésta sería la de ser un sujeto enteramente social, su *ser social* es su naturaleza¹²⁴; en

¹²² *Manuscritos*, p. 113.

¹²³ “Cuanto menos es el tiempo que necesita la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otras producciones, materiales o espirituales [...] Economía del tiempo: a esto se reduce finalmente toda economía. La sociedad debe repartir su tiempo de manera planificada para conseguir una producción adecuada a sus necesidades en su conjunto, así como el individuo debe también dividir el suyo con exactitud para adquirir los conocimientos en las proporciones adecuadas o para satisfacer las variadas exigencias de su actividad”, Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Volumen 1, México, Siglo XXI Editores, 1971, p. 101.

¹²⁴ Serge Moscovici sostiene la idea que *la sociedad*, es decir, el ser social, es la naturaleza del hombre, y lo expresa como “sociedad contra natura”, veamos: “Hasta cierto punto, la sociedad nació y se conserva para erigir en cada uno de nosotros una defensa contra la amenaza incesante de la naturaleza: amenaza de la animalidad contra la humanidad; de la individualidad biológica contra la colectividad civilizada; [...] El precio

este sentido el ser social no ha de identificarse con un naturalismo, en todo caso, el estado actual de desarrollo (el cual no debe entenderse tampoco como una evolución lineal) que muestran los seres humanos, tanto biológico como social, ha sido producido por ellos mismos, por su relación con la naturaleza y su género, en suma, por su trabajo, de ahí que, el ser humano desde su primera aparición en el mundo no luzca tal y como hoy se muestra respecto a sus antepasados.

La constitución biológica de los seres humanos no forma parte de una evolución inscrita en su código genético sin la intervención de su hacer y sus relaciones sociales, no se trata, pues, de una evolución pasiva de la que nada tengan que ver los sujetos. Engels, que dedicó buena parte de su estudio a problemas antropológicos, resalta la importancia del trabajo como actividad que ha permitido desarrollar la forma y capacidades humanas que hoy tenemos, es en este sentido que menciona que “*el trabajo ha creado al propio hombre*”¹²⁵. A partir de desplegar los seres humanos la actividad vital de producir las condiciones de vida, mediante el trabajo, su constitución biológica se transforma igualmente, “*la necesidad creó el órgano*”¹²⁶, y muestra de ello es la función vital del desarrollo de la mano que hace notar Engels:

“Pero se había dado ya el paso decisivo: la mano se hizo libre y podía adquirir ahora cada vez más destreza y habilidad; y esta mayor flexibilidad adquirida se transmitía por herencia y se acrecía de generación en generación. Vemos, pues, que la mano no sólo es el órgano del trabajo; es también producto de él”¹²⁷.

Así mismo *el lenguaje* se nos presenta como un desarrollo del trabajo, de las relaciones sociales y del intercambio que establecen los individuos y su interacción con los objetos que producen. Vemos que el trabajo como actividad mediadora entre el sujeto y la naturaleza, no

que la humanidad paga por construir su universo propio es con frecuencia la guerra, la enfermedad, la locura, sin contar las deformaciones del espíritu y del cuerpo. Es, sin embargo, de este penoso trabajo de represión, y a fin de completarlo, que nacen las artes, las ciencias, la literatura, los mitos o las religiones”, Moscovi, Serge, *Sociedad contra natura*, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 18.

¹²⁵ Engels, Friedrich, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, México, Ediciones Prisma, 1980, p. 93.

¹²⁶ *Ibíd*, p. 97.

¹²⁷ *Ibíd*, p. 95.

se limita a la transformación material del objeto, sino que, mediante esta producción objetual, se manifiesta al unísono la producción y reproducción de sí mismos, como género humano.

Expuesto lo anterior, recapitulemos. Las determinaciones del trabajo que considera Marx en estos Manuscritos de 1844 son:

1. El trabajo como relación del sujeto con la naturaleza, que es objeto material de trabajo y medio de subsistencia
2. El trabajo como «*actividad vital consciente*»
3. El trabajo como «*objetivación*» (como creación del mundo objetivo)

El trabajo aparece como la mediación entre el sujeto y el objeto, que proporciona tanto la creación del mundo objetivo, que va desde la producción de los objetos necesarios para la existencia física, hasta la producción en libertad, que puede entregarse a la creación según las leyes de la belleza, al juego, al disfrute; lo que deviene en la creación de un mundo esencialmente humano, los sujetos se nutren de esta objetivación en su individualidad, en su existencia física y social, puesto que dotan de forma humana el mundo que habitan, y no sólo lo producen, sino que lo intercambian y consumen.

Esta concepción del trabajo se presenta como una determinación propia de los seres humanos, como una *ontología* del ser social, mencionará Lukács¹²⁸; pero esta determinación esencial en la vida humana no ha de ser tomada desprovista de la forma social que adopta en cada época histórica, de lo contrario, el trabajo tal como se ha expuesto en sus determinaciones abstractas para con la producción material y subjetiva de los individuos, aparece como mera ensoñación, versión idílica, y más aún, en su consecuencia más abrupta, implicaría tomar la forma de trabajo que se despliega en cada época histórica como natural, de tal modo que la esclavitud, el trabajo de los siervos de la gleba, los asalariados, en una palabra, las relaciones de explotación, aparecerían como relaciones naturales y necesarias para la producción social. Tal como lo hace la economía política, que acepta, por un lado, que el trabajo es la verdadera sustancia de la producción de la riqueza, pero por otro, oculta y encubre las contradicciones que este trabajo representa para la vida de los trabajadores.

¹²⁸ El desarrollo de la concepción ontológica del trabajo se encuentra en: Lukács, György, *Ontología del ser social. El trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2004.

El siguiente paso de Marx será poner al descubierto las determinaciones de la forma de trabajo que se despliega en la sociedad capitalista.

4.4 El trabajo enajenado: «La pérdida del objeto»

Marx ha llegado a este punto de la crítica siguiendo las premisas y los conceptos de la economía política, y, pese a ello, ha revelado el carácter encubridor de ésta, por no denunciar las contradicciones de la sociedad capitalista al mantener separado trabajo, capital y tierra, lo que representa una pugna en la existencia de los trabajadores, presentándose su trabajo como trabajo enajenado. Veamos las determinaciones que hace surgir Marx ante este “hecho económico actual”¹²⁹.

La primera determinación que hace notar Marx de la enajenación del trabajo es la “*pérdida del objeto*”¹³⁰, bajo esta afirmación podemos expresar de forma general cualquier forma de enajenación:

“Un ser que no tiene su naturaleza 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 objeto. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como objeto suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo. Un ser no objetivo es un no ser, un absurdo [...] Pero un ser no objetivo es un ser irracional, no sensible, sólo pensado, es decir, sólo imaginado, un ente de abstracción”¹³¹.

La necesidad del objeto se muestra no sólo por la apetencia del consumo, sino porque es a través de éstos, como objetos de trabajo y como medios de subsistencia, que los trabajadores pueden autorealizarse y existir socialmente para otros. La separación del trabajador del objeto de trabajo y del medio de trabajo, lo deja carente de objeto, es su pérdida; situación que lo arroja a tomarse él mismo como objeto y medio de trabajo de otro para subsistir, esto es, vende su fuerza de trabajo al capitalista como único medio de su existencia. La separación

¹²⁹ *Manuscritos*, p. 115.

¹³⁰ *Manuscritos*, p. 106.

¹³¹ *Manuscritos*, pp. 192-193.

del trabajo, capital y tierra, lo que muestra es la pérdida del objeto; y anterior a esta separación que explica aquélla, se encuentra la propiedad privada como la separación originaria, la forma primigenia de la enajenación.

El trabajo en tanto que objetivación y realización, se trueca en su contrario para el trabajador; la situación de enajenación se presenta, nos dice Marx, no porque el objeto exista fuera del sujeto, sino porque realmente el objeto no le pertenece, se le enfrenta como “ajeno, independiente, hostil, extraño”¹³²; y aquí hay que tener presente que no toda objetivación es enajenación, sólo bajo condiciones determinadas, que aquí están dadas por el desarrollo de la propiedad privada que alcanza su forma más acabada con la forma capital, devienen en enajenación. Ciertamente la enajenación no es propia del capital, pero si la exacerba haciendo de ésta su forma esencial para su reproducción, y la extiende a toda dimensión social, quedando subsumido el proceso de reproducción social al tomar al trabajo, la actividad vital, como el modelo de toda enajenación en esta sociedad; una determinación fundamental de la forma capital es, pues, la enajenación.

La enajenación del trabajo se presenta entonces como todo lo contrario a la realización, objetivación de los individuos; la separación del objeto sigue el tránsito de los momentos que hemos expuesto a lo largo de este trabajo en la forma política: separación, inversión, abstracción y autonomía del objeto respecto de su productor, momentos que no podrían entenderse cabalmente sin la exposición de la *pérdida del objeto*, puesto que sitúa históricamente las determinaciones específicas bajo la cual sucede esta situación de enajenación y la relación de ésta con cualquier otra forma de enajenación. Cada uno de los momentos del proceso de trabajo, potencia, acto y resultado, se encuentran intervenidos por esta situación de enajenación, por esta pérdida del objeto.

Cuando estudiábamos la forma política se nos apareció que el Estado era objeto, forma particular de un contenido, el contenido y sujeto de la relación es la sociedad capitalista. El capital domina y subsume bajo su forma valor la producción de la vida material y con ésta la actividad representada en el trabajo, es por esto que el momento fundante de toda forma de enajenación surge de la enajenación del trabajo, dada su centralidad puesto que de ésta depende la existencia de los individuos como sujetos vivos. El capital se apropia y dominio

¹³² *Manuscritos*, p. 107.

la naturaleza, instrumentos, herramientas, en una palabra, los medios y objetos de trabajo; al hacerlo resulta evidente que controla no sólo la producción material estrictamente económica, sino también las otras dimensiones sociales. De la realización de la primera producción dependen las demás. Las formas políticas, culturales, relaciones sociales, de consumo, de producción material, intelectual, etc., todo ello se encuentra subsumido y dependiente a la lógica del valor.

a. Las determinaciones del trabajo enajenado

Teniendo como premisa que todo trabajo enajenado (y toda enajenación en general) es *pérdida del objeto*, de la naturaleza, de los medios de trabajo, Marx deduce las determinaciones esenciales (el movimiento) del trabajo enajenado, veamos:

- I. «La enajenación respecto al producto del trabajo». El trabajador se enajena del producto de su trabajo, esto es, el producto de su trabajo se enfrenta a él como extraño, lo domina, el objeto se autonomiza de su creador. El objeto no representa la realización de las proyecciones creativas, ideales, de las necesidades del sujeto; el producto de su trabajo, pues, no forma parte de un proceso que ha concebido el trabajador, es, además, el producto de otro.
- II. «La enajenación respecto al trabajo, la actividad vital». Si la relación del trabajador con su trabajo se encuentra enajenada, es decir, la potencia y el resultado se presentan ajenos a sus necesidades, es porque la misma actividad, el acto (objetivación) que lo ha puesto se encuentra igualmente enajenado, “la producción misma ha de ser la enajenación activa, la enajenación de la actividad; la actividad de la enajenación”¹³³. En esta determinación la enajenación puede verse referida al propio individuo, puesto que, nos dice Marx, es aquí donde el trabajador se las tiene que ver consigo mismo, con sus capacidades, destreza y necesidades. Su actividad se enfrenta como actividad forzada, puesto que no responde a la realización de sus fines; su actividad pasa a ser un simple medio

¹³³ *Manuscritos*, p. 109.

para su subsistencia, su actividad se ha *mercantilizado* y con esto se ha *invertido* la relación del trabajador con su actividad y producto.

- III. «La enajenación respecto a la naturaleza, respecto a su *ser genérico*». Esta determinación de la enajenación está referida tanto al “*cuerpo inorgánico*” que es la naturaleza puesta fuera de sí, como objeto material y medio de subsistencia que permite realizar el proceso de objetivación; tanto a la propia organicidad corporal de los individuos. En este punto podemos verificar en los tiempos modernos, el grado de enajenación en el que se encuentra la sociedad respecto a la naturaleza, el grado de explotación y destrucción hacia la naturaleza nunca en la historia humana había alcanzado un nivel en el que estuviese en riesgo no sólo la existencia de lo natural, sino la misma existencia humana. Lo mismo sucede con la *autoenajenación* a la que se someten los trabajadores de esta sociedad, la explotación traducida en jornadas laborales extensivas, intensivas, precarización de salarios, de las garantías laborales en general, enfermedades crónicas, mutilación de extremidades del cuerpo en el caso de los trabajadores productivos de fábricas, maquilas, del campo, etc. La mercantilización de la vida, las necesidades, de la naturaleza, tienen como resultado la denigración y destrucción del sujeto y el objeto en la sociedad actual.
- IV. «La enajenación del hombre respecto del hombre». Aquí la enajenación se completa con lo que parece ser el dominio total del sujeto y el objeto bajo la situación de enajenación. Los individuos aparecen como medios del otro, cada uno actúa en función del interés privado, es, en suma, una sociedad de propietarios privados. El egoísmo desenfrenado, las relaciones abstractas, son la muestra de ello. En la actualidad no basta con la carencia de empatía frente al otro, sino que esto se manifiesta mediante la violencia abierta, legalizada, como medio de dominio y sometimiento, de una nación frente a otra, de un sujeto frente a otro: la guerra, el narcotráfico, feminicidios, violencia intrafamiliar, laboral, que si no acaban con la existencia física, degradan socialmente la dignidad y el cuerpo.

b. «El retorno del objeto al sí mismo»

El trabajo enajenado visto desde sus determinaciones, deviene en una serie de enajenaciones que se traslucen a la vida cotidiana, que exceden lo meramente económico. Se ha dicho que la enajenación es *la pérdida del objeto*, pero también es *la pérdida del sujeto*, de sí mismo. La afirmación que sostiene que “toda enajenación es un olvido” (que hasta donde sabemos es atribuida a Theodor Adorno), tiene su sentido completo si consideramos que no hay olvido sin antes haberse perdido el sujeto y el objeto, uno no se olvida de sí mismo sino a razón de haberse perdido antes.

La consideración del trabajo como actividad vital, de creación del mundo objetivo tal como lo consideramos anteriormente, resulta insostenible al considerar las determinaciones del trabajo enajenado, pero resulta insostenible no por lo que representa el trabajo en su sentido más positivo de la *relación metabólica* (expresión que utiliza Marx en *El Capital*) entre el sujeto y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto material, sino por la forma específica que adopta el trabajo en la sociedad capitalista; lo que se cuestiona aquí no es el qué, sino el cómo, la forma en la que se lleva a cabo esta relación.

El “retorno del objeto al sí mismo es, por tanto, la reapropiación del objeto”¹³⁴ esta afirmación que recupera Marx de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, muestra el camino de enajenación que recorre la autoconsciencia, y permite ilustrar el sentido que ha de tomar la emancipación de la enajenación del trabajo. La superación de la enajenación ha de contemplar la emancipación humana general, cuya verdadera realización implica, a su vez, la emancipación del objeto. Así como el sujeto sin el objeto no es nada, pasa lo mismo con el objeto, el objeto sin el sujeto no sólo no es nada, sino que no existe; los objetos, lo otro, sólo tienen sentido en la medida en que se relacionan con los individuos, en que son designados por ellos, el “sí mismo” lo entendemos nosotros justamente como el restablecimiento de la relación sujeto-objeto, el retorno del objeto al sujeto.

Ahora, pensar la restitución de esta relación, la superación del trabajo enajenado visto desde la actualidad, en su forma asalariada, qué implicaría. Planteemos una serie de interrogantes

¹³⁴ *Manuscritos*, p. 189.

que tienen la intención de vislumbrar la dimensión de la problemática: ¿qué forma ha de asumir la actividad vital, la objetivación, en una sociedad que se proponga la autorrealización de los individuos, ahí donde la objetivación no sea destrucción de la naturaleza? ¿Se le ha de contraponer al trabajo enajenado el “no-trabajo”? ¿Y qué implicaría este no-trabajo enajenado, la abolición del trabajo en cuanto tal, el cambio de determinaciones y ampliación del concepto designando a esta actividad no ya con el nombre de trabajo? ¿Una parte de la solución estaría en designar la actividad vital, la objetivación, con otro nombre que no sea el de trabajo? ¿Cómo se realizaría el cumplimiento de lo socialmente necesario, la producción material? ¿Cómo sería la organización productiva, el intercambio, circulación y consumo de los productos del trabajo? ¿Bajo qué consideraciones se haría el reparto de la participación productiva? ¿En especie, en dinero, se mantendría el salario?

Hay diversos autores que han tratado estas problemáticas desde visiones filosóficas, económicas, sociológicas, lingüísticas incluso. El debate general tal como lo vemos nosotros se centra en tres posiciones:

- 1) Están los que en lugar de afirmar el trabajo en su concepción ontológica positiva, proponen “el fin del trabajo”, un autor que se encuentra dentro de esta posición es Jeremy Rifkin¹³⁵. Esta posición se centra en mostrar como el desarrollo tecnológico apuntaría a una reducción del trabajo en cuanto tal, asunto que explicaría el incremento de las tasas de desempleados. Este análisis ciertamente carece de una visión del movimiento de la sociedad capitalista, si bien el desarrollo de las fuerzas productivas técnicas ha alcanzado un desarrollo que bien podría reducir jornadas laborales, prescindir cada vez más del trabajo, este desarrollo no ha logrado traducirse en una mejora de los asalariados y menos aún en una situación que prevalezca en todas las ramas productivas, no se trata de una tendencia mundial. En gran medida los capitales siguen valiéndose de la fuerza de trabajo no calificada porque ello representa bajos costos de producción, es decir, de salarios, sumado a trabajos extenuantes, donde la productividad sigue puesta en la extensión e intensificación de la fuerza de trabajo. La producción de plusvalor sólo sucede gracias al trabajo vivo,

¹³⁵ Rifkin, Jeremy, *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contrapuestas de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Barcelona, Paidós, 1996.

prescindir del trabajo vivo conlleva el propio derrumbe del capital. Ahora, aquello de que es el desarrollo de las fuerzas técnicas la que ha ocasionado un mayor número de desempleos habrá que demostrarse con estadísticas; basta con mirar los tipos de trabajos que sobreviven en el tercer mundo para darse cuenta que aquello no es una tendencia general.

- 2) La segunda posición refiere a “la abolición del trabajo”. En esta interpretación encontramos a Bob Black¹³⁶, quien expresa esta abolición en su sentido más anarquista, terminar de una vez por todas con el trabajo, porque toda actividad, incluso el descanso que sirve para reponerse del trabajo y recomenzar otra vez, gira alrededor del trabajo. Esta posición es realmente deseable para cualquiera que ha experimentado la enajenación del trabajo, y quién no en la sociedad capitalista, terminar con el trabajo tal como lo conocemos (porque no hemos conocido otra forma de trabajo que no sea en términos enajenados, de desgaste, de negación del sujeto y el objeto) y entregarnos al juego, al disfrute. Pero por muy deseable que sea este panorama, como materialista, economista, marxista, o simplemente, como realista, son económicamente limitadas esas propuestas. Entregarnos a esta abolición pasa primero por abolir la propiedad privada, el capital; habría pues que existir una revolución social, donde individuos conscientes tomen el control de los medios de trabajo, de las fuerzas productivas, que organicen la producción y su distribución, que garanticen la satisfacción de necesidades vitales de forma universal, liberados de la producción económica podrán destinar ahora sí, su actividad, su tiempo, al goce, al juego, a la creación. Cómo realizar esto es la pregunta.
- 3) La tercer posición que aquí queremos mostrar es la de Herbert Marcuse¹³⁷, y que es a nuestro juicio una de las más interesantes que nutren el debate. Marcuse desde una visión filosófica, recupera la centralidad del trabajo no bajo los términos de la economía convencional, que acapara y limita la actividad vital a los confines de la producción material, de subsistencia. La crítica al discurso económico que realiza Marcuse estriba en que esta discursividad tiene al trabajo como premisa de su objeto

¹³⁶ Black, Bob, *La abolición del trabajo*, España, Pepitas de calabaza ed., 2013.

¹³⁷ El ensayo al que nos referimos es “*Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico del trabajo*”, en, Marcuse, Herbert, *Ética de la Revolución*, Madrid, Taurus Ediciones, 1970, pp. 9-54.

de estudio y no repara en lo que éste interfiere en la totalidad de la existencia humana, al tiempo que esta ciencia habla de las necesidades y tampoco tiene una teoría de las necesidades: “el trabajo económico (y sólo de éste se ocupa la ciencia económica) está subsumido desde y por sí mismo a una tarea y en una finalidad que ya no son económicas en sí mismas (en el sentido de satisfacción de necesidades dentro del mundo-de-los-bienes)”¹³⁸, nótese que la discursividad de la economía contradice su propio objeto de estudio, no atiende cabalmente aquello de lo que se jacta. Marcuse apela al concepto de “*hacer*”, que muestra en su sentido praxiológico la diversidad de actividades que realiza el ser humano, el trabajo como la actividad abocada a la producción de las necesidades más inmediatas, sería, apunta Marcuse, sólo un momento de su hacer, poniendo al descubierto la relación entre necesidad y libertad¹³⁹.

No podemos detenernos demasiado tiempo en estas interpretaciones, sin embargo, ha sido necesario mostrar, aunque sea panorámicamente, algunas de sus propuestas y consecuencias en el debate de la superación del trabajo enajenado. Finalmente uno de nuestros propósitos de seguir la génesis del concepto de enajenación en Marx, que encuentra su desarrollo en la modernidad en el trabajo enajenado, es mostrar cómo en el debate de éste, se encuentra más que un aspecto reducido a la producción de las necesidades más inmediatas. La ciencia económica ha de hacer crítica de sus propios fundamentos y atender su objeto de estudio desde sus consecuencias más importantes, virar la vista hacia los sujetos reales; por ello, no podemos sino recordar la necesidad de una teoría de “*necesidades radicales*”, tal como lo expresara Marx en la Introducción a la crítica a la filosofía del derecho de Hegel.

Se nos ha puesto de manifiesto que atender las determinaciones del trabajo enajenado y sus implicaciones en la vida social, exceden el campo limitado, de propietarios privados y abstractos que anuncia la economía convencional; su análisis conduce en primera instancia plantearnos garantizar la satisfacción de necesidades más esenciales para la vida en sociedad,

¹³⁸ *Ibíd*, p. 29

¹³⁹ “La praxis en el Reino de la libertad allende la producción y reproducción material requiere una atención y previsión que solamente es posible desde un nivel muy determinado de la existencia dentro de su mundo: un nivel en el cual la existencia puede ya disponer de lo necesario, y en el que existe una cierta distancia entre la existencia y las necesidades más urgentes”, *Ibíd*, p. 51.

con una medida universal, y sólo así el análisis puede desembocar en la realización de la praxis, del hacer, abocado a otras necesidades, más lúdicas, más creativas.

Las diversas propuestas que hablan sobre esto se pronuncian, vimos, a favor del fin del trabajo, de la abolición, pudiéndolo nombrar como no-trabajo, tiempo libre, hacer, juego, fiesta, reino de la libertad, etc., lo cierto es que esta no precisión, es decir, esta carencia de lenguaje muestra el hecho de que aquello que sale del trabajo estrictamente económico no ha visto su realización plena, porque todo el hacer humano sigue preso de la necesidad inmediata. Condiciones objetivas y subjetivas han de ser producidas para que esto que se propone comience a tener lugar; asalariados conscientes es un primer comienzo. Las propias crisis del capital funcionan como medidas que suman a su derrumbe.

La garantía de derechos laborales es también un primer camino para comenzar a dignificar la vida y la actividad productiva, la satisfacción de necesidades básicas: alimento, salud, vivienda, educación; el aumento de salarios, aunque no es suficiente, puesto que el salario es resultado del trabajo enajenado, definitivamente también es necesario puesto que de este depende hasta ahora la satisfacción de necesidades.

Sin embargo, recalquemos que el salario no es la superación de la enajenación, este sólo es un medio, es el pago de la fuerza de trabajo; la reducción a la situación de asalariados al mayor número de miembros de la sociedad, que incluye en mayor medida menores de edad y mujeres, no es sinónimo de autorrealización, en el sentido actual sólo es sinónimo de autoexplotación, de enlistar a cada vez más miembros de la sociedad al trabajo enajenado. El salario oculta el trabajo enajenado, oculta la explotación laboral, sea bajo cualquier matiz, productivo o improductivo (en el que cabría no sólo los trabajos del sector servicios, sino también el trabajo intelectual que es trabajo productivo en potencia que forma otros individuos potenciales de ser asalariados); existe, pues, también «el fetiche del salario», que tiene que ver tanto con la apariencia de que a través de éste se logra el empoderamiento, la satisfacción de necesidades y la autorrealización, y según sea la percepción monetaria te otorga diversos “estatus” sociales.

El problema en la sociedad capitalista no es sólo que gran medida de los individuos no logren satisfacer sus necesidades, sino que una vez que puedes acceder a éstas, se dé de la forma más irrisoria, “las necesidades” son producidas por el capital, todo tiene la medida de la

mercancía, el signo de precio. La contradicción e ironía de los asalariados es que no se conciben como tal, y más aún aquellos que logran acceder a un salario alto o de oficina, como si ello les otorgara un verdadero cambio en la condición de ser explotados, en suma, no existe consciencia de clase. Buscar garantías laborales, salarios más altos, es sin duda un camino para comenzar a dignificar al asalariado, pero ello no es la solución al trabajo enajenado. La dominación por parte del capital se juega en el ámbito material, pero también político e ideológico, esto no hay que perderlo de vista.

No queremos con esto hacer que se piense que no hay salida al trabajo enajenado y a todas la enajenaciones que devienen con ésta, por el contrario, el propósito fundamental que hemos tenido al realizar esta tesis es seguir el movimiento y determinaciones de las formas de enajenación es para comprender su funcionamiento y formas de expresión en la vida material de los individuos. El primer reconocimiento de la enajenación es la consciencia de esta enajenación como un problema social real, que encuentra su expresión en las relaciones sociales, fundamentalmente en el trabajo que desencadena las restantes formas de enajenación; pasa, pues, por reconocer que esta situación es resultado de un “hecho económico actual”, tal como lo hace Marx.

Los individuos no se enajenan del objeto, de su trabajo o de sí mismos porque esto provenga de su ser social, se enajenan respecto a otro, respecto al capitalista, por ello, el siguiente camino es mostrar las determinaciones y movimiento de la sociedad capitalista, que es a lo que Marx dedicará su trabajo teórico posterior a estos escritos.

CAPÍTULO V. LOS CUADERNOS DE PARÍS: «EL DINERO, ACTIVIDAD MEDIADORA ENAJENADA»

“Para dar más cohesión y precisión a sus leyes, la economía política tiene que suponer la realidad como accidental y la abstracción como real”.

“En la economía política, la ley está determinada por su contrario, por la ausencia de leyes. La verdadera ley de la economía política es el azar, de cuyo movimiento nosotros, los hombres de ciencia, fijamos arbitrariamente algunos momentos en forma de leyes”.

Karl Marx¹⁴⁰

5.1 Las premisas de la Economía Política

Dado que no fueron fechadas estas notas de lectura, el lugar que ocupan dentro de los escritos de 1844 no ha podido ubicarse con precisión, por lo que aún se vacila si anteceden o suceden a los Manuscritos de economía y filosofía. Por los temas expuestos en uno y otro texto, sugieren que se trata de notas que sirvieron a la preparación de los Manuscritos, sin embargo, en los extractos sobre James Mill, en donde encontramos una exposición detallada sobre la enajenación que se vive en el intercambio, cuya culminación se alcanza con el dinero como

¹⁴⁰ Marx, Carlos, Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844], México, Ediciones Era, 1974. En el orden puesto, las citas corresponden a la siguiente paginación, pp. 112, 126. [En lo sucesivo citaremos simplemente como “Cuadernos” para referir esta edición].

equivalente general, –exposición que rebasa en determinaciones y detalles a la que se encuentra en los Manuscritos– nos hace pensar que estas notas se realizaron de forma paralela¹⁴¹.

El interés que surge por revisar estos cuadernos, que si bien no fueron pensados para su publicación, y que constituyen justamente extractos que realizó Marx de las premisas de la economía política, a través de las obras más sobresalientes de los autores de esta ciencia, estriba en que son estos escritos el primer acercamiento *ad fontes*, que dirige nuestro autor a la economía política para elaborar su crítica. Al ser estos Cuadernos junto con los Manuscritos de 1844, escritos que se mantuvieron en el estatus de borradores, incompletos y poco claros en muchos aspectos, ello no implica que ha de soslayarse la importancia de éstos dentro del proyecto teórico de la crítica de la economía política, fundamentalmente en lo que concierne al tema de la enajenación, así como tampoco ha de esperarse una exposición acabada en torno a los conceptos esenciales de la economía política. La importancia de los escritos de 1844 ha de ser considerada como las premisas a desarrollar, como una “*obra de transición*”¹⁴², como nos recuerda Ludovico Silva, ni subestimar ni sobreestimar, sólo poner en el lugar adecuado.

Dentro de los autores que Marx recupera en estos extractos se encuentran principalmente Adam Smith, David Ricardo, James Mill, J. B. Say, J. R. Mac Culloch, Boisguillebert, cuadernos que abren con un breve comentario al *Esbozo* de Engels. Los temas expuestos en estos cuadernos son fundamentalmente los que conciernen a la propiedad privada, la determinación del valor, las abstracciones a las que recurre la economía política para explicar la realidad, la contradicción entre el interés común y el interés privado, la *actividad mediadora enajenada*, y con ésta, la “verdad inhumana” que propaga la economía política al tener al hombre únicamente como sujeto que trabaja, presentándose el trabajo como “trabajo lucrativo”, para finalmente, cerrar con anotaciones que apuntan al tema de la sobreproducción como la crisis que vive el capital para reproducirse.

¹⁴¹ Para una exposición detallada sobre la situación de estos escritos, véase el estudio introductorio que realiza Adolfo Sánchez Vázquez a la edición de estos Cuadernos, titulado “Economía y humanismo”, en *Ibíd*, pp. 13-97.

¹⁴² Silva, Ludovico, *La alienación en el joven Marx*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1979.

Consideraremos en un primer momento algunas de las premisas esenciales de la economía política que se exponen en estos Cuadernos, y que reafirman las ya expuestas en los Manuscritos, para pasar, en un segundo momento de mayor sustancia, a la forma enajenada del intercambio, que alcanza la *enajenación total* con la figura del dinero como equivalente general, tema que nos acerca a nuevas determinaciones de la forma que adopta la enajenación en la sociedad capitalista.

a. La pregunta por la riqueza

Comencemos, pues, con las premisas de la economía política. La propiedad privada, nos dice Marx, “es un hecho de cuya explicación se desentiende la economía política, no obstante que constituye su fundamento”¹⁴³. Esta ciencia tiene sus cimientos en la propiedad privada, habla de ella y por ella, sin propiedad privada no hay economía política, y pese a ello, no da cuenta del desarrollo de cómo se llega a ésta, sólo habla del hecho de la propiedad privada en tanto que resultado, como si ésta se presentara como una ley eterna que atraviesa toda existencia social. Tras esta consideración, el siguiente elemento que hace surgir Marx es la forma social de propiedad que asume la riqueza; si la propiedad privada es el “hecho” que domina la realidad, no se puede hablar de la riqueza en general, así como tampoco se habla de la propiedad sin adjetivo, la riqueza en la sociedad moderna sólo puede asumir la forma de la propiedad privada.

No es menor que el punto de partida de estos cuadernos inicie con la forma específica de propiedad que asume la riqueza en la sociedad moderna, sobre todo si consideramos que la pregunta por la riqueza nos lleva necesariamente a una serie de cuestionamientos fundamentales: bajo qué condiciones se produce, qué forma asume, cómo se intercambia y consume esta forma específica de riqueza. Lo que nos pone de manifiesto que en develar la forma social que adopta la riqueza yace la forma de socialidad que produce una civilización, o dicho con otras palabras, el modo en que se cumple el proceso de reproducción social.

¹⁴³ *Cuadernos*, p. 105.

Sabido es que el punto de partida de la Contribución a la crítica de la economía política (1859), así como de El Capital (1867), comienzan por mostrar la forma social específica que adopta la riqueza en sociedades capitalistas¹⁴⁴, «como un enorme cúmulo de mercancías», asunto que nos hace recordar la importancia de este tema, que en el caso particular de estos escritos de 1844 constituye únicamente una anotación que sirve para traer a cuenta una serie de conceptos que han de ser desarrollados en el curso ulterior de la crítica a la economía política.

Hablar de la riqueza como elemento constitutivo de la reproducción social, es decir, como los objetos con los que se encuentran los sujetos y que sirven como *mediación* para el proceso de producción de nuevos objetos, como *producción de lo socialmente necesario*, pasa por considerar tanto la forma histórica en la que se produce, como la forma que asume esta riqueza, por ejemplo, si ésta es considerada bajo una sola forma u objeto, o por el contrario, si denota un sin número de figuras, o incluso, si podemos hablar de riqueza estrictamente apelando a los productos del trabajo humano.

El punto central es que al hablar de la riqueza nos referimos a formas específicas de producción e intercambio, en suma, una forma específica de socialización, por ello, cuando hablamos de riqueza no tratamos únicamente de una producción objetual, cuantitativa o de abundancia, como coloquialmente se entiende, por el contrario, al hablar de la riqueza nos las vemos con la forma históricamente determinada que asume, de la que derivan cualidades sociales específicas. Finalmente, la pregunta por la *forma social* que asume la riqueza, es cuestionarnos sobre “lo que es valioso” para una sociedad, por la forma que adoptan los productos del trabajo, respuesta que nos devela en gran medida el sentido que se dan a las relaciones sociales cotidianas, a la producción, al intercambio, al consumo mismo, si se trata

¹⁴⁴ Consideremos aquí a Felipe Martínez Marzoa quien hace notar la importancia del punto de partida en las obras de Marx acerca de la forma que adopta la riqueza en la sociedad capitalista: “La «riqueza» es aquello que «se tiene» en cuanto que uno es «rico». Y «rico» es aquél que «tiene». La «riqueza» es, pues, lo que «se tiene», lo que «hay». Y «lo que hay» es «lo que es», [párrafos más adelante] “Marx se propone, en el comienzo de su obra filosófica fundamental, la cuestión de una ontología, pero ésta es de un carácter determinado, porque Marx habla de la riqueza «de las sociedades en las que impera el modo capitalista de producción»” en, Martínez Marzoa, Felipe, *Revolución e ideología*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1979, pp. 11-13.

de una vida con sentido, o por el contrario, si se trata de una sociedad regida por una forma de riqueza que apela no a un enriquecimiento del ser, de lo humano, sino a lo efímero.

Si atendemos a fondo la pregunta por la riqueza, se nos presenta que el camino para develar sus determinaciones específicas en la sociedad moderna nos conduce a la pregunta de lo que el *valor* es, y con ésta, la pregunta por el *intercambio*. Para los economistas, la riqueza se presenta, siguiendo los argumentos de estos Cuadernos, como “la suma de las cosas valiosas”, enunciado que hará resonar particularmente Say, dando por supuesto el concepto de valor, cuando en realidad, nos dice Marx, se trata de un concepto que no está desarrollado.

Si nos atuviéramos a considerar la riqueza como “la suma de las cosas valiosas”, deduciríamos de esto que “lo valioso” contempla únicamente “la utilidad” que puede proporcionarnos un bien en particular, no dejándonos más camino para cuestionarnos por lo que el valor es, o dicho de otro modo, no habría necesidad por preguntarnos por las determinaciones del valor. Sin embargo, si miramos de cerca, la pregunta por el valor en referencia a una riqueza específica, tiene como fundamento la pregunta por el intercambio, “el “cambio” aparece, desde un principio, como el elemento esencial de la riqueza”¹⁴⁵.

Si por el momento consideramos a la riqueza como “*lo socialmente necesario*” que requiere una sociedad para reproducirse como sujetos vivos, a través de *valores de uso* que “constituyen *el contenido material de la riqueza*, sea cual fuere la *forma social* de ésta”¹⁴⁶, se nos pone de manifiesto que ésta no se contenta con existir simplemente en tanto que bien o cosa útil, su utilidad se haya justamente en la satisfacción de necesidades, y para ello, requiere ser primero, aunque resulta evidente, producida, y segundo, socializada o intercambiada, es decir, este *contenido material* requiere de una forma social.

Hemos dicho ya en la primera parte de este trabajo, que forma y contenido son indisolubles, y sin embargo, el contenido material de la riqueza, que en este caso son los valores de uso, no se encuentran restringidos a una única forma, la forma social que se le da a estos valores

¹⁴⁵ Cuadernos, p. 105.

¹⁴⁶ Marx, Karl, *El Capital*, op. cit., p. 44. [Las cursivas son nuestras].

de uso comprende un proceso histórico que contempla necesidades y condiciones materiales sobre las que se produce y que varían según la época de la que se habla¹⁴⁷.

En el desarrollo teórico de Marx, se verá que la riqueza de la que trata es la de la sociedad en la que “domina el modo de producción capitalista” bajo la forma de la mercancía, pero al hablar de mercancías no hacemos más que enunciar el resultado de un proceso que comprende relaciones de producción que han de ser desbrozadas. La mercancía, como la forma elemental de esta riqueza en el capital, requiere hacer la distinción reiterante entre valor de uso, valor y valor de cambio, porque las mercancías son portadoras de estos, es decir, en ellas se encuentran implicadas no sólo la condición de posibilidad de satisfacer necesidades humanas, sino que al mismo tiempo expresan la forma en la que se producen e intercambian estos objetos de la necesidad.

En la sociedad burguesa no hay riqueza que no asuma la forma de la propiedad privada, por tanto, ha de develarse las condiciones sobre las que surgió tanto esta forma social de riqueza, como la forma de intercambio, o dicho de otro modo, han de verificarse las implicaciones que tiene la propiedad privada para con las relaciones sociales en su conjunto. Si adelantamos

¹⁴⁷ Resulta interesante que muchos discursos contemporáneos se interesen por el tema del valor de uso, haciendo surgir éste como la auténtica forma de comunidad que ha de alcanzar cualquier sociedad que quiera despojarse de la escasez y la explotación, dando prioridad al valor de uso sobre el valor, enunciando con ello el reproche de que Marx no dedicó profusamente un estudio al tema del valor de uso en su “forma natural”. Consideramos que estos discursos que se pronuncian a favor del valor de uso como “la forma natural”, como forma primigenia de comunidad, adolecen de una visión limitada que sólo ve al valor de uso como objeto aislado de las relaciones sociales, es decir, piensan al valor de uso como el portador de una comunidad ancestral que estaría presente en toda civilización, olvidando que, si bien el objeto humaniza a los sujetos, esta humanización nunca es producto aislado del objeto, sino de las relaciones sociales específicas que despliegan los sujetos, es pues, producto de la relación sujeto-objeto. La complejidad del tema no está sólo en posicionarnos a favor del valor de uso, ni enunciarlo como tal, sino en producir una forma social que se encuentre acorde a las necesidades humanas, a esos valores de uso, y para ello, invariablemente, tenemos que hacer una crítica al valor, de modo que nos permita plantearnos una nueva forma social de relacionarnos. Insistimos, los valores de uso son el contenido material de la riqueza, de lo socialmente necesario para la humanidad, pudiendo expresarlo también como la determinación esencial de la riqueza en general, pero lo que nos interesa es hablar de las determinaciones específicas que asume cada civilización acorde a su época, de la forma social específica, por ello, el valor de uso solo puede ser “neutral” si se lo abstrae de las relaciones sociales que lo producen, pero en la realidad sucede todo lo contrario, el valor de uso no es neutral ni portador de una comunidad que atraviese toda existencia humana, esta comunidad sólo puede ser producto de las relaciones que establecen los sujetos entre sí con los objetos que producen; la emancipación del sujeto no puede suceder sin la emancipación del objeto, pero como una emancipación recíproca. El camino, consideramos, está en no perder de vista *el cómo*, la forma social en que han de ser producidos, intercambiados los objetos que satisfagan las necesidades humanas, y ello, desde luego implica todo un camino que habrá que construir.

los argumentos y damos ya por determinada esta riqueza bajo la forma de la mercancía, tal como lo hace Marx en *El Capital*, tenemos que el intercambio de una mercancía por otra debe guardar un *elemento común* que permita hacer de éstas intercambiables, es decir, debe ser comparable su *valor*, el cual no puede devenir de la utilidad de un bien ya que esto nos deja a merced de la subjetividad de cada sujeto.

Vemos, pues, que la pregunta por la riqueza no puede ser contestada si se deja fuera la forma social específica, históricamente determinada, que la produce y por la cual cobra existencia, porque es en esta producción donde se halla la clave del curso que toman las relaciones sociales, que para el caso de la sociedad burguesa ha de considerarse el desarrollo del concepto de valor, porque es ésta determinación la que funda las relaciones sociales.

Ahora bien, la pregunta que surge, entonces, es ¿cómo se determina el valor de las mercancías?

b. La determinación del valor por la Economía Política Clásica

El punto nodal para dilucidar tanto el proceso de producción como el intercambio de la riqueza en la sociedad burguesa, se halla en la determinación del valor. Para Say, como ya hemos visto, la determinación del valor de cambio de una mercancía por otra se encuentra en la utilidad:

“Según él, la utilidad se halla representada por la demanda, o sea por la competencia entre los consumidores. Los costos de producción se hallan representados por la amplitud o cantidad de la oferta, [mientras que] Ricardo sólo tiene en cuenta los costos de producción; Say sólo la utilidad”¹⁴⁸.

Detengámonos un momento y veamos de dónde procede la consideración de Ricardo acerca de la determinación del valor y cómo la enuncia.

¹⁴⁸ *Cuadernos*, p. 108.

Revelar la sustancia que permita hacer de dos mercancías tan disímiles intercambiables, que nos permita verificar el valor de éstas, nos dirige al elemento común que las relaciona, para la economía política clásica es el *trabajo indiferenciado* este elemento común. Recordemos que es Adam Smith el que logra enunciar que la riqueza es producida por el *trabajo en general*, haciendo de la actividad humana la verdadera fuente de la riqueza sin ligarla a una materia específica, enunciado que representó, –tras un largo debate con los fisiócratas y los mercantilistas, quienes consideraban que la riqueza era producida por un trabajo en particular, ya que tenían representada a la riqueza bajo una única forma, la tierra y los metales preciosos, respectivamente– una verdadera revolución dentro de las ciencias sociales en general, ya que coloca al trabajo, a la actividad humana como el origen de toda producción.

Por un lado, se tiene un aspecto cualitativo de la producción de la riqueza, aunque abstracto, representado por el *trabajo en general, indiferenciado*, que es lo que vuelve común una mercancía respecto a otra, y por otro, un aspecto cuantitativo, representado por la cantidad de tiempo de trabajo necesaria para la producción de cada mercancía, tiempo que permite hacer medible el valor de cada una de estas mercancías para su intercambio.

Esta tesis será recuperada por Ricardo, en donde nos dice que el valor de un bien “está determinado por la cantidad de trabajo necesaria para procurarla”¹⁴⁹; sin embargo, la pregunta que surge es cómo se determina el valor del trabajo. A diferencia de Smith, Ricardo sostiene que el valor del trabajo no es invariable, por el contrario, todo aumento o disminución en la cantidad de trabajo aumenta o disminuye su valor, estando en función de los costos de producción requeridos para efectuar cualquier cambio en la cantidad de trabajo¹⁵⁰.

¹⁴⁹ “La utilidad no es, pues, la medida del valor en cambio, aunque sea absolutamente esencial al mismo. Si una cosa no fuera de utilidad alguna –en otras palabras, si no pudiera en modo alguno contribuir a nuestra satisfacción–, estaría privada de valor en cambio, por escasa que fuese, o cualquiera que fuese la cantidad de trabajo necesaria para procurarla. Poseyendo utilidad, las cosas derivan su valor en cambio de dos causas: de su escasez y de la cantidad de trabajo necesaria para obtenerlas”, [párrafos más adelante cita Ricardo La riqueza de las naciones de Smith], “El precio real de una cosa, lo que una cosa cuesta realmente al hombre que desea adquirirla, es el trabajo y la molestia que significa su adquisición [...] el trabajo fue el primer precio, el primer dinero de compra que se pagó por todas las cosas”, David Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, España, Ediciones Sarpe, 1985, pp. 27, 29.

¹⁵⁰ “¿No es también el valor del trabajo igualmente variable, afectado como está no solamente, como las demás cosas, por la proporción entre la oferta y la demanda, que varían uniformemente con cada cambio ocurrido en las condiciones de la comunidad, sino también por el precio variable de los alimentos y demás artículos de primera necesidad en que los trabajadores gastan sus salarios?” , *Ibíd*, p. 31.

Tras la exposición que realizan los clásicos sobre la determinación del valor, a Marx se le revela la contradicción de esta ciencia, que no es otra que la contradicción que se vive en la sociedad burguesa:

- 1) Si la riqueza es producida por el trabajo, en suma, si el valor se encuentra determinado por la cantidad de trabajo necesaria para la producción de cada mercancía, ¿cómo es que la mayor parte de los individuos que trabajan y de los cuales brota esa riqueza bajo la forma de mercancías, se encuentran en la miseria declarada?
- 2) “Ricardo hace muy bien en subrayar esto: cómo el obrero no gana nada con la elevación de la productividad del trabajo”¹⁵¹. La retribución a los obreros no está en relación con su producción, por el contrario, lo que los obreros pueden comprar con lo que se les retribuye de su trabajo, se encuentra sujeto a las mismas variaciones que cualquier mercancía, explicitando con esto que el trabajo, la actividad humana, es considerada como una mercancía más.
- 3) “Ricardo desarrolla la idea de que el trabajo engloba la totalidad del precio, pues el capital también es trabajo”¹⁵². Tras esta afirmación la pregunta que se anuncia en Marx es: ¿de dónde surgen las ganancias del capital? Si se sigue con el argumento de Ricardo, si la determinación del valor de una mercancía al igual que el precio de ésta se halla en la cantidad de trabajo necesaria para producirla, la ganancia que obtiene el capital no se encuentra fuera de ésta relación, sino que ésta es igualmente producida por el trabajo.

La aversión de Marx a la explicación que dan los clásicos sobre la determinación del valor por el trabajo, siendo la riqueza producida por la actividad humana, se halla justamente en que esta teoría no corresponde con la realidad que viven los obreros, cuanto más producen, cuanto más dedican su tiempo al trabajo, más notoria es su miseria. Por su parte, la economía política se limita a explicar este “hecho” como una situación de privación, ahorro y

¹⁵¹ Ricardo da cuenta de la contradicción que pesa sobre el trabajo, más no la enuncia como tal, veamos la cita que reproduce Marx de *Los Principios* de Ricardo: “Si la retribución del obrero estuviera siempre en relación con su producción, sería correcto decir que la cantidad de trabajo fijada en la producción de una cosa es igual a la cantidad de trabajo que este objeto puede comprar;... Pero estas dos cantidades no son iguales... la segunda experimenta las mismas variaciones que las mercancías y medios de subsistencia con los que puede ser equiparada”, *Cuadernos*, p. 109.

¹⁵² Ídem.

acumulación previa de ciertos sujetos de la sociedad, que exigen su reconocimiento por esa “proeza” de presentarse en calidad de ascetas.

Sin embargo, la condición de poseer riqueza en la sociedad moderna aparece mediada por una privación previa, la cual no refiere a imponerse límites al goce y disfrute, al ahorro, no se trata, pues, de una privación que se imponga a sí misma esta clase de propietarios tal como lo expone la economía política, por el contrario, la acumulación de esta clase sólo puede lograrse privando de propiedad a la mayor parte de la sociedad, a través del trabajo de otros.

“Privación, porque, la acumulación presupone ya la privación principal, la propiedad, que es lo que debe explicar. Privación, porque la producción estuvo del lado del obrero y el ahorro del lado del capitalista”¹⁵³ .

Es ésta la verdadera privación que llevan a cabo, anunciando con ello la autoridad y “derecho”, en tanto que propietarios privados, de poner en movimiento la producción de riquezas por parte de los obreros.

El carácter de asceta que propaga la clase de los propietarios, –el cual sigue siendo difundido en nuestros días bajo la idea del “emprendedor”, del que “trabaja duro y ahorra” todo lo puede–, se posiciona en un argumento cínico. Si leemos este enunciado desde la economía política que tiene por condición de la riqueza esa privación con tono de asceta, y si hacemos relacionar la afirmación que proviene de ella misma, de que la riqueza es producida por el trabajo, se nos pone de manifiesto que el ahorro no es la condición para la acumulación, sino que a los ojos de ésta, en la privación se haya así mismo un trabajo que tiene como propósito la consecución de la propiedad privada. El trabajo de esta clase es justamente el de privar de propiedad, mediante el despojo y la explotación, –piénsese por ejemplo en todos los recursos a los que ha tenido que recurrir el capital para la acumulación y reproducción de sí mismo, pudiendo quizá sintetizar todas esas formas de desplegarse en dos cuestiones: la guerra y la explotación–, el capital no vive del ahorro, sino del trabajo, pero es un trabajo que no realiza el capital, sino a condición del *trabajo ajeno*, de los proletarios que no tienen nada más que ofrecer que su fuerza de trabajo.

¹⁵³ Cuadernos, pp. 110-111.

Así, la riqueza en la sociedad burguesa resulta muy limitada, en vez de representar la universalización de necesidades y capacidades, de goces y disfrutes, para todo el género humano, se constriñe al mero acto de “tener”, de “poseer”, dice Marx en estos Cuadernos, asumiendo una única forma, la del dinero, la mercancía que se erige sobre todas las demás, ya que ésta “lo puede comprar todo”.

La no correspondencia entre lo que enuncia la economía política acerca de que la riqueza es producida por el trabajo, en relación con la situación específica que vive el proletario, es sin duda uno de los motivos por los cuales Marx no acepta esta teoría, al menos no bajo los términos en los que se explica la economía política. El punto que discute Marx a este discurso no es que el trabajo, la actividad humana, sea efectivamente la que produce la riqueza, por el contrario, lo que discute es que en la realidad se afirmen dos argumentos tan contradictorios entre sí, por un lado, que la riqueza sea producida por el trabajo, y por otro, que se excluya a los sujetos del producto de su trabajo, entre un enunciado y otro lo que media y “justifica” que ello suceda así es la propiedad privada y la forma específica en la que se realiza el trabajo, de cuya explicación se desentiende la economía política.

Los argumentos de la economía política se tornan más en justificaciones para la existencia de una sociedad de clases, que en una exposición que acuda al fundamento de “los hechos”; dentro de estos argumentos está el no develar cabalmente de dónde provienen las ganancias del capital, limitándose, tanto Smith como Ricardo, a determinar “el precio natural” del salario, renta y ganancia, de los costos de producción requeridos para reproducir a cada una de estas clases. Si los costos de producción se derivaran a partir de las necesidades humanas, no habría necesidad de distinguir dentro del propio género humano, como “clases sociales”, los asalariados no existirían como tal, como mercancías, sin embargo, lo que no nos dice la economía política es que el valor del trabajo (el “precio natural”), los costos de producción para mantener a los trabajadores se limitan a la reproducción no como seres humanos, sino como asalariados atados a la necesidad inmediata.

Enunciar en la forma en que lo hace la economía política, que la ganancia es incluida dentro de los costos de producción, se deja fuera el punto central, que es explicitar que es el trabajo mismo el que la produce, de haberlo dicho, la economía política se mostraría sin atavíos que permitan justificar una sociedad de clases, se haría pues, de esa enaltecida figura del

“propietario asceta” un verdadero explotador, mostrando sin ribetes ese cinismo e inhumanidad que ostenta.

Marx vislumbra estas contradicciones que enuncia la economía política, especialmente la que compete a la situación específica que vive el obrero en la sociedad burguesa, sin embargo, su error en estas notas de lectura, estriba en hacer determinar el valor (el cual es entendido también como precio natural) no sólo por los costos de producción como lo entiende Ricardo, sino también por la competencia y no por las condiciones mismas de la producción¹⁵⁴. En estos Cuadernos nuestro autor, y también Engels en la exposición de su Esbozo, le dan una importancia considerable al papel que desempeña la competencia en la determinación del valor y precios, justamente porque una vez que los precios son considerados en el intercambio que se lleva a cabo en el mercado, éstos parecen no coincidir con su valor, deduciendo de esta diferencia que es en los precios donde surge la ganancia del capital y la “inmoralidad” de todo este sistema; asunto que es interesante porque si bien es errónea su tesis en lo que respecta a la competencia como el determinante del valor, deja vislumbrar que valores y precios no necesariamente se encuentran en una misma relación respecto a los costos de producción, no siempre muestran una “equivalencia” al considerarse desde el ámbito del intercambio, tema que nos recuerda a lo que años más tarde expresarían como la diferencia entre valores y precios.

La diferencia entre el valor y los precios, es una contradicción que pone de manifiesto la economía política, sin embargo no la explica, de hacerlo, tendría que mostrar, cómo se deduce el valor de cambio respecto del valor y de éste la ganancia, a la vez que tendría que explicar, como ya se ha mencionado, las determinaciones sobre las que surge la propiedad privada y la forma específica en la que se despliega el trabajo.

Así, la economía política vuelve contra sí la crítica de aquello que entiende por “precio natural”, no pudiendo prescindir del cuestionamiento del por qué cierta parte de la sociedad vive en la abundancia mientras que la mayor parte, que es la que produce la riqueza, se halla

¹⁵⁴ “Además: el precio natural del salario, la renta y la ganancia dependen por completo de la costumbre o del monopolio –en definitiva, de la competencia–, y no se determina a partir de la naturaleza de la tierra, del capital o trabajo. Así, pues, incluso los costos de producción se hallan determinados por la competencia y no por la producción”, *Cuadernos*, p. 112.

en la miseria. Por ello, para Marx, el único sentido para hablar del precio natural, en estos cuadernos, es hacer abstracción de la propiedad privada:

“Pero, dado que en economía política sólo se trata ya de precios de mercado, las cosas ya no son consideradas con relación a sus costos de producción ni éstos teniendo en cuenta a los hombres, sino que toda la producción es considerada en referencia al tráfico sórdido”¹⁵⁵.

No pudiendo resolver esta contradicción desde las condiciones específicas de la producción, el camino por el que optan Marx y Engels para explicar esta diferencia entre el “valor real” y el “valor de cambio”, donde este último está representado por el precio, es considerando la competencia, la cual brota de la propiedad privada. Para ambos, la propiedad privada impide que exista una equivalencia entre el valor de las mercancías y su precio, de ahí que en la competencia, donde los precios no coinciden con la ley del valor que sostiene la economía política, pase a encarar el mundo real para nuestros autores en estos primeros escritos. Veamos cómo expresa Engels este camino que considera la competencia para sortear la contradicción de que no exista tal correspondencia o equivalencia:

“La diferencia entre el *valor real* y el *valor de cambio* responde a un hecho, a saber: al hecho de que el valor de una cosa difiere del llamado equivalente que por ella se obtiene en el comercio, lo que vale tanto como decir que no es tal equivalente [...] (los economistas) no tienen más remedio que mantener en pie, por lo menos, un resto de apariencia de que el precio coincide más o menos con el valor, para que no salga demasiado a relucir la *inmoralidad del comercio*”¹⁵⁶.

Las conclusiones a las que llegan Marx y Engels acerca de la determinación del valor a partir de la competencia son sin duda erróneas, porque se mantienen aún en un ámbito que contempla únicamente la esfera del intercambio, cuando en realidad, el fundamento de la no equivalencia entre el valor real y el valor de cambio se halla en la producción, en todo caso la inmoralidad del comercio no es sino expresión de la inmoralidad que se vive en la producción. En el curso ulterior de sus investigaciones se revelará que el papel de la competencia no sale sobrando de ningún modo cuando se consideran las fluctuaciones de los

¹⁵⁵ *Cuadernos*, p. 113.

¹⁵⁶ Engels, Federico, *Esbozo*, *op. cit.*, p. 10. [Las cursivas son nuestras].

precios de mercado, pero ésta, de ningún modo tiene el estatuto de ser la que determine el valor.

Pese a estas falencias, el camino de Marx y Engels hacia la *terra ignota* los lleva a la crítica de las premisas de esta ciencia, poniendo de manifiesto una serie de temas y preguntas a desarrollar que los acercan a la forma social específica de producción en la sociedad burguesa, siendo quizá el tema del trabajo enajenado junto con la enajenación en el intercambio y la figura del dinero como equivalente, los temas de mayor importancia en estos primeros escritos.

c. Abstracción y realidad en la Economía Política

La determinación del valor de las mercancías que expone David Ricardo contempla, por un lado, la cantidad de trabajo empleado para su producción, y por otro, la escasez, lo que modifica su valor independientemente de la cantidad de trabajo empleada para producirlas; la utilidad aunque es considerada esencial a la mercancía misma, ésta no determina su valor. Lo que muestran estas determinaciones del valor, son una serie de contradicciones no explicadas por esta ciencia; aun cuando la discursividad de la economía política logre adentrarse a los fundamentos en que se mueve la sociedad burguesa, esta ciencia no logra hacer su crítica, oculta las relaciones sociales que subyacen en la producción y la determinación del valor de las mercancías, así como tampoco da cuenta de la precariedad en que viven los obreros, naturalizando este modo de producción.

La ley del valor por el trabajo que expone la economía política clásica se les presenta en este periodo, tanto a Marx como a Engels, como una *ley abstracta*, precisamente porque esta ley parece no cumplirse con el valor de la mercancía más importante, el trabajo. Ese equilibrio entre la oferta y la demanda del que hacen gala los clásicos parece no ser una ley constante, sólo acontece momentáneamente, y muestra de ello es la diferencia o la no equivalencia entre el valor real y el valor de cambio, nos dice Marx al respecto:

“En efecto, la oferta y la demanda sólo se equilibran momentáneamente, en virtud de la fluctuación precedente de la oferta y la demanda, en virtud de la divergencia

entre costos de producción y valor de cambio [...] la fórmula fundamental tendría que decir: en la economía política, la ley está determinada por su contrario, por la ausencia de leyes. La verdadera ley de la economía política es el *azar*, de cuyo movimiento nosotros, los hombres de ciencia, *fijamos arbitrariamente algunos momentos en forma de leyes*”¹⁵⁷.

Resulta interesante este argumento de Marx por dos razones:

- 1) ¿Qué clase de ley es la ley del valor trabajo? Contesta Marx, es una ley cuya equivalencia entre valor y valor de cambio, es decir, entre valores y precios, sólo acontece momentáneamente, esa equivalencia dentro del movimiento real es un momento, *una abstracción que funciona realmente*, por qué, porque para que el valor pueda expresar su magnitud a través de la forma de valor dineraria en tanto que precio, tiene que atravesar invariablemente un *camino de incongruencias* que contradicen la supuesta equivalencia entre valores y precios, visto así, pareciera que esta ley es abolida continuamente, anunciando con ello que se trata de una ley que contradice su carácter como tal porque para cumplirse recurre a una serie de subterfugios, es decir, no es una regla fija que se mueva bajo los postulados de la equivalencia, y sin embargo, la expresión de la magnitud del valor se cumple. ¿De qué clase son estas incongruencias o contradicciones, de dónde provienen? Si adelantamos los argumentos y nos dirigimos a El Capital, nos dirá Marx que esta incongruencia de la diferencia entre valores y precios no son sólo *cuantitativas* sino también *cualitativas*, y provienen de este modo de producción que busca adecuar estas formas de valor a su forma específica de reproducirse; en la sociedad burguesa no se lleva a cabo una reproducción mercantil simple, es decir, el fin de la producción tanto como del intercambio no se haya en el consumo, sino en la valorización de valor, en la obtención de ganancias, por ello, los instrumentos a los que recurre para garantizar la valorización del valor están en el engaño y la explotación, donde la ley que rige es *la ausencia de leyes, el azar*, o como dirá en El Capital recordando estas notas de lectura *“en medio de la carencia de normas, se actúa ciegamente”*¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Cuadernos, p. 125.

¹⁵⁸ La cita completa dice así: “Por tanto, en la *forma misma del precio* está implícita la *posibilidad de una incongruencia cuantitativa*, de una divergencia, entre el precio y la magnitud del valor. No se trata, en modo

- 2) Marx parece aquí ya no rechazar del todo la ley del valor, pero con la reserva de mostrar ese carácter esencial de ser un momento de la realidad que se fija en forma de ley, sin embargo, en estas notas de lectura le parece inesencial que la economía política haga de un momento de la realidad una ley general. Lo que descubrirá años más tarde y a lo que dedicará prácticamente toda su vida es al estudio y exposición de cómo es que esa ley abstracta funciona realmente en todas las dimensiones humanas, en cómo es que la ley del valor termina por subsumir todo ámbito social, y a diferencia de la economía clásica, hará surgir los elementos y conceptos que giran en torno a esa ley, desbrozando así su desarrollo ya no sólo desde el punto de vista lógico, sino también histórico, esto es, contemplando las condiciones materiales de las clases que componen a esta sociedad, que pueden sintetizarse en dos: los capitalistas y los proletarios, poniendo de manifiesto, pues, que se trata de una ley histórica y no natural, de la existencia humana.

Tomará todavía un largo tiempo para que Marx y Engels logren desbrozar los fundamentos que sostienen estas cuestiones, como por ejemplo enunciar que lo que se le paga al obrero no es su trabajo, sino la fuerza de trabajo empleada en la producción de mercancías, que la mercancía es la forma elemental de la riqueza en la sociedad burguesa y que de ésta se desprenden relaciones sociales contradictorias que se originan en la producción y se traslucen a toda dimensión social, al tiempo que develan que la ganancia no se origina en los precios, sino que es producto del trabajo, desarrollando la teoría del plusvalor, donde la competencia representará un papel importante en las variaciones que puedan presentar los precios, más no ser el determinante del valor. En suma, la teoría del valor será desbrozada por Marx y Engels, pero no para quedarse en los postulados de la economía política clásica, criticarán sus abstenciones y su tono de ley natural que permite la existencia de una sociedad de clases, poniendo de manifiesto todos los elementos que convergen en la producción de riqueza o de

alguno, de un defecto de esa forma, sino que al contrario es eso lo que la adecua a un modo de producción en el cual la norma sólo puede imponerse como ley promedial que, en medio de la carencia de normas, actúa ciegamente. *La forma del precio*, sin embargo, no sólo admite la posibilidad de una incongruencia *cuantitativa*, entre magnitud de valor y precio, o sea entre la magnitud del valor y su propia expresión dineraria, sino que además puede albergar una contradicción *cuantitativa*, de tal modo que, aunque el dinero sólo sea *la forma de valor* que revisten las mercancías, el precio deje de ser en general la expresión del valor. Cosas que en sí y para sí no son mercancías. Como por ejemplo la conciencia, el honor, etc., pueden ser puestas en venta por sus poseedores, adoptando así, merced a su precio, *la forma mercantil*. Es posible, pues, que una cosa tenga formalmente *precio* sin tener *valor*”, Marx, Karl, *El Capital*, *op. cit.*, p. 125.

lo socialmente necesario para llevar a cabo el proceso de reproducción social en la sociedad burguesa.

Lo que se le ha puesto de manifiesto a Marx tras esta consideración de las premisas de la economía política es que los hombres sólo existen en tanto que sujetos que trabajan, su importancia no figura por considerar sus facultades intelectuales o sus necesidades sean estas de cualquier índole, son llanamente sujetos que abocan todo su tiempo al trabajo estrictamente económico, donde el trabajo aparece como medio de su único fin que se reduce a procurar su subsistencia a través del salario que se les paga. Despojados de toda riqueza y potencialidad, el trabajo de los obreros representa no la fuente de su creatividad y superación, sino la pesada carga que impone la necesidad de mantenerse como sujetos vivos.

Esta es la “*verdad inhumana*” que propaga la economía política, nos dice Marx, y con la cual se permite justificar la existencia de las distintas clases que componen esta sociedad. Estas premisas de la economía política que considera aquí Marx, aunque si bien son limitadas en cuanto a la profundidad de los resultados, no lo son en cuanto a los cuestionamientos que realiza, denunciando ya las inconsistencias que se presentan en las leyes económicas y la forma en que funciona la realidad; esta crítica incipiente ha servido para allanar el camino que lo conducen a tratar la situación de enajenación y fetichismo que se vive en la esfera del intercambio.

5.2 El intercambio: actividad mediadora enajenada

Los extractos de lectura del libro *Elementos de economía política* de James Mill, correspondientes al Cuaderno IV de los Cuadernos de París, son sin duda uno de los comentarios más lúcidos de Marx en este inicio de la crítica. Los temas que aborda aquí nuestro autor refieren a la situación de enajenación que se alcanza en el intercambio una vez que el dinero ha tomado la forma de equivalente general; es este el problema de fondo que está tratando Marx en estas notas de lectura. Haremos algunos señalamientos generales en torno a los equivalentes, para pasar posteriormente a las determinaciones específicas de la forma dineraria enajenada.

a. *Los equivalentes sociales y su representante general*

El tránsito de la forma religiosa a las formas profanas de la enajenación nos revelan, atendiendo las relaciones específicas que asume cada forma, que cada una de estas relaciones ha adoptado en cierto momento del desarrollo social el lugar de equivalente, de representante frente a la sociedad.

Veamos, en la forma religiosa tenemos a Dios frente a los humanos, siendo Dios el ente que termina por representar las cualidades y la esencia humana; en la forma política tenemos al Estado frente a la sociedad, que encarna y representa la existencia política y el “interés general” de la sociedad; y finalmente, en la forma económica tenemos al trabajo abstracto, como el fundamento que permite equiparar el valor de todos los trabajos sin distinguir sus cualidades, siendo además la sustancia de todas las mercancías. El trabajo abstracto como equivalente se desdobra en busca de una magnitud que lo represente cuantitativamente, esta magnitud está representada por el *tiempo de trabajo socialmente necesario* para la producción de una mercancía, sin embargo, el tiempo de trabajo como magnitud de valor necesita ser representado a su vez por una existencia material que se exprese como medida y representante del valor, necesita, pues, de una materia que personifique las determinaciones del valor como cualidades suyas, este equivalente social alcanza la determinación de equivalente general con la forma dineraria.

Las preguntas consecuentes que surgen de esta situación son: ¿Qué es un equivalente social? ¿Cuál es la necesidad de que existan equivalentes en las relaciones sociales? Y particularmente, en relación con nuestro objeto de estudio, ¿Toda forma de equivalente social deviene en relaciones de enajenación?

Intentemos poner algunos elementos generales acerca de la función social de los equivalentes, de tal modo que nos permita introducir el tema de la forma enajenada del intercambio y el dinero que expone Marx en los Cuadernos de París.

En su sentido coloquial la palabra equivalencia nos remite a la igualdad, la semejanza, la representación, la identidad, la coincidencia, el signo, de un ente frente a otro. Si la atendemos desde su raíz etimológica, nos encontramos con que la palabra equivalencia tiene

raíces latinas que se descomponen en “*aequus*, que significa igual, y *valere*, que refiere a “permanecer en plenitud de fuerza, salud y vigor”, más el sufijo *-encia*, que refiere a la cualidad de un agente¹⁵⁹. La equivalencia tiene que ver tanto con la igualdad de valor, que bien puede estar referida a un aspecto cuantitativo, pero especialmente refiere a la representación de *cualidades* y a la *permanencia* de estas cualidades puestas en otra entidad distinta de sí misma, es por eso que en esta relación el representado debe encontrar en la figura del equivalente la actualización de sus cualidades así como el reconocimiento de éstas. La pregunta por los equivalentes, vemos, nos conduce a la pregunta sobre qué es el valor.

La necesidad de representar cualidades es quizá una de las necesidades más remotas en los seres humanos como parte de su ser social, dado que los seres humanos siempre están puestos fuera de sí, por lo que requieren anteponer *mediaciones* para establecer relaciones objetivas y subjetivas; que van, por ejemplo, desde la afirmación del “yo” que necesita de una mediación, y esa mediación es otro distinto que yo (otra autoconsciencia), hasta la necesidad de representar las cualidades sociales que imprimen los individuos en la producción e intercambio del mundo objetivo. La idea de los equivalentes sociales refiere, entonces, en su sentido más general, a la necesidad de *socialidad* que tienen los seres humanos para actualizar su permanencia en la vida como miembros de una comunidad. Las diversas formas sociales, materiales o de conciencia que han tomado el lugar de equivalente en la historia humana, corresponden a determinadas situaciones específicas, materiales e históricas.

El que los equivalentes sociales afirmen en el intercambio como en la producción material la “comunidad humana verdadera” requiere que los individuos se reconozcan en su actividad, en su goce, en la producción de riqueza:

“... mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice el mundo de manera humana, esta comunidad aparecerá bajo la forma de la enajenación [...] Esta comunidad son los hombres; no en una abstracción, sino como individuos particulares, vivos, reales. Y el modo de ser de ellos es el modo de ser de la comunidad”¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Recuperado el 19 de septiembre de 2019, de:
<http://etimologias.dechile.net/?equivalencia>

¹⁶⁰ *Cuadernos*, p. 137.

La pregunta inicial acerca de si toda forma de equivalente deviene en relaciones de enajenación no puede plantearse en esos términos reductivos, sobre todo si consideramos que la función de los equivalentes estriba en producir, establecer comunidad; el que esta comunidad sea una comunidad humana verdadera que afirme a los individuos y los represente o, por el contrario, que los niegue y se reduzca a relaciones abstractas, enajenadas, ha de formar parte del análisis de la forma en la que se produce e intercambia en esa sociedad, la pregunta correcta sería, entonces, ¿bajo qué circunstancias un equivalente social se trueca en relaciones enajenadas?

Hemos dicho a lo largo de este trabajo que las relaciones de enajenación tienen como fundamento la relación «sujeto-objeto», la conexión de esta relación con las formas de equivalentes, remite a que éstas últimas son ante todo *mediaciones* que buscan conectar esta relación, que de forma ampliada se presenta como «sujeto-objeto-sujeto»; si la conexión social se produce sobre la base de relaciones enajenadas, es decir, ahí donde la separación e inversión de la relación sujeto-objeto ha acontecido, autonomizándose los objetos de sus productores, las formas de equivalentes asumen igualmente estas relaciones enajenadas. La relación se trueca, como veremos en la forma mercantil, y particularmente en su forma dineraria, no en relaciones sociales, sino en relaciones entre cosas: «objeto-sujeto-objeto».

En las figuras de Dios, el Estado, el trabajo abstracto y el dinero, no encontramos una representación de cualidades de los sujetos en el sentido de “permanencia de plenitud y potencia”, de igualdad de valor; se nos presentan, en cambio, sujetos empobrecidos de sí mismos, desvalorizados, enajenados de sus productos que se han autonomizado; los sujetos no se reconocen en estas formas sino a condición de negar su propia humanidad como unidad, escindida su existencia se limitan a existir simplemente como sujetos religiosos, políticos, o esencialmente como sucede en la sociedad capitalista, abocados al trabajo abstracto. Estas formas de equivalentes son en realidad *formas económicamente limitadas*, contradictorias desde su génesis, puesto que surgen bajo condiciones de enajenación.

La situación de enajenación que se vive en relación con estos equivalentes, se vuelve extensiva a toda la comunidad; el desarrollo de la forma valor que encuentra en la forma dinero su equivalente general, las cualidades sociales ya no son representadas como cualidades humanas, la comunidad se trueca en una comunidad abstracta:

“Su existencia como equivalente ya no es su existencia peculiar. Se ha convertido en valor y, consecuentemente, en valor de cambio. Su existencia como valor es distinta de su existencia inmediata, es exterior a su esencia específica; es una determinación enajenada de sí misma; es sólo un modo de existencia relativo de su esencia”¹⁶¹.

La coincidencia (no arbitraria) de estas formas de enajenación con adoptar, además, el papel de equivalentes, nos lleva a la tesis de que en esta incipiente teoría de la enajenación de Marx, se encuentra así mismo una incipiente teoría de los equivalentes generales. La particularidad de ambas teorías en la producción teórica de Marx, sostenemos, es que no puede plantearse la teoría de los equivalentes generales sin referir a las determinaciones de la teoría de la enajenación, puesto que los equivalentes sociales aquí tratados surgen bajo condiciones de la propiedad privada, que no es sino, la enajenación misma.

Con esto no queremos decir que toda forma de equivalente devenga en relaciones de enajenación, ni viceversa, que toda relación de enajenación termine por encarnar una figura de equivalente. Será obra de la praxis social hacer surgir relaciones sociales que no estén fundamentadas en la enajenación; por lo que pensar en formas de equivalentes que posibiliten una representación social efectiva, una comunidad humana real que no mutile la existencia de los individuos, pasa por pensar igualmente la emancipación de las relaciones enajenadas.

Estas formas de equivalentes que se han mencionado aquí, y que coinciden con las formas de enajenación, no son las únicas que han dominado la escena en la existencia social de los individuos, pero sí unas de las más determinantes en la historia humana¹⁶².

Llegar a la forma de equivalente general representada en el dinero, pasa por hacer el recorrido del desarrollo de la *forma valor*, que es la forma social que domina en la sociedad capitalista. Este desarrollo es el camino que transita Marx en la sección primera de *El Capital*. Comenzar con el análisis de la mercancía, ha puesto de manifiesto la dualidad del trabajo que se encuentra representado en las mercancías, por un lado son portadoras de valor de uso que

¹⁶¹ *Cuadernos*, p. 142.

¹⁶² Además del dinero, la figura del padre y el falo en el psicoanálisis son esenciales al momento de develar los equivalentes que dominan en la vida personal, así como el lenguaje, en tanto que posibilidad de comunicar y significar socialmente. Para un estudio detallado acerca del desarrollo de estas formas de equivalentes en relación con el dinero como forma última que permite estructurar a las demás, véase: Goux, Jean-Joseph, *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1978.

refiere a un trabajo útil, concreto, al tiempo que se revelan como portadoras de valor, como gasto de fuerza de trabajo humana, indiferenciada, es decir, como producto de un trabajo abstracto, general. Su objetividad en cuanto mercancía, y por tanto, en cuanto valor, sólo sucede en la medida en que es expresión de trabajo abstracto, “su objetividad en cuanto valores, por tanto, es de naturaleza puramente social”¹⁶³. Desmontar y desmitificar la forma de valor, como una forma puramente social, históricamente determinada, conduce a dilucidar el desarrollo de esta forma desde su expresión más simple hasta llegar a la forma dinero como equivalente general. El camino, nos dice Marx, será entonces dilucidar la génesis del dinero¹⁶⁴ a través de estas formas de valor.

Salte de nuestro alcance seguir el desarrollo de la forma valor, sin embargo, es notable que en estos primeros escritos Marx llegue a las determinaciones de la enajenación y el fetichismo de la forma dinero como veremos en el siguiente apartado, sin hacer aún el recorrido del desarrollo de la forma valor, y sin plantearse el problema de los equivalentes generales en toda su amplitud. La forma dinero es resultado y premisa de este recorrido; es premisa en el sentido de que es la forma inmediata, –y por tanto accesible a cualquier individuo en esta sociedad–, en la que se presenta el valor. La coincidencia del desarrollo de la teoría de la enajenación junto con el desarrollo de una teoría de los equivalentes se vuelve manifiesta en estos primeros escritos, puesto que, como señalaba Marx en los Manuscritos, el desarrollo del concepto enajenado permite desencadenar las restantes categorías económicas, que para el caso particular del dinero como equivalente, muestra una expresión desarrollada de aquella enajenación en el trabajo.

¹⁶³ Marx, Karl, *El Capital*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁶⁴ Para un análisis detallado de la génesis del dinero y su vinculación con el desarrollo de los equivalentes generales en la teoría de Marx, véase: Reyes Amezcua, Ricardo. *La teoría del dinero en Marx. Aproximaciones hacia una teoría de los equivalentes generales*. Tesis de licenciatura, Facultad de Economía, UNAM, 2016. Particularmente la segunda parte donde se trabaja las aproximaciones de la teoría de los equivalentes generales en la obra juvenil de Marx.

b. «*El intercambio y la esencia del dinero*»

James Mill, epígono de la escuela de Ricardo, es calificado por Marx en estos Cuadernos con una “agudeza cínica” y una “claridad”, que se dejan ver al momento en que Marx recupera su tesis acerca del intercambio y la esencia del dinero:

“Mill resume perfectamente en un concepto la esencia del *dinero* cuando lo califica de *intermediario* del intercambio. Lo esencial del dinero no consiste ante todo en ser la enajenación de la propiedad, sino en el hecho de que la *actividad mediadora* [...] se encuentra *enajenada* en él y convertida en atributo suyo, como atributo de una *cosa material*, exterior al hombre”¹⁶⁵.

La función del dinero en el intercambio es ser la de *mediador*, de equivalente que conecta y socializa los productos del trabajo humano. El intercambio como una actividad esencial a la socialidad humana, se presenta enajenada bajo el dominio de la propiedad privada, la función de mediación para cumplir el intercambio encuentra en el dinero *el material* que efectiviza la mediación; la situación de enajenación de esta actividad mediadora surge precisamente cuando este material, aquí el dinero, pasa a adoptar los atributos humanos como si fuesen suyos. Lo que veremos en estas notas de lectura, posterior a este primer argumento de la enajenación del intercambio, es justamente cómo esta enajenación se trasluce a la vida social. El dominio del dinero en la actividad mediadora ha conducido a los sujetos, nos dice Marx, a una “deshumanización” y a una “pérdida de sí mismos”, a un sometimiento por parte del dinero, semejando una relación de esclavitud.

Nos volvemos a encontrar con las determinaciones generales de la enajenación en tanto que lo que ocurre es *la inversión* de la relación sujeto-objeto, la independencia y autonomía del objeto frente a sus productores. El dinero pasa a personificar las cualidades humanas y a dominar esta actividad mediadora, los sujetos se encuentran dependientes y subsumidos a este material, y no sólo ellos en tanto que individuos, la enajenación no es nunca una situación que se viva en un sólo polo de la relación, la enajenación siempre es compartida, por ello, la

¹⁶⁵ *Cuadernos*, p. 126.

profundidad de las relaciones de enajenación se viven en la sociedad capitalista como relaciones sociales enajenadas.

Lo que se encuentra enajenado, es decir, ajeno a sus propias determinaciones, es la existencia individual de los sujetos en relación con los productos del trabajo que buscan intercambiar, así como la actividad mediadora del intercambio, y por tanto su socialidad en relación con otros individuos. Lo que observamos es que se trata del mismo tránsito o momentos de la enajenación que suceden en el trabajo enajenado: la enajenación respecto al producto de su trabajo, respecto a su actividad, respecto a su género y respecto a sí mismos.

Cada uno de los momentos de la relación: sujeto-objeto-sujeto, se encuentran ajenos a sus determinaciones; la inversión de la relación del intercambio, coloca a la relación del siguiente modo: objeto-sujeto-objeto. Las relaciones sociales en esta sociedad no tienen como fundamento a los individuos, no parten de ellos para establecer las actividades más vitales de producción, intercambio y consumo; de tal modo que las relaciones sociales aparecen como “relaciones entre cosas”, como recordará Marx en *El Capital* al tratar el fetichismo de la mercancía.

Lo específico de la situación de enajenación que se vive en el intercambio, con el dinero como mediador, es justamente que esta relación pone de manifiesto cómo las formas sociales, aquí la propiedad privada que alcanza su desarrollo en la sociedad capitalista, requieren de materiales que expresen sus cualidades. La importancia de la materialidad es fundamental en la existencia humana y en cualquier reproducción social sea esta cualquier forma social que adopte; la apetencia del objeto se revela todo el tiempo en los individuos, en la producción, en el intercambio y el consumo, tanto en la producción objetiva como en la subjetiva (que no es sino parte de un mismo momento). En la forma social capitalista que tiene como fundamento hacer valer el interés privado, la producción y adecuación de la materialidad está sujeta a dotar de ésta forma social a los objetos producidos; es decir, a toda forma social, históricamente determinada, corresponde una materialidad adecuada a ésta. El dinero, nos decía Marx en la cita que hemos referido más arriba, es la “cosa material”, pero, ¿qué clase de materia es ésta?

Es una materia peculiar porque no sólo funciona en su calidad de mediador, sino que, veámos ya, personifica y encarna cualidades humanas cual si fuesen suyas, lo que lo hacen aparecer

como el verdadero sujeto en la relación, además, no sólo representa el valor de los objetos, como de los sujetos, sino que, es sólo a merced del dinero como mediador, que el valor de los productos se activa, se vuelve real y social:

“Los objetos pierden su valor si son separados de este mediador. Si en un principio parecía que era el mediador el que tendría valor sólo en la medida en que representase *a los objetos*, son éstos ahora los que solo tienen valor en la medida en que lo representan. Esta inversión de la relación original es necesaria. Por lo tanto, así como la propiedad privada es la *actividad genérica enajenada* del hombre [...] así, a su vez, este *mediador* es la *esencia enajenada*, que se ha vuelto exterior y se ha perdido a sí misma, de la propiedad privada”¹⁶⁶.

Es interesante particularmente la última parte de esta cita, porque se menciona aquí que la propiedad privada aparece como la enajenación primigenia, es decir, la premisa de toda enajenación en la sociedad capitalista está en que las relaciones sociales surgen bajo las condiciones de la propiedad privada; pudiendo decir igualmente que la propiedad privada es la enajenación misma, dado que el fundamento de la propiedad privada está en separar al sujeto del objeto, es la “*pérdida del objeto*”, como veíamos en la exposición del trabajo enajenado. Esta misma situación podemos verificarla en el intercambio, el objeto existe pero como materia que personifica las cualidades humanas autonomizándose de los individuos, empobreciendo al sujeto.

Si la actividad genérica de los humanos se encuentra enajenada (entendiendo por genérica la relación más inmediata de los individuos con los objetos y con otros sujetos para procurar su existencia social), las actividades particulares en las que existen, como la producción, el intercambio, el consumo, por mencionar únicamente las abocadas a la dimensión económica, existen también de forma enajenada. Estas relaciones invertidas, nos dice Marx, son necesarias, pero necesarias en el desarrollo de la propiedad privada, necesarias no para los individuos y su socialidad, sino para poder reproducir la forma social capitalista.

En estos escritos de juventud se pone de manifiesto que los conceptos de inversión, autonomización y personificación tienen lugar en la producción teórica de Marx para

¹⁶⁶ Cuadernos, p. 127.

designar relaciones de enajenación. El desarrollo ulterior de la forma dineraria y su crítica, revelarán que el dinero en tanto que personero de los atributos humanos en el intercambio, es en realidad un pseudosujeto que encuentra su sustancia fuera de sí mismo; sin embargo, ello no exime que actualmente el dinero siga cohesionando a la sociedad de una forma totalizante que parece no tener precedentes en ninguna otra forma de equivalente.

c. «*El dinero y Cristo*»

La enajenación del intercambio que encuentra su representante en el dinero, parece mostrar de mejor modo su similitud con la enajenación religiosa, que tiene a Cristo como representante. Nos volvemos a encontrar con este paralelismo de la enajenación religiosa y la enajenación en la vida material de la sociedad. Aquí la relación entre el representado y el representante se invierte, siguiendo el argumento de Marx, los sujetos sólo tienen valor en la medida en que representan al dinero.

En realidad esto aparece como si se tratara de una representación autoreferida del dinero, del valor, es decir, aun cuando se lleva a cabo el proceso del intercambio teniendo como mediador al dinero, los sujetos lo hacen en calidad de propietarios privados, esto es, la personificación de los atributos humanos en el dinero, sólo sucede a razón de una *transmutación*, de un cambio de lugar; ahora los sujetos deben representar no sólo en el intercambio, sino también en las esferas de la producción y el consumo, las cualidades del valor, y lo hacen en tanto que propietarios privados. Las cualidades humanas parecen ser atributos del mediador. Con esto pareciera que el único momento social que apela a la humanidad de los individuos está fuera de este circuito, pudiendo pensar que en el momento del consumo los sujetos encuentran ese refugio exento de la propiedad privada, sin embargo, no es así, el mismo consumo está diseñado en esta sociedad de tal modo que se realice de forma frugal, se tarda más en llegar a este momento consuntivo que en lo que se vuelve a comenzar la reproducción de este circuito.

La semejanza entre Cristo y el dinero, al contemplar esta enajenación en el intercambio, resulta pertinente en tanto que muestra las determinaciones de estos mediadores, o

equivalentes, en la transmutación y por tanto en la personificación de cualidades; sin embargo, no logra mostrar la profundidad del resultado, la deshumanización que viven los individuos de esta sociedad al tener al dinero como su representante. El dinero aun cuando aduce personificar cualidades humanas, entiéndase por esto, que tiene la capacidad de comprar y “modelar” la humanidad, tiene también la capacidad de transmutar, de volver “humano” todo aquello que no lo es.

Por poner un ejemplo, y aquí parafraseando las referencias literarias que encuentra Marx en Goethe y en Shakespeare referentes al dinero; el dinero no sólo vuelve hermoso al feo, no sólo dota de cualidades e inteligencia al desvirtuado, no sólo vuelve verdad a la mentira, sino que, además, “humaniza”, es decir, normaliza actos de barbarie, de violencia, ejemplos tenemos muchos. La misma religión se ve sometida a la forma del dinero, en nombre de Dios, sea este Cristo o cualquier otro, se han cometido infinidad de barbaries; el espíritu del mundo no es la realización de la humanidad, “el dinero es el verdadero espíritu de todas las cosas, el Dios visible”¹⁶⁷, nos dice Marx en los Manuscritos.

La comunidad humana se desdibuja con el dinero; el problema de pensar en un mediador que represente las cualidades humanas, no está sólo en pensar en los medios que logren efectivizar una representación directa, podríamos decir que estos medios ya están puestos en el tiempo presente con la potencialidad del internet como posibilitante de comunicación en tiempo real y participación directa, sin embargo, son medios enajenados, subsumidos a la lógica del valor, en la vida cotidiana las redes sociales son en realidad redes abstractas.

Pensar en un equivalente general pasa entonces por no perder de vista que además de las propiedades materiales, que permitan universalizar las necesidades y los productos de la actividad, este equivalente debe representar las cualidades humanas. Hay quienes fundamentan desde la moral, la ética, lo cierto es que las formas tendrán que ser analizadas en su especificidad, con sus límites y posibilidades; lo que sí tenemos claro nosotros en este recorrido de la crítica, es que un proyecto político que busque emancipar a la humanidad de

¹⁶⁷ Marx, Karl, Manuscritos, *op. cit.*, p. 175. Las referencias literarias acerca del dinero en Goethe y Shakespeare, que son colosales, al dar cuenta de la esencia del dinero, se pueden encontrar en los Manuscritos, pero también en El Capital cuando Marx trata la génesis del dinero, así como en los Grundrisse en la parte destinada justamente a la exposición del dinero, siendo este borrador los trabajos preparatorios de El Capital. La potencia ilustrativa de estas referencias literarias sobresalen justamente porque dan cuenta de cómo es captada la esencia del dinero y las relaciones enajenadas que brotan de él en la vida cotidiana.

las relaciones enajenadas que brotan de la forma valor, tiene que volver a colocar a los individuos como los sujetos verdaderos, vistos desde su humanidad.

El Estado, Cristo y las diversas religiones, funcionan en realidad frente al dinero, como equivalentes particulares; el dinero es la forma enajenada por excelencia en esta sociedad, en tanto que efectiviza la separación del sujeto con el objeto, del representado y el representante, autonomizándose de sus creadores, y en tanto que trasluce esa enajenación al resto de las relaciones sociales, en una palabra, subsume la totalidad de las relaciones sociales. Al tomar el dinero el lugar de mediador, la humanidad se desdibuja, la relación aparece como relaciones de propietarios privados, la enajenación del trabajo se reafirma en el intercambio con el dinero como equivalente general.

d. El sistema crediticio: la enajenación total

Regresemos a terrenos profanos. Marx da un paso más en la determinación del dinero cuando afirma que el desarrollo de la propiedad privada tiene que desembocar en el valor. El dinero alcanza su forma más abstracta cuando toma por cuerpo a una mercancía que se aleja cada vez más de cualidades humanas, lo que expresa de mejor modo el valor:

“La presencia personal del dinero como dinero [...] es tanto más adecuada a la esencia del dinero cuanto más abstracta es, cuanto menor es su relación natural con las otras mercancías, cuanto más evidente es su carácter de producto y no obstante de no-producto del hombre, cuanto menor es el elemento natural que la constituye, cuanto mayor es su carácter de creación humana”¹⁶⁸.

Vimos ya que hasta que el trabajo dejó de estar ligado a una materia específica, a la tierra, y por tanto, a un trabajo específico, el del agricultor, tal como afirmaban los fisiócratas, el trabajo en tanto que trabajo general, pudo designar su verdadera sustancia, el de ser pura existencia social, humana, y este fue sin duda un logro de la economía política clásica, al tomar al trabajo en general como el fundamento de la producción de riqueza; algo similar

¹⁶⁸ Cuadernos, p. 131.

sucede respecto al desarrollo de la forma valor y su representación en la forma dineraria. Cuando el dinero deja su cuerpo representado en los metales preciosos, su elemento natural, parece que muestra de forma más adecuada su existencia de ser “creación humana”, es decir, muestra su existencia puramente social, con razón dice Marx que la esencia del dinero se muestra más adecuada “cuanto más abstracta es”. La forma dineraria, desligada de su elemento natural, representa, entonces, al igual que el trabajo abstracto, su pura existencia social. La incongruencia, y si se quiere, la ironía, de estas formas es que aun cuando remiten a lo social, a la creación humana, lo hacen en realidad de forma enajenada, abstracta, puesto que el sujeto es separado del objeto, que termina por autonomizarse en la relación.

El desarrollo del cuerpo del dinero ha ido separándose cada vez más de su elemento natural, no hablaremos aquí de las determinaciones que debe cumplir la mercancía dineraria para poder ser la portadora de todas las funciones del dinero— en tanto que medida de valores, medio de circulación, medio de pago y dinero mundial¹⁶⁹—, sin embargo, al atenernos a lo expuesto por Marx en los Cuadernos, se puede advertir que la forma dineraria alcanza la abstracción total cuando llega a la figura del crédito.

Ciertamente es ya una abstracción llegar a la figura del papel moneda, sin embargo, la diferencia respecto al sistema del crédito, es que este último representa respecto a aquél, relaciones enajenadas más profundas, veamos porqué: 1) En primer lugar porque el dinero como metal o papel moneda, según sea el caso, adquiere materialidad en un objeto, su materialidad es, pues, objetiva, sus funciones como representante del valor están puestas fuera de los sujetos; y 2) En el sistema crediticio lo que se observa es que las cualidades y funciones del dinero están puestas en los sujetos, la posibilidad de que se otorgue un crédito supone que:

- a. el sujeto que lo pide es un individuo carente de medios (resulta obvio pero hay que señalarlo);
- b. de otorgársele el crédito lo que se le exige al individuo es que muestre garantías de que puede no sólo reponer el dinero “prestado”, sino que, además, cumpla con los intereses;

¹⁶⁹ El desarrollo de estas funciones del dinero pueden encontrarse en la exposición del capítulo tercero de El Capital, Marx, Karl, El Capital, *op. cit.*, pp. 115-178.

- c. las garantías no se ciñen a la simple moralidad nos dice Marx, no basta pues con ser un hombre bueno y cumplidor, esta garantía de palabra no funciona sino a razón de que se fundamente legalmente, y esta garantía no puede cumplirse por más contratos que se firmen sino es porque el individuo debe ser un asalariado, tiene que mostrar su historial laboral que lo garanticen como sujeto “confiable” que pueda pagar;
- d. el valor del crédito nos dice mucho sobre la persona, no es lo mismo otorgar un crédito a un individuo que va con el vecino tendero para salir del apuro de la subsistencia inmediata, o el que va a Elektra y pide un crédito para electrodomésticos, o el que va al banco y pide crédito para su pequeña, mediana y grande empresa. La existencia social en la vida material se dirime según lo que puedas comprar de manera directa o, en su defecto, lo que puedas pagar, que no es sino otra forma de poner de manifiesto la existencia de clases sociales, y más aún, el que puedas acceder a un crédito y según la medida de éste, te otorga tu reputación social, tu moral. El crédito puede bien funcionar para satisfacer las necesidades más básicas, como la de sobrevivir, o la de adelantar capital para ponerlo en función, en cualquier caso.

Estas determinaciones del sistema crediticio muestran que la enajenación del intercambio se profundiza cuando la materia del dinero como representante del valor deja de tener una materia objetiva puesta fuera de los sujetos, los sujetos pasan ahora a encarnar las cualidades del valor como si fuesen suyas, la transmutación de la representación del valor en los sujetos sucede realmente y no como mera relación oculta, implícita; sin embargo, el sistema crediticio en su inmediatez parece ser que permite religar a los sujetos en tanto que portadores de sus cualidades, pero esto no es más que una apariencia nos dice Marx, porque como hemos visto estas cualidades sólo son socialmente reconocidas si refieren al valor, no a la humanidad y necesidades particulares de los individuos, con razón termina Marx por enunciar que el sistema crediticio es “la *autoenajenación*”, “la *enajenación total*”¹⁷⁰ a la que se someten los individuos para poder acceder a la mercancía dinero.

No es la primera vez en la historia que los seres humanos tienen que ponerse como moneda de cambio, la esclavitud y la trata de personas nos lo recuerdan, pero esos actos bárbaros son actos forzados, de dominio y sometimiento. Con el sistema crediticio los individuos tienen

¹⁷⁰ Cuadernos, p. 132.

que *autoenajenarse*, este es una determinación esencial en esta sociedad, el que se pregunte qué tiene que pasar en una sociedad para que los individuos tengan no sólo que vender su fuerza de trabajo, sino que, además, tengan que autoexplotarse, mutilarse, engañar para conseguir un crédito, tienen que recorrer el movimiento de las relaciones enajenadas, y ver que la lógica del valor está detrás de todo esto. El engaño al que recurren los individuos no se reduce al intercambio, todo asalariado que ha tenido la necesidad de ir a pedir trabajo hace exactamente lo mismo, tiene que exaltar sus cualidades laborales, tiene que poner a disposición de su comprador su tiempo y su fuerza de trabajo, someterse a salarios mínimos que no reponen ni lo mínimo de la canasta básica; la tragedia del asalariado se vive por igual.

Los seres humanos pasan a ser la peor de las mercancías puesto que todas sus cualidades y necesidades están puestas en un objeto que se ha autonomizado, y en el peor de los casos, que es lo que muestra el sistema crediticio, son ellos el cuerpo del valor sin ocultarlo, es la enajenación total puesto que es, además, autoenajenación. La existencia social, así como la carta de ciudadanía y la moral en esta sociedad, vemos, está dada únicamente si se posee esta mercancía tan peculiar que es el dinero, de lo contrario eres un paria, un desplazado, un marginado socialmente, simplemente no existes o eres parte del ejército industrial de reserva, un lumpen proletario que encarna en buena medida la miseria más callada de esta sociedad.

El crédito no es la superación del dinero, así como tampoco lo son las nuevas monedas digitales, como las criptomonedas, habría pues que considerar también que la medida enajenante del dinero no estriba únicamente en la materialidad que adopte, sino a su función misma. El dinero como mercancía y portador de valor, sigue funcionando hasta nuestros días como pseudosujeto; seguir este camino de la crítica permite poner elementos para desmontar su existencia enajenada.

e. El lenguaje enajenado

Marx realiza una caracterización más de la enajenación en estos Cuadernos que merece ser considerada para ver hasta donde se traslucen estas relaciones contradictorias en la vida de los individuos. Como si no fuera ya suficiente el dominio de la propiedad privada, de la forma

valor, en las esferas de la producción, el intercambio y el consumo; Marx nota que el lenguaje, en tanto que medio que posibilita la comunicación y la significación de la vida social en cada una de sus dimensiones, que permite conectar necesidades y capacidades, mostrar emociones, comunicar y crear comunidad, se encuentra también enajenado.

¿Qué quiere decir que el lenguaje esté enajenado?

“Un lenguaje humano nos resultaría incomprensible e inefectivo [...] A tal punto estamos mutuamente enajenados de la esencia humana, que el lenguaje inmediato de esta ciencia nos parece un atentado contra la dignidad humana, mientras el lenguaje enajenado de los valores cosificados se nos presenta como la realización adecuada de la dignidad humana en su autoconfianza y autorreconocimiento”¹⁷¹.

En una sociedad que se rige bajo la lógica del valor, ahí donde ha acontecido la separación, inversión, abstracción y autonomía de los objetos frente a sus productores, ciertamente el único lenguaje que se deja escuchar es el de las mercancías, como nos dice Marx en *El Capital*, es el lenguaje de las relaciones abstractas que hablan de las cosas. Aquél que no habla el lenguaje de las cosas, así como el que no tiene la medida del valor, es decir, el dinero como equivalente general, simplemente no existe, no es escuchado, son los acallados, te impide el reconocimiento social; hablar de los sentimientos más humanos parece una locura, te hace ver como un reprimido o sublimado que a primera oportunidad busca establecer contacto social¹⁷².

La enajenación del lenguaje está representado no sólo en el lenguaje hablado, el lenguaje escrito, el corporal, se ven igualmente reprimidos, los individuos tienen que cometer autocensura. La producción del lenguaje se ve empobrecido; el único lenguaje que pareciera ser escuchado en la sociedad capitalista, desde el que acontece en la dimensión económica

¹⁷¹ *Cuadernos*, p. 154.

¹⁷² A nuestro lector interesado en los ámbitos literarios que ilustran estas contradicciones, podemos recomendar a un grande de la literatura rusa, Fiódor Mijáilovich Dostoyevski, particularmente la novela de *El idiota*, que retrata la vida del príncipe Mishkin perteneciente a la aristocracia rusa, que tiene la cualidad, extrañamente, de ser un hombre bondadoso, que busca hacer el bien, sin embargo, es calificado de idiota en la sociedad en que vive, porque no encarna las cualidades del valor, se encuentra en una sociedad en donde los individuos son propietarios privados, egoístas, este personaje aparece anacrónico a esta época porque no puede adoptar la existencia de propietario privado, no habla la lengua del valor; en esta sociedad, sino se reduce la existencia y las cualidades humanas a la expresión del valor, simplemente no existes, o bien, eres tratado como un idiota por no hablar su idioma.

hasta el que se enuncia en las relaciones personales, es el del valor, el de los propietarios privados.

Ferruccio Rossi Landi trata esta problemática, y tiene el mérito de colocar al lenguaje no sólo como una relación enajenada, sino que, además, lo estudia bajo la premisa de que el lenguaje es trabajo que se regula del mismo modo que el trabajo en el mercado, sometido pues al valor, al valor de cambio, a la enajenación, a la ideología, a los signos; el camino a desentrañar en este tema es cómo se produce, intercambio y consume, en la sociedad capitalista el lenguaje¹⁷³. Habremos de considerar este autor con mayor detenimiento en un estudio ulterior para abordar este aspecto de la enajenación, y que aquí sólo hemos mostrado su relación más inmediata.

Lo que tenemos claro es que el lenguaje bajo cualquiera de sus expresiones, tiene la potencialidad de ser un equivalente que puede producir, bajo condiciones humanas, comunidad social, por ello, sostenemos que un cambio en el modo de significar, de comunicarnos, con un sentido más humano, de empatía social, es un atentado contra el capital

¹⁷³ “El proceso de elaboración lingüística y con más razón el proceso total de la producción y de la circulación lingüística, se convierten en algo externo al hablante individual justamente al asumir la forma institucionalizada de un capital y de un mercado lingüísticos que ningún hablante puede cambiar a gusto”. Rossi Landi, Ferruccio, *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1970, p. 54.

CAPÍTULO VI. IMPLICACIONES DEL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN AL INTERIOR DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA.

“En tanto el trabajo productivo transforma los medios de producción en elementos constitutivos de un nuevo producto, con el valor de ellos se opera una transmigración de las almas. Dicho valor pasa del cuerpo consumido al cuerpo recién formado. Pero esta metempsicosis acontece, como quien dice, a espaldas del trabajo efectivo”.

*Karl Marx*¹⁷⁴

6.1 El trabajo enajenado como premisa de toda crítica a la sociedad capitalista

Este breve capítulo tiene como propósito mostrar los resultados a los que se llegó con el estudio de los primeros escritos de Marx, y algunas de sus implicaciones en la obra ulterior de nuestro autor, que son meras anotaciones que han de ser desarrolladas en otro trabajo.

El concepto de enajenación es un *concepto bisagra*, esto es, permite articular en un primer momento, las determinaciones específicas del trabajo enajenado, lo que pone de manifiesto que en esta forma de se encuentra el fundamento de las contradicciones que surgen de la sociedad capitalista, lo que le permitirá a Marx, –una vez realizado este primer recorrido de la crítica, donde ya ha identificado tanto al objeto de su crítica, la Economía política, tanto al sujeto de ésta, la sociedad capitalista–, desarrollar las demás categorías económicas. En este sentido se expresa Marx en los Manuscritos:

¹⁷⁴ Marx, Karl, El Capital, *op. cit.*, p. 249.

“Así como mediante el análisis hemos encontrado el concepto de propiedad privada partiendo del concepto enajenado, extrañado, así también podrán desarrollarse con ayuda de estos factores todas las categorías económicas, y encontraremos en cada una de estas categorías, por ejemplo, el tráfico, la competencia, el capital, el dinero, solamente una expresión determinada, desarrollada de aquellos primeros fundamentos”¹⁷⁵.

No se trata de reducir todas las contradicciones de la sociedad capitalista al trabajo enajenado, cada una de las categorías y situaciones de esta sociedad guardan sus propias determinaciones particulares, sin embargo, no podría entenderse la enajenación del intercambio, la mercancía, el fetichismo de la mercancía, el desarrollo de la forma valor, el desarrollo del dinero como equivalente general, la teoría del valor, el desarrollo del capital, etc., sino fuese por la forma de trabajo que adopta esta sociedad; éstas problemáticas no son sino una “una expresión determinada” de aquella forma.

La crítica al trabajo enajenado es premisa de toda crítica a la sociedad capitalista, pero también será resultado su superación, –y aquí evocamos nuevamente a Herbert Marcuse–, puesto que el trabajo no se reduce a la producción meramente económica, el trabajo en tanto que *praxis, hacer, actividad vital consciente*, establece la relación de los individuos con el mundo objetivo; el que los individuos puedan abocarse al reino de la libertad depende de la satisfacción y cumplimiento universal de las necesidades inmediatas. El trabajo se presenta como un concepto que excede el ámbito económico, el trabajo es también, fundamentalmente, un concepto político. El que la vida en la sociedad actual se dirima en la dimensión económica, no quiere decir que se soslaye la potencialidad revolucionaria del poder político como posibilidad de cambio de las condiciones actuales.

Como economistas habremos de responder a esas primeras necesidades para garantizar la existencia humana, pero no reducidas a lo mínimo para subsistir, habremos, pues, de plantearnos la producción, la organización y satisfacción de necesidades, pero de *necesidades radicales*, que dignifiquen la humanidad.

¹⁷⁵ *Manuscritos*, p. 119.

Resulta notable que Marx cierre este primer recorrido de la crítica a la economía política modelando ya la superación de la enajenación que se propone, al tiempo que, va anunciando ya su visión particular de materialismo. La exposición final de los Manuscritos Marx finaliza con un comentario a la filosofía de Hegel, particularmente a la Fenomenología del Espíritu; aquí se desarrolla de forma general la crítica a la concepción de la enajenación referida únicamente como un aspecto de la autoconsciencia, por lo que para Marx la superación de la enajenación vista desde aquí es una superación abstracta que no sale de los confines del pensamiento, que no se atiene a las condiciones históricas y materiales para su emancipación; pese a ello, Marx reconoce que la grandeza de Hegel y de su filosofía, está en colocar al trabajo (aunque el trabajo aparece como puro acto de la autoconsciencia) como la verdadera actividad objetiva de los sujetos, como “autogeneración” de sí mismos.

Atender la enajenación únicamente referida al movimiento de la autoconsciencia, permite aceptar la enajenación como una determinación positiva en tanto que ésta refiere al proceso de “autoconocimiento” de la autoconsciencia, tal como lo hace Hegel; negar que esta enajenación acontece en la vida real, impide aceptar las consecuencias negativas que la enajenación provoca en la vida real de los sujetos, la cual se sostiene en condiciones objetivas, materiales, y no en meras abstracciones del pensamiento.

Un año después de los escritos de 1844, con las Tesis ad Feuerbach, Marx definirá su concepción materialista respecto al materialismo tradicional, incluido el de Feuerbach, en donde ya puede verse el carácter específico que tiene para nuestro autor la centralidad del trabajo, de la praxis y el sujeto revolucionario como la actividad objetiva que trata ya no con objetos pensados, puramente abstractos, y tampoco objetos en su relación meramente sensible, contemplativa, sino que hace de la actividad, de la praxis y de su relación con objetos reales, en sus determinaciones histórico particulares, el elemento activo para la transformación social, como “autotransformación” de los individuos, como “praxis revolucionaria”¹⁷⁶, mencionará en la tercer tesis.

¹⁷⁶ Estas tesis sobre Feuerbach se pueden encontrar en, Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, México, Editorial Ítaca, 2011, pp. 111-121.

6.2 Consideraciones acerca de la teoría del fetichismo y su relación con la teoría de la enajenación

El problema de la enajenación al interior de la teoría de Marx no se encuentra consumado en los escritos de 1844, antes bien, esta teoría en ciernes se modela y toma mayor determinación cuando Marx expone su teoría del valor y llega a enunciar la dualidad del trabajo y el carácter fetichista de la mercancía. ¿Cómo se recupera la teoría de la enajenación en los escritos de madurez? Hagamos algunas anotaciones.

La primera advertencia que hemos de hacer. Aquellos que ven la teoría de la enajenación reducida a los primeros escritos, dado que en el *Capital* Marx no hace mención de este concepto del modo en que lo hace en aquellos escritos, no han entendido ni desbrozado las determinaciones de la enajenación; ahí donde se señala inversión, separación, autonomización, abstracción, Marx está dando cuenta de una situación de enajenación, que son justamente los momentos que atraviesan estas situaciones.

Una relación enajenada, sea referida al trabajo o a las relaciones de intercambio, es una relación que se desdobla para efectivizar y reproducir los momentos de la enajenación que acontecen en la relación sujeto-objeto. Este desdoblamiento implica que una vez que los productores son separados de sus productos, es decir, una vez que ha acontecido *la pérdida del objeto* por parte del sujeto, los objetos pasan a determinar y dominar las relaciones sociales en tanto que cosas desprovistas de su forma social. El dominio de la cosa se efectiviza estableciendo relaciones fetichistas.

Una de las hipótesis que sostenemos en este trabajo es que el desarrollo de las relaciones de enajenación, para mantener su vigencia social, devienen en relaciones fetichistas, y a su vez, no hay relaciones fetichistas que no surjan de relaciones de enajenación; con lo que no queremos confundir a nuestro lector y tenga la impresión de que una es igual a la otra, no, cada una de estas relaciones y situaciones guarda su determinación y desarrollo específico, sin embargo, ambas son parte de la misma relación, expresan la separación de la relación sujeto-objeto, la separación del productor del producto de su trabajo.

Veamos algunas diferencias de forma entre una y otra relación que nos permiten sostener nuestra tesis.

- 1) Las relaciones de enajenación se sostienen en la separación de la relación «sujeto-objeto», separación que muestra la pérdida del objeto por parte del sujeto. La separación de esta relación está referida al productor, por lo que el punto de partida de estas relaciones es, pues, el sujeto.
- 2) Las relaciones fetichistas, en cambio, dan cuenta de esta enajenación del sujeto frente al objeto, pero una vez que la separación entre estos dos entes ya ha sucedido. El movimiento de las relaciones fetichistas comienza partiendo del objeto, mostrando la relación del siguiente modo: «objeto-sujeto». Lo que dan cuenta las relaciones fetichistas es el modo, *la forma* en que existen los objetos, –aquí los productos del trabajo que toman la forma de mercancía en esta sociedad–, desprovistos de su productor, y del dominio que ejercen frente a los individuos.

La permanencia y vigencia de una relación de enajenación, en el caso particular que atendimos referida a la enajenación del trabajo y el intercambio, estriba en profundizar esta relación de tal modo que encarne una *situación social*, que el alcance de estas relaciones enajenadas tengan la medida social, general; esto es, el trabajo enajenado, abstracto, no se constriñe a una sola parte de la sociedad, es, por el contrario, la medida de toda una sociedad que se rige por la forma valor, lo mismo sucede en el intercambio, lleva la marca de esta forma, que alcanza su mayor desarrollo al hacer surgir una mercancía que haga representar esa forma valor, el equivalente general, aquí la forma dinero, que es el cuerpo del valor. El desarrollo de la forma valor coincide con el desarrollo de la forma de equivalente, entiéndase pues que no es una coincidencia arbitraria, el desarrollo paralelo de ambas formas responde a una vigencia social determinada históricamente; esto es, el desarrollo de la forma valor necesariamente llega a las contradicciones del trabajo abstracto.

El carácter fetichista entra en escena justamente en este momento del desarrollo de la contradicción, la vigencia social de esta forma valor comprende la existencia de productos autonomizados de sus creadores. No es fortuito entonces que Marx comience la exposición en *El Capital* por la mercancía, que es la forma que asumen los valores de uso en esta sociedad, y que concluya este capítulo con el carácter fetichista que adopta la mercancía.

El “misterio” de la mercancía no proviene, nos dice Marx en el capítulo primero, de su particularidad de ser valor de uso, tampoco proviene de las determinaciones del valor, sino

de la misma forma mercantil, la cual muestra, cual reflejo suyo, la forma social que adopta el trabajo en esta sociedad, la de ser *trabajo abstractamente humano*, indiferente a la cualidades del trabajo y por tanto a las cualidades del producto. Las relaciones sociales aparecen realmente como relaciones entre cosas¹⁷⁷.

Las relaciones de enajenación y fetichismo no habían visto exacerbación tan dominante como en la sociedad capitalista, la forma valor no puede prescindir de la separación de los productores del producto de su trabajo, del trabajo abstractamente humano, de la mercantilización de los individuos y los valores de uso. Las determinaciones del fetichismo de la mercancía que expone Marx en *El Capital*, podemos expresarlo en dos momentos: 1) en que las mercancías se tornan en figuras autónomas del producto del trabajo, y 2) en la abstracción de los trabajos específicos que producen las mercancías. Estas *abstracciones reales* que operan en la vida material, nos dejan realmente expuestos a relaciones entre cosas, al dominio de la cosa en las relaciones sociales.

La teoría de la enajenación así como la del fetichismo, no son elucubraciones artificiosas carentes de contenido material y científico, estas relaciones guardan un sustrato real, material, las *bases objetivas del fetichismo* se encuentran en este modo de producción, con razón nos dice Isaak Illich Rubin:

“La materialización de las relaciones de producción no surge de “hábitos” sino de la estructura interna de la economía mercantil. El fetichismo no es sólo un fenómeno de conciencia social sino de ser social”¹⁷⁸.

Hagamos notar un aspecto más. En el pasaje que citamos de Marx acerca del fetichismo de la mercancía podemos observar que menciona que esta situación guarda una analogía con el

¹⁷⁷ “Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales [...] Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil” Marx, Karl, *El Capital*, *op. cit.*, pp. 88-89.

¹⁷⁸ Illich Rubin, Isaak, *Ensayos sobre la teoría marxista de valor*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1982, p. 108.

mundo religioso, asunto en el que hemos insistido a lo largo de este trabajo. Si quisiéramos comenzar a plantear las determinaciones de las relaciones fetichistas nos las tendríamos que ver en un primer momento, en resaltar que este concepto refiere a prácticas religiosas en donde los objetos aparecían dotados de cualidades suprasensibles, con poderes mágicos, y tenían la impronta de representar una protección o favor a quienes los portaban; este concepto está íntimamente relacionado con el desarrollo de la religión, especialmente en su forma más primitiva. Al interior de la historia de la religión se puede observar que existe un desarrollo de las diversas figuras que revisten los dioses, que va desde el culto a los objetos que son tenidos como fetiches donde se podría ubicar la figura del tótem, siendo particularmente, como expusiera Feuerbach, la naturaleza el primer objeto de la religión, hasta llegar a su forma más acabada que muestra su relación directa con los humanos, en la figura de Cristo como Dios hecho carne; la transición de la adoración animal a la adoración humana, aunque mistificada, implica un desarrollo en las relaciones sociales que colocan esa figura, es por eso que Feuerbach notara que la esencia del cristianismo está en la esencia humana.

Contemplado estas anotaciones del origen del concepto de fetichismo, lo siguiente sería nombrar qué es lo que denota esta relación, lo que nos conduce a los siguientes conceptos: idolatría, transmutación, cosificación, reificación, personificación, encarnación, transferencia. De esta lista de conceptos tenemos que los referidos a la particularidad del fetichismo de la mercancía, del capital y del dinero, a los que Marx se refiere para designar estas relaciones, son especialmente el de *cosificación* y *personificación*.

La *personificación* no es metáfora en el discurso crítico de Marx, esta situación da cuenta de una relación real, los individuos en esta sociedad tienen una existencia social reconocida únicamente si refieren ser portadores de valor, de su determinación social. Las mercancías, y el dinero como una mercancía especial, pasan a personificar cualidades humanas sin hacer referencia realmente a los individuos, poseer estas mercancías permite “recobrar” la humanidad; la humanidad, pues, está puesta fuera de los individuos. Dotar de cualidades humanas a los objetos y no relacionarlos con sus productores deviene en relaciones fetichistas, la abstracción del trabajo nos conduce a que lo único que aparece en las relaciones sociales son relaciones entre cosas, las mercancías aparecen sólo bajo una “*objetividad*”

espectral” nos dice Marx en El Capital, esta relación se profundiza cuando se hace culto de ellas, recordando al mundo religioso.

Los alcances de la teoría del fetichismo de la mercancía espeta el ámbito económico, así como se propone trasladar la crítica de la enajenación religiosa a las formas profanas, lo mismo decimos para las relaciones fetichistas; el dominio de la sociedad capitalista en el ámbito de la producción social, se trasluce a las relaciones más personales de los individuos. Esta crítica ha sido llevada al ámbito del psicoanálisis, la vida cotidiana, la cultura, la política, y revela la potencialidad de la teoría de la enajenación y el fetichismo, para seguir profundizando en la crítica a la sociedad capitalista en otras dimensiones sociales.

Marx en El Capital expone la forma general que adopta el fetichismo con la mercancía, que es la figura que engloba de forma general todos los productos del trabajo que son considerados abstractamente; sin embargo, las determinaciones específicas del fetichismo del dinero y el capital, se encuentran también presupuestas en el desarrollo de la crítica de la economía política; y prueba de ello es la exposición que realiza Marx en los Cuadernos de París para atender la enajenación del dinero.

La teoría de la enajenación en Marx no se restringe a los primeros escritos, será parte de un trabajo ulterior corroborar cómo se desarrolla esta teoría en los escritos preparatorios al Capital, particularmente en los Grundrisse. Considerando nuestra tesis de trabajo al inicio de este apartado sobre las diferencias formales y de sustancia entre las relaciones de enajenación y su devenir en relaciones fetichistas, no podemos estar más de acuerdo con Isaak Illich Rubin, cuando menciona que la teoría de la enajenación no se reduce en el Capital a la teoría del fetichismo.

Cada una de estas teorías guarda sus determinaciones específicas, pero son parte de una misma relación, lo que refieren es, hemos dicho ya, la relación sujeto-objeto, productor-producto; la diferencia estriba en el lugar que se posicionan para dar cuenta de las relaciones contradictorias que subyacen en esta sociedad. La teoría de la enajenación parte del sujeto como el verdadero productor de las formas sociales y los productos del trabajo, y hace el recorrido de los momentos que comprende la enajenación del sujeto frente al objeto; la teoría del fetichismo parte del objeto, como objeto cosificado, personificando relaciones sociales específicas de producción, y hace el recorrido desde el objeto para llegar al sujeto verdadero.

La sociedad capitalista no puede reproducirse sino a razón de reducir las relaciones sociales a relaciones enajenadas y fetichistas. Ambas teorías guardan un potencial crítico que busca colocar a los humanos en el lugar que les corresponde, como sujetos verdaderos de los que se desprenda un *hacer consciente*, una *praxis revolucionaria*, abocada a las necesidades y capacidades humanas, y no a las necesidades del capital. Esta crítica que tiene centralidad en la dimensión económica ha de descender a otros ámbitos, a otras formas profanas de la vida social, para que llegue el día en que las relaciones sociales dejen de ser relaciones entre cosas y pasen a ser relaciones entre humanos.

Conclusiones a la segunda parte

La segunda parte de nuestro trabajo ha mostrado que el periodo de 1844 se presenta para Marx como el primer acercamiento al estudio y crítica de la economía política; lo que ha permitido identificar a nuestro autor al sujeto de su crítica, que es la sociedad burguesa, mientras que el objeto de ésta crítica es la discursividad de la economía política, en tanto que es esta ciencia la que permite dar cuenta de los fundamentos y determinaciones de esta sociedad desde las condiciones materiales de producción.

El segundo resultado viene dado con la identificación del trabajo enajenado, al cual ha llegado Marx siguiendo las premisas de la economía política. La separación del trabajo, capital y tierra, muestra la separación del trabajador de los medios de trabajo, quedando reducidos los individuos a simples mercancías, siendo su único recurso de sobrevivencia un trabajo enajenado, maquinal, precario en las condiciones laborales y salariales. La relación fundamental en la sociedad capitalista queda reducida a la relación capital-trabajo, capitalistas-asalariados.

El trabajo enajenado como la forma específica que adopta el trabajo en la sociedad capitalista, se presenta como la determinación que sostiene las relaciones de explotación a las que se ven sometidos los trabajadores. La caracterización fundamental del trabajo enajenado, y que permite determinar cualquier forma de enajenación, es que ésta situación refiere *la pérdida del objeto* respecto al sujeto productor. Son cuatro las determinaciones del trabajo enajenado: respecto al producto del trabajo; respecto al trabajo mismo, es decir, a la actividad; respecto a la naturaleza inorgánica y orgánica (respecto a sí mismo); y respecto a otros hombres. Nos volvemos a encontrar que la situación de enajenación en el trabajo refiere la separación, inversión, abstracción y autonomía de los objetos frente a los sujetos productores.

Se ha puesto de manifiesto cómo el desarrollo del trabajo enajenado se trasluce más allá de la esfera productiva, resultado de ello son las caracterizaciones que hace Marx de la enajenación que se vive en el intercambio, exposición que encontramos en los Cuadernos de París. El dominio del objeto frente a los individuos alcanza su autonomización con la forma dinero que asume la figura de equivalente social; es a través de esta forma donde la enajenación que impone la sociedad capitalista parece dominar la totalidad de las

dimensiones sociales, puesto que el dinero pasa a personificar las cualidades humanas cual si fuesen suyas, trasmutando las cualidades sociales, los individuos sólo adquieren su humanidad y, por tanto, reconocimiento social, en tanto que refieren al valor, en tanto que son portadores de esta mercancía. Estas determinaciones van mostrando ya el carácter fetichista del dinero.

La situación de enajenación se exagera con el sistema crediticio. Se mostró cómo en el crédito la materialidad del valor no está referida ya a la mercancía dinero, son ahora los individuos los que pasan a personificar las cualidades del valor, la materia en la que se ha de representar aquél; por lo que para acceder a un crédito, la moral de los individuos, su dignidad y su entera existencia social, debe mostrar que son capaces de pagar no sólo lo prestado, sino los intereses que esto representa. La credibilidad de poder ser candidato a un crédito no está puesta por la honradez de palabra, sino por la capacidad real de poder pagar lo prestado, para lo cual tienen que acreditarse los individuos como asalariados. Carecer de equivalente general, es decir, de dinero, o cuando menos de esa “credibilidad”, te convierte en un paria, en un marginado social, te arroja a ser un lumpenproletariado.

Con la enajenación alcanzada en el sistema crediticio se alcanza la enajenación total, puesto que requiere no ya de una coerción externa, sino que ahora son los mismos individuos los que se autoenajenan; lo que de hecho se verifica también en la misma condición de asalariados. Una última forma de enajenación que se alcanza con el desarrollo de la forma de trabajo enajenado es la enajenación del lenguaje de la que apuntamos algunas consideraciones generales.

Hemos referido finalmente algunas anotaciones que han de ser desarrolladas de forma más precisa, sobre el modo en que se recupera el concepto de enajenación al interior de la crítica de la economía política, particularmente en *El Capital*; con lo que hemos mostrado la premisa que sostiene que la teoría de la enajenación no se reduce a la teoría del fetichismo de la mercancía.

Consideraciones finales

Uno de los resultados fundamentales a los que hemos llegado con este trabajo es que la teoría de la enajenación no puede circunscribirse a los escritos de 1844, como han querido plantear diversos autores. Esta teoría alcanza su desarrollo cuando Marx logra exponer la crítica a la teoría del valor en todas sus determinaciones; ahí donde se muestran las determinaciones de la mercancía, la dualidad del trabajo y el desarrollo de la forma valor, así como el desarrollo del concepto de plusvalor, que pone de manifiesto la situación de explotación que se vive en la forma de trabajo que produce esta sociedad.

En nuestra exposición hemos mostrado sólo la génesis del concepto de enajenación en los primeros escritos de Marx, proseguir con el desarrollo de este concepto ha de contemplar el trabajo ulterior y la forma en la que se recupera este concepto al interior de la crítica de la economía política. Lo que podemos adelantar por el momento es que esta teoría no encuentra su reducción en la exposición del fetichismo de la mercancía; las relaciones fetichistas expresan el desarrollo de las relaciones enajenadas que mantienen los sujetos tanto en el ámbito de la producción como en el intercambio, ahí donde los productos del trabajo toman la forma de mercancías que pasan a designar cualidades sociales autonomizadas de los sujetos que los han producido. Toda relación fetichista encuentra su fundamento en relaciones de enajenación.

El recorrido por los escritos de 1844 ha mostrado cómo en el desarrollo del concepto de trabajo enajenado se encuentra la premisa a toda crítica a la sociedad capitalista; siendo esta *forma genética* la que fundamenta y desencadena las diversas contradicciones de esta sociedad. Por lo que nuestro análisis toma al concepto de trabajo enajenado como un “*concepto bisagra*”, que articula la crítica a la sociedad capitalista y que permite, como lo expresa Marx en los Manuscritos, desarrollar las restantes categorías económicas, que no son sino una *expresión determinada*, una configuración particular de esta forma de enajenación.

BIBLIOGRAFÍA

Arteta Aisa, Aurelio, *El sentido de la crítica en el periodismo político del joven Marx: La «Gaceta Renana» (1842-1843)*, Revista de estudios Políticos (Nueva Época), Número 45, Mayo-Junio 1985.

Arteta, Aurelio, *Marx: Valor, forma social y alienación*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1973.

C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, México, Cid Ediciones, 1970.

Carlos Marx y Federico Engels, *Escritos económicos varios*, recopilación y traducción por Wenceslao Roces, México, Editorial Grijalbo, 1962.

Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, Tomo I, Moscú, Editorial Progreso, 1973.

David Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, España, Ediciones Sarpe, 1985.

Echeverría, Bolívar, *Definición de la cultura*, México, FCE-Editorial Ítaca, 2010.

Echeverría, Bolívar, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, México, Editorial Ítaca, 2011.

Engels, Friedrich, *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, México, Ediciones Prisma, 1980.

Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, URSS, Editorial Progreso, 1978.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia de la religión*, Editorial Páginas de Espuma, Madrid, 2005.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo*, Madrid, Editorial Trotta, 2013.

Gabriel, Mary, *Amor y Capital: Karl y Jenny Marx y el nacimiento de una Revolución*, España, El Viejo Topo, 2015.

González Jiménez, Alejandro Fernando, *Hacia un concepto de crisis económica*, Tesis de licenciatura, Facultad de Economía, UNAM, 2012.

Goux, Jean-Joseph, *Los equivalentes generales en el marxismo y el psicoanálisis*, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1978.

Hunt, Tristram, *El gentleman comunista, La vida revolucionaria de Friedrich Engels*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2011.

Illich Rubin, Isaak, *Ensayos sobre la teoría marxista de valor*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1982.

Investigación Económica, Revista de la Facultad de Economía, Universidad Nacional Autónoma de México, Número 1, Enero-marzo, 1977.

Lefebvre, Henri, *El pensamiento marxista y la ciudad*, México, Editorial Extemporáneos, 1973.

Leopold, David, *El joven Karl Marx: Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Madrid, Ediciones Akal, 2007.

Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, México, Ediciones Grijalbo, 1985.

Lukács, György, *Ontología del ser social. El trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2004.

Martínez Marzoa, Felipe, *Revolución e ideología*, Barcelona, Editorial Fontamara, 1979.

Marx, Carlos, *Cuadernos de París [Notas de lectura de 1844]*, México, Ediciones Era, 1974.

Marx, Carlos, *Escritos de juventud*, Vol. 1, Obras Fundamentales de Marx y Engels, Colección dirigida por Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Marx, Karl y E. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1987.

Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

Recuperado de: <https://creandopueblo.files.wordpress.com/2013/10/marx-crc3adtica-de-la-filosofc3ada-del-estado-de-hegel.pdf>

Marx, Karl, *El Capital Crítica de la Economía Política*, Tomo I/Vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 2008.

Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, Volumen 1, México, Siglo XXI Editores, 1971.

Marx, Karl, *Introducción general a la Crítica de la Economía Política/1857*, México, Siglo XXI Editores, 2009.

Marx, Karl, *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

Mc Lellan, David, *Marx y los jóvenes hegelianos*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca S. A., 1969.

Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, Ediciones Era, México, 1978.

Moscovici, Serge, *Sociedad contra natura*, México, Siglo XXI Editores, 1975.

Reyes Amezcua, Ricardo. *La teoría del dinero en Marx. Aproximaciones hacia una teoría de los equivalentes generales*. Tesis de licenciatura, Facultad de Economía, UNAM, 2016.

Rossi Landi, Ferruccio, *El lenguaje como trabajo y como mercado*, Venezuela, Monte Ávila Editores, 1970.

Rubel, Maximilien, *Karl Marx. Ensayo de biografía intelectual*, Buenos Aires, Paidós, 1970.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Filosofía y economía en el joven Marx: los Manuscritos de 1844*, México, 1978.

Silva, Ludovico, *La alienación en el joven Marx*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1979.