

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE ECONOMÍA

DE LA ENAJENACIÓN A LA PRAXIS EN EL DISCURSO CRÍTICO DE MARX

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN ECONOMÍA
PRESENTA:

ARMANDO JESÚS NEGRETE FERNÁNDEZ

ASESOR: OCTAVIO ROSAS LANDA R.

CIUDAD UNIVERSITARIA

2010



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 Bety, mi madre. Con todo mi agradecimiento y amor

*A Ángela, mi abue
A la memoria de mi abuelo Pedro*

A mis amigos... mis mejores maestros

AGRADECIMIENTOS

Es necesario reconocer que este trabajo no es sólo producto de un esfuerzo individual, sino resultado de un proceso colectivo de trabajo, donde en mayor o menor medida, dependió de la colaboración de muchas personas su realización. Extiendo aquí mi gratitud a todos los que participaron, de una u otra manera en este proyecto y lo hicieron posible, sin ustedes no hubiese sido logrado su conclusión.

Por principio, quiero agradecer con gran admiración a mi madre Ángela Beatriz Negrete Fernández, quien me ha brindado no sólo la vida, sino todas las oportunidades para poder alcanzar cualquier tarea y que con su incondicional amor me ha ofrecido siempre apoyo y aliento en cada uno de mis proyectos.

Agradezco a mi abue Ángelita, por su infinito amor y consentimiento.

A mis tíos: Pedro, Gerardo, Marcela y Alfonso, en quienes invariablemente he encontrado un apoyo, agradezco su inmenso cariño e incontables atenciones.

Agradezco a mis primos: Jessica, Daniel, Sara, Pedro y Claudia quienes me han brindado siempre su cariño, confianza y amistad.

A mi compañera Daniela, con quien compartir este proceso ha sido profundamente satisfactorio y placentero, quiero agradecer todo su amor, paciencia y apoyo.

A mi hermano Julián con quien en su compañía vivir ha sido más sencillo, quiero extender mi profundo amor y admiración, y agradecer todo su apoyo y amistad a lo largo de siempre.

A Roberto, Rafa, Cesar, Héctor, Carlos, Fabián y Julián Aranda, en quienes he encontrado siempre leales compañeros de vida, que me han brindado innumerables lecciones y enseñanzas y con quienes ha sido un placer compartirlo todo, quiero agradecer profundamente su invaluable amistad, esperando que este trabajo la refleje, actualice y fortalezca.

A Daniel, Víctor, Huitzilihuitl, Rodrigo, David, Oscar, Bety, Sergio, Leslie, Rodolfo, Emilio, Gilberto y los demás, con quienes el viaje por la universidad fue mucho más llevadero, quiero agradecer su desinteresado compañerismo y generosa amistad.

A mis maestros: Andrés Barreda, Arturo Ávila, Magdalena Galindo, Teresa Aguirre, Paty Pozos, Ramón Vera, Pepe Godoy, Silvia Ribeiro, Evangelina Robles, Álvaro Salgado y Verónica Villa, por quienes profesó una gran admiración y en sus enseñanzas y genio he encontrado inspiración para la realización de este trabajo.

Agradezco a mis sinodales, Miguel Ángel Rivera Ríos, Luís Lozano por su cuidadosa lectura y amables comentarios, en especial a Ana Alicia Peña.

En particular, quiero agradecer a Octavio Rosas Landa, en quien como maestro en sus geniales lecciones e invaluable conocimiento he encontrado profunda inspiración y en quien como amigo me ha entregado sin recelo su confianza, amistad y cariño, el gusto ha sido aún mayor. No hay palabras para agradecer todo el apoyo y aliento que me brindó para la realización de este trabajo.

Y a todos los que no nombro pero que son parte viva de este trabajo, gracias

ÍNDICE

Agradecimientos.....	i
Introducción.....	1
1. Aproximaciones filosóficas al concepto de enajenación.....	8
1.1. La enajenación como concepto filosófico.....	8
1.1.1 Orígenes del concepto.....	8
1.1.2 Acercamiento a la categoría de enajenación en Hegel.....	10
1.2. Herencia filosófico hegeliana a Marx.....	15
1.3. La crítica como necesidad.....	16
1.3.1. La tesis doctoral de Marx.....	16
Enajenación como conceptualización.....	18
Fenómeno como enajenación de la esencia.....	20
Enajenación como pérdida de individualidad.....	21
La realización de la contradicción.....	23
2. Crítica de la filosofía política.....	26
2.1. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.....	27
2.1.1. La crítica en general.....	27
2.1.2. La constitución del Estado.....	29
2.1.3. La sociedad civil.....	31
2.1.4. La 'burocracia' y el 'burócrata'.....	33
2.1.5. Otros conceptos.....	35
2.2. Anales Franco-Alemanes.....	37
2.2.1. La cuestión judía.....	39
La cuestión judía y la sociedad burguesa.....	39
Dinero y enajenación.....	41
Enajenación política y religión.....	42
2.2.2. Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Introducción.....	43
La crítica y la religión.....	44
El proletariado.....	45
Hacia una filosofía de la praxis.....	46
3. La teoría de la enajenación en Marx.....	49
3.1. Trabajo enajenado.....	52
3.1.1 Relación del trabajo enajenado en la economía nacional: Cuatro consecuencias objetivas.....	52
3.1.2. Relación real del trabajo enajenado.....	57
3.2 Materialismo histórico (naturalismo consecuente o humanismo).....	66
3.2.1. Naturalismo consecuente y materialismo histórico.....	68
Crítica a la visión ideológica de la historia.....	70
3.2.2. Fundamentos de la visión histórico materialista de Marx.....	71

3.2.3. Génesis histórica del trabajo enajenado.....	73
Orígenes del trabajo enajenado.....	73
El desarrollo histórico del trabajo enajenado.....	75
Trabajo enajenado y superación de la enajenación.....	78
3.3. Crítica de la economía política.....	80
3.3.1. Desarrollo de algunas categorías desde el concepto de trabajo enajenado.....	81
Dinero.....	81
El crédito: actividad de la usura.....	85
Trabajo/Trabajo lucrativo.....	87
Intercambio.....	89
4. Praxis y enajenación.....	94
4.1 La Sagrada Familia.....	95
4.1.1. Proletariado y propiedad privada.....	96
4.1.2. Correspondencia de la enajenación.....	97
4.1.3. La sociedad moderna.....	98
4.1.4. Emancipación proletaria.....	101
4.2 Tesis sobre Feuerbach.....	103
4.2.1. Feuerbach y Marx.....	104
4.2.2. Enajenación y praxis en Feuerbach.....	105
4.2.3. El significado general de las <i>Tesis</i>	107
4.2.4 El concepto de praxis en Marx.....	109
4.2.5. Del concepto de enajenación al concepto de praxis.....	110
4.2.6. Filosofía de la praxis.....	113
Conclusión.....	115
Bibliografía.....	125

INTRODUCCIÓN

El capitalismo como totalidad, como proyecto civilizatorio general de reproducción social, atraviesa actualmente una crisis estructural sin precedentes. Esta crisis está cobrando expresiones inéditas en la historia del capitalismo, que condicionan cada vez más la reproducción social del hombre, ya sea por enfermedad, escasez, inanición, despojo, depresión, confrontación, etc., productos de la esencial contradicción entre el hombre y la acumulación de capital, entre la producción de riqueza y el disfrute de ella.

Esta crisis se muestra, en su forma política, desde la sensible crisis de gobernabilidad de los Estados nacionales, la incapacidad de control económico y la creciente cesión de la soberanía nacional en general, frente al consolidado poder de las empresas transnacionales en el mundo y la dependencia a ellas; en su forma ambiental, en la destrucción de los ecosistemas, la contaminación del medio ambiente, el saqueo y devastación ambiental, la inminente crisis de basura y la desregulación en su tratamiento, la contaminación de los ríos, los mares, los mantos acuíferos, la pérdida y el saqueo de la biodiversidad, la destrucción de montañas, montes y cerros por la construcción masiva de minas, etc. —en general enfrentamos las consecuencias sensibles del cambio climático y la tendencia hacia al colapso ambiental mundial—; en su forma económica, la crisis aparece en el colapso financiero, la incapacidad general de realización de la producción frente a una sobreproducción masiva industrial, es decir, en general, estamos hablando del evidente fracaso del neoliberalismo y la presente lucha por el acaparamiento de las cada vez más escasas materias primas para la producción, i.e. el agotamiento de los yacimientos de petróleo, la crisis energética, la creciente escasez de agua, de selvas, de bosques, etc.; en su forma tecnológica, en el incierto y peligroso desarrollo, monopolización y aplicación de la nanotecnología, la biotecnología, la geoingeniería, la ingeniería genética, etc., sobre la ignorancia respecto de sus potenciales impactos negativos; en su forma científica, aparece en la inmoralidad de la producción y consumo del conocimiento en general y la unilateralidad de su aplicación; en su forma demográfica, en la inédita migración mundial a los centros urbanos y el ‘salvaje’ e insostenible crecimiento mundial de la ciudades, con la consecuente destrucción y vaciamiento de los espacios agrícolas y campesinos; en su forma hídrica, en la actual crisis de abasto de agua potable mundial, productos del deterioro ambiental y alteración del ciclo natural del agua por contaminación, consumo indiscriminado, por los efectos del cambio climático etc., y la futura/presente lucha por su acaparamiento y monopolización; en su forma social, la crisis se expresa a través de la profunda descomposición de los lazos comunitarios, la creciente despersonalización individual en la sociedad contemporánea, la determinación forzada de la migración, la búsqueda de empleo en la economía criminal, en el deterioro de la salud, producto del crecimiento explosivo de un consumo decadente y contaminado de los medios de subsistencia y el consecuente aumento en el descontento social, entre muchas otras manifestaciones, que conforman un largo etcétera.¹

¹ Véanse, entre otros, Andrés Barreda, *El colapso ambiental de México*, en <http://afectadosambientales.blogspot.com/2009/05/el-colapso-ambiental-de-mexico.html>, Ana Esther Ceceña y Andrés Barreda (coords.), *Producción estratégica y hegemonía mundial*, Siglo XXI; Andrés

En particular, con atención a la profunda crisis que atraviesa también la producción y consumo del conocimiento científico, dado que éste se encuentra —al igual que toda la reproducción social— subordinado a la satisfacción de necesidades extrañas, hostiles y ajenas al vital sentido original de su producción, entrampado en la esencial contradicción entre la utilidad real de las cosas, el contenido real de los productos que se crean y se consumen y su vulgar valor mercantil; y frente a la urgente necesidad de comprensión de la complejidad de la crisis y en general, para la explicación científica de la realidad, encontramos como mejor marco teórico la Crítica de la Economía Política (CEP) de Marx, es decir, la adopción de un enfoque histórico materialista.

Consecuentemente, la necesidad de incorporar la CEP al estudio de la realidad actual, para la explicación de los fenómenos actuales y, en particular, de la crisis presente, pasa por la necesidad de recuperar el estudio atento y crítico de la misma obra de Marx. En el reconocimiento de esta necesidad y la importancia y vigencia de su discurso crítico y con el ánimo de participar y contribuir en la reflexión sobre el contenido de su obra, proponemos un estudio sobre el origen, el contenido y resultado de su ‘teoría de la enajenación’, tratada especialmente en su obra conocida como los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*.

En ellos, en general, Marx expone cómo, desde la concepción de que el hombre se crea a sí mismo en su actividad práctica social en el modo de reproducción social capitalista, la auto-reproducción del sujeto social-histórico queda condicionada a la satisfacción de necesidades extrañas a la necesidad vital del sujeto histórico y se vinculan más a la necesidad de acumulación de capital y valorización de valor, que para el hombre significa un enfrentamiento ajeno y hostil a sus necesidades vitales. El proceso de reproducción (la producción y consumo de la vida material del hombre) en el mundo burgués, se expresa en la construcción de una socialidad y un aparato general de producción cuyos productos están condicionados sobre esa codificación enajenada del hombre, i.e. la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, la comunidad, etc., todas configuradas de manera que el hombre sólo encuentra en ellas su propia enajenación. Así, la reproducción del hombre (en general) en el mundo capitalista, sólo se lleva a cabo en la medida en que satisface esta primera necesidad extraña a sí mismo, es decir, en la medida en que se halla subordinada a la valorización del valor, y sólo es ésta quien determina la condición de reproducción, el contenido de las relaciones objetivas y subjetivas de él en sociedad y el ‘valor’ de la vida en general.

Toda esta forma de reproducción social, todo este estado de cosas, es frecuentemente definido como ‘alienación’ o ‘enajenación’, y constituye un componente muy conocido de la teoría marxista. La discusión de la ‘teoría de la enajenación’ en Marx, ha ocupado, grandes páginas del trabajo teórico marxista, desde la aparición de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, desde 1932 —con la primera edición en alemán— algunos de los teóricos se han encargado de la empresa de su estudio: J. A. Giannotti, F. Pappenheim, G. Novack, G. Lukács, B. Ollman, H. Marcuse, I. Mészáros, C. Astrada, A. Sánchez Vázquez, entre otros.²

Barreda y Enrique Ortiz (coords.), *Defensa y gestión comunitaria del agua en el campo y la ciudad*, Ítaca, México, 2007; Andrés Barreda, *Voces del Agua*, Ítaca, México 2006; Octavio Rosas Landa, “Paramilitarismo sustentable”, en *Biodiversidad*, n. 54, México, GRAIN, Octubre de 2007.

² Para una referencia completa de las obras estudiadas y consultadas véase la bibliografía, al final de este trabajo.

A partir del descubrimiento de los *Manuscritos...*, el problema de la enajenación del hombre en la sociedad burguesa comenzó a recibir mayor atención en el marxismo y en los estudios de las ‘ciencias humanas’ en general, pero entre ellas existían distintas acepciones y diferencias sobre cuál es el contenido, importancia, vigencia, validez, aplicación, significado, etc., esencial del concepto de enajenación en general y, más específicamente, sobre cuál es su significación al interior del trabajo teórico de Marx en la definición de su desarrollo intelectual desde sus primeros escritos.

Entre las principales discusiones sobre el concepto de enajenación, encontramos la que hace referencia a si tiene o no validez científica, o si es sólo un concepto ideológico, es decir, la polémica que se refiere a la discusión sobre la escisión/relación entre la ideología y la ciencia. Sobre esta cuestión, tenemos, por un lado, la corriente que opina que la ‘enajenación’ es un ‘falso concepto’, una ‘expresión pseudocientífica’ de la ideología humanista de Marx, y que es ‘ambiguo e inútil’; esta visión es encabezada por los teóricos: Louis Althusser, Hoepfner, Alan Touraine, D. Vidal, G. Friedman, Thomas Kuhn y Raymond Aron. Y por el otro lado, encontramos la postura de quienes sostienen que el concepto es ‘científicamente válido’ y de ‘vital importancia’ en el desarrollo del pensamiento de Marx, así como central en el método marxista; postura sostenida, entre otros, por Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Eric Fromm,³ entre otros.

Otra discusión que gira alrededor del concepto de enajenación de Marx, es acerca del origen, uso y aplicación disciplinar del concepto, principalmente sobre si éste constituye un concepto, filosófico, sociológico o económico, ya que este concepto es ocupado de distintas maneras, dentro de distintos enfoques teóricos con diferentes significados y propósitos. Por un lado, se tiene la visión de que el concepto es una herencia exclusivamente filosófica de Hegel, puesto que fue en el sistema hegeliano donde por primera vez apareció el concepto de alienación elevado al rango de categoría filosófica. Existe una visión distinta —la sociológica—, que hace referencia al concepto exclusivamente para describir el comportamiento del hombre, donde se interpreta el ‘fenómeno’ de la enajenación desde el plano de las relaciones sociales —antropológicas— y donde adquiere tal ‘variedad de significaciones’ que el concepto termina siendo ‘un misterio’.⁴ Y puesto que en la economía tradicional,⁵ sólo es concebido desde el ámbito jurídico-comercial, el significado del concepto ‘enajenación’ cobra allí, sólo un significado de *cesión* dentro de una transacción comercial, de un acto de compra/venta donde uno se *desprende* de una cosa con el fin de adquirir otra a cambio; de manera que este concepto es algunas veces negado como un concepto económico en Marx.

Por último, la más polémica de las discusiones en torno al concepto de enajenación, se halla dentro del debate sobre si, en general, existe en Marx un desarrollo intelectual lineal y homogéneo o si existe una ruptura entre el ‘Joven Marx’ y el ‘Marx Maduro’, si es el primero quien acierta y el segundo lo niega —o a la inversa—, si entre ellos existe una conexión o continuidad teórica o, por el contrario, una evidente contradicción, etc.

³ Cf. Ezequiel Ander-Egg, *Formas de alienación en la sociedad burguesa*, Hvmánitas, Buenos Aires, 1987. p. 33-35

⁴ *Ibíd.*

⁵ Sobre la visión que se tiene desde la economía política clásica del concepto de enajenación, véase: Esteva Gustavo, *Economía y Enajenación*, Ed. UV, México 1980

La discusión se ubica desde el contenido conceptual y categórico que se encuentra en los trabajos tempranos de Marx en comparación con sus obras más tardías, es decir, desde un comparativo entre los *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844* y *El Capital* (1867).

Por un lado, está la postura de Louis Althusser, Étienne Balibar, Jacques Rancière, principalmente, que sostiene que en el desarrollo intelectual de Marx existe una ruptura antagónica entre el *joven* y el *maduro* Marx. La tesis fundamental sobre la que la explican, es que ‘Marx no hace más que aplicar la teoría de la *naturaleza humana* de Feuerbach —fundada en su concepto de ‘hombre’— a la política, a la actividad de los hombres en sociedad y a la Economía Política’, y que, después de las *Tesis sobre Feuerbach* y de *La Ideología Alemana*, Marx abandonará por completo esta visión.⁶ Así, ellos conciben al materialismo histórico como un ‘antihumanismo teórico’.

En sentido opuesto, sobre la permanencia de ‘su humanismo’ y su concepto de hombre en la posterior obra de Marx, se encuentran los trabajos de Adam Schaff, Giuseppe Bedeschi, Ernest Mandel, Bertell Ollman, István Mészáros, entre otros, que niegan la teoría de la desaparición del concepto de hombre en los ulteriores textos de Marx, y afirman que no existe una ruptura/quiebre en su preocupación, aunque si bien, reconocen que el paso de este concepto de los textos tempranos a los ulteriores, ‘ciertamente contiene un cambio en su función conceptual’.⁷ En general, la postura sobre la continuidad en el desarrollo del pensamiento de Marx, más allá de los límites de la teoría de la enajenación y el concepto de hombre, considerando la totalidad y complejidad de su discurso, es sostenida, entre otros, por: Siegfried Landshut, I. P. Mayer, H. Marcuse, Maximilien Rubel, E. Fromm, Jean-Yves Calvez y Pierre Vigo, quienes sostienen que en este desarrollo existe una ‘continuidad sin rupturas’.⁸

En particular, dentro de los límites de la ‘teoría de la enajenación en Marx’, la *querella* trata del debate sobre la utilidad y permanencia teórica del concepto de enajenación desde los *Manuscritos...* hasta *El Capital*. La discusión se traduce de la siguiente manera: una postura afirma que el concepto de ‘enajenación’ “se trata de una categoría central en el marxismo” en general, tesis que sostienen Erich Thier, Jean Hyppolite, J.-Y. Calvez, Heinrich Popitz y Max Gustav Lange. Por otro lado, está la discusión, dentro de los límites de la polémica de sobre el conocimiento científico antagónico al ideológico, la postura que sostiene que “se trata de un concepto ideológico” —no científico—, es decir de un concepto de Marx sin valor técnico, pero que, a pesar de todo, cumple con una “función práctica” en su discurso teórico —postura defendida, entre otros, por L. Althusser, J. Rancière, E. Balibar o Michel Verret. Y por último, la postura que sostiene que cuando se habla del concepto de enajenación, “se trata de un concepto que dentro de la evolución del pensamiento de Marx, se concreta y enriquece en su desarrollo intelectual, a la vez que hace posible la elaboración de conceptos fundamentales del materialismo histórico”, encabezada por los

⁶ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “La querella de los Manuscritos”, en *Filosofía y economía en el Joven Marx*, *Op. Cit.* pp. 249-270

⁷ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “La querella de los Manuscritos 2”, *Ibíd.* pp. 271-281

⁸ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “La querella de los Manuscritos”. *Op. Cit.* pp. 227-248

trabajos de Auguste Cornu, Theodor Oizerman, Roger Garaudy, Mario Rossi, Emile Bottigelli, A. Schaff,⁹ Jorge Veraza, Adolfo Sánchez Vázquez, entre otros.

Podríamos decir que, en general, este es el ambiente sobre el cual se debate acerca del concepto de enajenación en Marx. Sin embargo, nuestro objetivo aquí no es confirmar o resolver la discusión, o dar cuenta de cada una de las posturas en ella, puesto que implicaría desviarnos de los propósitos de esta investigación, sino únicamente dar aquí cuenta de la situación del debate actual y exponer la problematicidad y complejidad general de éste.

Evidentemente, puesto que la tesis está inserta en la temática de la discusión, conviene definir cuál es la postura que toma el trabajo frente a ella. Por ello, desde nuestra propia lectura de la temprana obra de Marx, aceptamos la validez científica del concepto, así como su función central y creativa en el trabajo teórico de Marx; creemos que no existe ruptura alguna en su desarrollo intelectual, pero no creemos que éste corrió de una manera lineal y homogénea, ni mucho menos que es en los *Manuscritos...* donde se hallan definidas todas las ideas de la Crítica de la Economía Política; también creemos que para la comprensión del discurso crítico de Marx, es necesario una aproximación crítica a su obra.

La tesis que sostenemos en este trabajo es que en el desarrollo teórico de Marx, la aprehensión, estudio y re-significación del concepto de ‘enajenación’, tuvo una función creativo-explicativa en sus primeras obras y que entre los importantes resultados teóricos, producto de este desarrollo —dentro de los márgenes de este concepto—, se encuentra el concepto de ‘praxis’, como la noción de una necesaria práctica radical de transformación y superación del orden presente de las cosas. Así, creemos que desde el concepto de enajenación, se puede mostrar cuál es el papel de la ‘teoría de la enajenación’ en la definición de su temprana obra, su desarrollo intelectual, los límites teóricos y prácticos que aparecen en este desarrollo y cómo son superados, desde el estudio crítico del concepto de enajenación, hasta la noción de praxis en Marx.

En este trabajo nos proponemos mostrar cuáles son, en la obra temprana de Marx —comprendida en sus trabajos durante el periodo que va de 1841 a 1845—, los movimientos teórico epistemológicos que realiza en torno el concepto de enajenación, con el principal objetivo de mostrar cómo es que a través de este concepto, se re-define constantemente el sentido de sus trabajos y, en congruencia con ello, su actividad política. No queremos decir que el desarrollo intelectual de Marx se detenga después de las *Tesis sobre Feuerbach*, que sea en este punto desde el que él construye toda su teoría; que ya desde aquí estén fundadas todas las bases para el ulterior trabajo crítico de Marx y que en lo sucesivo sólo se dedicará a analizar, desarrollar y profundizar lo que había descubierto en su obra temprana. Al contrario, se trata de exponer cómo es que al interior de éstos primeros trabajos críticos de Marx se muestra ese *desarrollo* intelectual, ese proceso de experimentación y definición de éste, mostrándolo desde el concepto que creemos, permite evidenciar este proceso de perfeccionamiento, avance, progreso, mejora, etc., de su discurso crítico.

El trabajo no pretende ser una apología dogmática de la temprana obra de Marx, ni de su obra en general, sino un particular estudio crítico sobre un concepto central al interior de su trabajo, mostrando su verdadero desarrollo, no sólo desde los fructíferos

⁹ Cf. Adolfo Sánchez Vázquez, “Apéndice II, Sobre la enajenación en Marx”, en *Filosofía de la praxis*, Ed. Siglo XXI, México 2003, pp. 499-519

alcances que efectivamente logró sino, al mismo tiempo, desde las contradicciones y límites que sus descubrimientos teóricos implicaban. Tampoco pretende la reducción de la discusión crítica estrictamente al discurso crítico de Marx, encontrando en éste todos los horizontes de la crítica rebasados, hasta la reducción, anulación y negación de cualquier eventual discusión, sino el reconocimiento objetivo de la importancia y trascendencia de su obra y la necesidad de recuperarla y discutirla críticamente, en particular, la referida a la teoría de la enajenación.

Coincidimos en que la correcta aproximación crítica al trabajo de Marx, como lo expresó Friedrich Engels en una carta dirigida Joseph Bloch, ‘consiste en estudiar más a fondo estas teorías en sus fuentes originales y no de segunda mano’, puesto que “ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales”,¹⁰ para poder dar cuenta del carácter productivo/creativo que tuvo el concepto de enajenación en Marx, desde sus primeros trabajos filosóficos hasta la reformulación y la aplicación del concepto de trabajo enajenado a la crítica de la economía política, hasta la construcción de la noción de ‘praxis’ y, con él, de las bases del materialismo histórico.

* * *

En relación con el contenido del presente trabajo elegimos como método más adecuado la revisión de las obras publicadas de los trabajos tempranos de Marx (entre 1841 y 1845), en el orden como fueron escritas por su autor, poniendo especial atención a los pasajes y secciones donde el problema de la ‘enajenación’ es tratado con mayor detenimiento. La revisión de estas obras buscó identificar el origen del concepto de enajenación, en las condiciones que Marx lo analizó e incorporó a sus estudios y cómo es que, en el proceso, re-significó el valor categórico del concepto, para después poder nosotros exponer cuál fue el proceso de formación de su teoría del ‘trabajo enajenado’ y las implicaciones que derivadas de su empleo en la explicación de situación del hombre en la sociedad burguesa. Por último, se trata de mostrar cuál era la necesidad teórica y práctica de ir más allá del concepto de enajenación hacia la nueva concepción de ‘praxis’.

La investigación consta de cuatro partes. En la primera se efectúa una revisión general de las distintas acepciones del concepto de enajenación, con atención a la acepción filosófica hegeliana —de donde Marx lo aprehende— para mostrar cuál es la primera significación que el propio Marx otorga a este concepto. También se aborda la reflexión de Marx en su examen de la *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1841), con el fin de mostrar una primera aplicación crítica de este concepto en el estudio y solución de un problema teórico dentro de la historia de la filosofía.

En la segunda parte, nos proponemos exponer el tránsito de Marx de la crítica de la filosofía en general a la crítica de la filosofía política hegeliana, a partir de la revisión de sus manuscritos publicados con el título *Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel* (1843), y cómo es que aplica el concepto de enajenación al análisis de una situación

¹⁰ Carta de Engels a Joseph Bloch, 21 de septiembre de 1890, en Karl Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, 1973. p. 514

histórica particular del hombre en sociedad. Y después, exponer cómo aplica esta nueva visión crítica del concepto de ‘enajenación’, en una serie de ensayos para su publicación titulados: *La cuestión judía* (1843-44) y la *Crítica de la filosofía del derecho, Introducción* (1844), en los que extiende la visión crítica de la situación histórica de la política a la situación particular del sujeto en la sociedad burguesa.

La tercera parte comprende un análisis de las obras escritas por Marx en París en 1844: por un lado, los polémicos *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844* y, por otro, los *Cuadernos de París*, en una revisión conjunta. El propósito es mostrar, en primer lugar, el tránsito del estudio crítico de la filosofía política hegeliana al de la economía política, con especial atención a la teoría sobre ‘el trabajo enajenado’. Este periodo además de ser el más estudiado de sus obras tempranas, refiere al primer contacto que tiene Marx con la economía, por lo que expondremos el proceso no sólo desde el resultado expuesto —en positivo—, sino desde los nuevos horizontes y límites planteados por el mismo autor —dentro de los límites del concepto de enajenación— y cómo es que se realizan.

Por último, en la cuarta parte se analiza el trabajo común de Marx con Engels en 1844, que dio como uno de sus primeros frutos principales la publicación de *La Sagrada familia*, de la cual nos proponemos extraer el proceso de definición práctico-político de Marx, como intento de solución a la condición de enajenación del hombre en la sociedad moderna, desde su particular resignificación del concepto de ‘praxis’, que concluye o sintetiza en las *Tesis sobre Feuerbach* (1845), las cuales tratamos con el objetivo de analizarlas desde esta nueva concepción. Con el examen de estos dos trabajos, nos proponemos explicar el tránsito del concepto de enajenación al de praxis, con la consideración de la praxis como la necesaria superación práctica de la enajenación, es decir, intentando comprender cómo Marx caminó en la construcción de su discurso crítico del concepto de enajenación al de praxis.

Finalmente, la presente tesis pretende expresar una preocupación vigente en nuestros días. Si aceptamos que la teoría de la enajenación desarrollada por Marx en la primera mitad del siglo XIX no sólo es científica, sino vigente y central en su pensamiento, y que en virtud de que de ella derivan muchos otros conceptos y enfoques pertinentes para la comprensión de la realidad burguesa y que la crítica que él realizó del modo de producción capitalista en su tiempo que sirvieran como herramientas de la clase obrera para resistir, luchar y, eventualmente, trascender al capitalismo, creemos también que, no obstante de las numerosas reflexiones de muchos autores sobre ella no agotan la necesidad de su permanente actualización. En otras palabras, enfrentados a la profundidad de la actual crisis estructural del capitalismo no basta con decir que Marx “está de vuelta” (por la capacidad única de comprender y explicar la realidad), sino que es necesario estudiarlo críticamente desde las preocupaciones inmediatamente vigentes, a pesar de lo que se haya dicho en décadas pasadas. Necesitamos re-descubrir a Marx desde nuestra —incluso enajenada— consciencia del presente para re-definir, como hizo el mismo en sus primeras obras, la necesaria praxis que exige de nosotros la presente realidad.

1. APROXIMACIONES FILOSÓFICAS AL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN

1.1. LA ENAJENACIÓN COMO CONCEPTO FILOSÓFICO

1.1.1. Orígenes del concepto

Decir que el concepto de ‘enajenación’ o, muchas veces llamado ‘alienación’, es producto de los desarrollos teórico-filosóficos de la filosofía especulativa en general o, una invención de Hegel desde su trabajo filosófico, no es completamente cierto. Podemos mencionar por lo menos tres de sus múltiples aplicaciones teóricas en distintas y previas concepciones a la incorporación y desarrollos filosóficos, aún al particular trabajo del propio Hegel. Por un lado, el concepto en realidad proviene de la traducción literal de la palabra ‘alienation’, que aparecía en la economía política clásica en general, para denominar la enajenación de las mercancías. En este sentido, su aplicación hacia referencia a la cualidad de ‘vendibilidad’ de cualquier objeto, es decir: a la ‘mercantilización’ de todos los productos del trabajo del hombre, al hecho económico que consigue que:

...todas las criaturas se hayan convertido en propiedad: los peces del agua, los pájaros en el aire, la vegetación en la tierra.¹

Bajo esta visión de la economía clásica inglesa, ‘la venta era la práctica de la enajenación’, la enajenación humana refería a la conversión de todas las *cosas* en objetos vendibles, entregados al tráfico y al mercado. La enajenación, era conceptualizada en este marco teórico económico como la ‘vendibilidad universal’, la transformación de todas las cosas en mercancías y de la misma manera, la transformación del hombre en cosa mercable, es decir, la mercantilización de las relaciones humanas en general.²

Otra diferente acepción del concepto aparece en las teorías iusnaturalistas del contrato social, que denominaba como ‘la pérdida de la libertad originaria’, es decir, la enajenación o transmisión de la libertad originaria. Se explicaba el hecho histórico, de que a través del reconocimiento de que ‘las leyes de la naturaleza no son suficientes para preservar la paz’, se hacía necesario un ‘contrato social’ a favor de la civilidad política de la sociedad, en el que se transfiere (enajena) ese derecho individual de ‘libertad natural’ a cambio de la recíproca cesión general de la sociedad a favor de la constitución de un ‘mando supremo’: el Estado. Sobre esta cesión de derechos, sobre esta histórica enajenación política, es como se explica el tránsito de una Estado Natural a un Estado Político, a la sociedad civil.³

¹ Thomas Münzer, Discurso y respuesta del cuerpo sin alma ni espíritu de Wittemberg, que, a través del robo, ultrajo las Santas Escrituras de la cristiandad en la forma más abominable (1524), citado por Marx, “La cuestión Judía”, en Obras de Marx Engels 5 (OME), Ed. Grijalbo, Barcelona 1978. p. 206

² Cf. István Metzáros, *La teoría de la enajenación en Marx*, Era, México 1978. p. 33-35

³ Cf. Thomas Hobbes, *De Cive*. Alianza México 2000. p. 113-161

Filosóficamente, el término enajenación había sido utilizado por Fichte, en dos sentidos: primero en el sentido *de que la 'posición' es una alienación del sujeto* y segundo, en el sentido *de que el objeto debe concebirse como razón alienada*.⁴ Una aplicación similar, aunque con otra terminología, se encuentra en los trabajos de juventud de Schelling, pero él lo llama *condicionamiento*. Éste es entendido como *una acción por la cual algo se hace cosa*, para Schelling, *condicionado es lo cosificado*. Es decir, que *al mismo tiempo nada puede ser puesto como cosa por sí mismo*; por tanto, para él, una cosa incondicionada es una contradicción, es *lo que no es hecho cosa ni puede ser hecho cosa*.⁵

El desarrollo de una mayor concreción epistemológica del concepto sucede entre 1803 y 1806 en los trabajos realizados por Hegel, quien "...en lucha primero, con el idealismo subjetivo y luego, con la forma schellingiana del idealismo objetivo"⁶ y como resultado de sus estudios de la economía clásica inglesa en su 'creciente interés por los problemas económicos del capitalismo' y la comprensión de los mismos, así como una 'ininterrumpida experimentación terminológica', consigue desarrollar una nueva 'imagen del mundo' y construir la forma específica de su dialéctica. Y en el curso de esta evolución del pensamiento de Hegel, 'surge una nueva terminología filosófica que permite llevar a la 'generalidad filosófica' las formas de objetividad social; donde "los términos *enajenación* o *alienación* cobran [una] posición central en [su] sistema",⁷ desde aquí alcanzan filosóficamente un significado categorial y cobran un sentido específicamente hegeliano.

El producto de todo este desarrollo teórico y filosófico de Hegel, aparece en 1807 con la publicación de la *Fenomenología*, o titulada por su autor: la *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, que para Marx, significó la 'verdadera matriz y secreto de la filosofía hegeliana'⁸ en general. En ella —la *Fenomenología*—, la 'alienación' aparece finalmente en un alto nivel de generalización filosófica; conceptualmente se ha levantado por encima de su terreno de origen y aplicación: el de la economía y la filosofía de la sociedad. Hegel descubrió "...en la alienación, en la enajenación, un hecho fundamental de la vida, y [puso]... ese concepto en el centro de la filosofía".⁹

Uno de los más importantes logros en el pensamiento de Hegel, para la concepción marxista de la enajenación, se encuentra en que para él es:

...en la práctica social de los hombres se supera necesariamente la inmediatez originaria, lo natural, que queda sustituido en este proceso por un sistema de formaciones creadas por la práctica humana en su trabajo... que [en el trabajo] no sólo produce objetos sociales, sino que también transforma al sujeto humano suprimiendo en él y superando la inmediatez originaria y alienando al sujeto de sí mismo.¹⁰

⁴ György Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1976, p. 518, p. 518

⁵ *Werke*, loc. Cit., vol. I, pág.166 (Del yo como principio de la filosofía) (1797). Citado por Lukács en G. Lukács, *El joven Hegel... Op. Cit.* p. 518

⁶ *Ibíd.* p. 517

⁷ *Ibíd.* p. 517

⁸ Karl Marx, *Manuscritos París*, en OME 5, p. 413

⁹ G. Lukács, *Op. Cit.* p. 526

¹⁰ *Ibíd.* p. 517

1.1.2. Acercamiento a la categoría de ‘enajenación’ en Hegel

En la filosofía hegeliana ‘es casi imposible dar una definición general de la alienación’.¹¹ Por principio, en Hegel el término no tiene un sentido ‘peyorativo’, como en algunas otras acepciones, incluida la de Marx. En la filosofía hegeliana en general, la alienación no tiene un carácter negativo, sino que es un momento dialéctico de diferencia, extrañación, reconocimiento y apropiación entre el sujeto (conciencia de sí) y la substancia (esencia), y en el autoreconocimiento y desarrollo del espíritu la enajenación es un momento positivo en el proceso.

Antes de proceder con la explicación, es necesario advertir dos puntos para la comprensión del contenido del concepto ‘alienación’ dentro del sistema hegeliano. Primero, por la amplitud de sentidos y significados con que es ocupado el concepto de ‘espíritu’ en Hegel, nosotros sólo lo manejaremos como el pensamiento abstracto de vuelta a sí mismo, es decir, la *conciencia inmediata* de la misma conciencia, su autoconciencia inmediata. Y segundo, daremos por supuesta la discusión filosófica sobre cómo es que sucede en el pensamiento de Hegel ese primer desgarramiento esencial entre la autoconciencia, el *espíritu* y la objetividad, el tránsito de la lógica a la filosofía de la naturaleza. Partiremos, del hecho de que ‘hay cosas’, y que este hecho —la objetividad— es ‘producto de la extrañación de la conciencia’.

Como señala György Lukács,¹² en la categoría hegeliana de alienación es posible distinguir varios niveles en su acepción, de las cuales, de estas acepciones o niveles teóricos en Hegel, nos interesa revisar, para efectos del desarrollo intelectual de Marx y su aprehensión del concepto, dos de ellos. Por un lado, la enajenación desde la noción de objetividad y su relación con la alienación, y por otro, la enajenación desde la relación entre objetividad social; el primero explicado desde la noción en general de objetividad y cosidad en el pensamiento de Hegel —desde la *Fenomenología*— y el segundo lo ubicamos desde la relación que tiene la objetividad individual del sujeto en particular y la objetividad de la sociedad en general.¹³

Este primer nivel que revisaremos sobre la acepción del concepto de enajenación en Hegel, es concebido desde una ‘amplia generalización de este concepto’ donde se identifica enajenación (alienación) con cosificación u objetividad. En general, a través de esta acepción del concepto, es que Hegel describe ‘la historia de la objetividad como momento dialéctico en el camino del sujeto-objeto idéntico’.¹⁴ Hegel parte de que ‘la objetividad en cuanto tal es enajenación’ puesto que para él: ‘el único objeto de la conciencia, su objetividad, es la conciencia de sí objetivada, la conciencia como objeto’.¹⁵

¹¹ Cf. J. Y. Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, Tauros, Madrid 1962. p. 55

¹² G. Lukács, *Op. Cit.*, p. 520

¹³ Hegel distinguía la enajenación —*Entäusserung*— que se traduce literalmente como “devenir otro”, “objetivación” y “exteriorización” de extrañación —*Entfremdung*—, que significa devenir-extraño. André Gorz, *Historia y Enajenación*, Ed. FCE, México 1964. p. 62

¹⁴ *Ibíd.* p. 520

¹⁵ Karl Marx, *Op. Cit.* p. 418

La concepción general de la enajenación en la acepción de ‘cosa’, de objetividad como enajenación la expresa Hegel así:

...el objeto es... en parte, ser inmediato o una cosa en general, lo que corresponde a su conciencia inmediata; [y] en parte, un devenir otro de sí, su relación o ser para otro y ser para sí, la determinabilidad —lo que corresponde a la percepción— y, en parte, esencia como universal —lo que corresponde al entendimiento.¹⁶

Trataremos de describir los momentos que recorre esta primera acepción de la enajenación —la objetividad— en su superación y regreso a la autoconciencia. Primero: “...el objeto como tal no tiene para la conciencia una fugaz realidad...el que haya cosas se debe al extrañamiento de la conciencia de sí”;¹⁷ es decir, el objeto por sí mismo no forma parte de la conciencia, no tiene para sí un pensamiento, ni se encuentran al nivel de la autoconciencia sino que es la mera representación objetiva exterior a ella, fuera de su propia conciencia. De manera que “...el contenido del representar el espíritu absoluto...”,¹⁸ de esa enajenación de la autoconciencia, se re-presenta como una figura extrañada de sí misma, exterior a ella. La coseidad —la objetividad aparente de la conciencia— es lo mismo que la conciencia extrañada de sí, y por ese mismo extrañamiento que tiene para la conciencia, éste significa su carácter de enajenado. Este momento es una especie de estado primario en que la conciencia se encuentra desgarrada de la objetividad, enajenada de ella, y la objetividad carece de conciencia de sí misma, de autoconciencia.

El desarrollo y superación de la autoconciencia está en la reincorporación consciente de la *sustancia* objetivada, en la *superación de la objetividad*, puesto que para la autoconciencia, *lo enajenado no está en la forma precisa del objeto sino en su carácter objetivo*.¹⁹ La forma en que la conciencia existe para sí misma, es el *saber*; de la misma manera en la conciencia, la forma en que ‘algo’ existe para ella está en la medida en que lo ‘sabe’, de otra manera nada existe. En este sentido es que el objeto presenta un carácter negativo para sí mismo, pues él mismo no ‘es’ en la medida en que no sea re-conocida y el único que conoce es la conciencia, el espíritu, por lo tanto el objeto es *una nulidad* por sí mismo.

Pero nos dice Hegel:

...la coseidad, la enajenación... tiene no sólo una significación negativa, sino también positiva, no sólo para nosotros o en sí, sino también para ella misma... Para ella tiene lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo, de este modo, la significación positiva; o la autoconciencia sabe esta nulidad suya... por el hecho de enajenarse a sí misma.²⁰

Es decir, ese carácter negativo que presenta el objeto, el estado de extrañamiento de la conciencia, *adquiere* un significado positivo para ella, puesto que en el objeto la autoconciencia alcanza a reconocer su propia extrañación. O dicho de otra manera, *la unidad indivisible de la conciencia* (del espíritu), el hecho de que el objeto carezca de conciencia de sí, de ‘ser’, es para la autoconciencia el reconocimiento de que éste objeto es

¹⁶ G. W. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Ed. FCE, México 2007. p. 461-462

¹⁷ K. Marx, *Manuscritos...*, Op. Cit. p. 419

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Op. Cit.* p. 461

¹⁹ K. Marx, *Op. Cit.* p. 423

²⁰ Hegel, *Op. Cit.* p. 461

ella misma, el objeto como autoconciencia existe de manera enajenada a sí, la objetividad frente a ella es la extrañación de sí misma. La conciencia sabe que esa nulidad del objeto es su *autoextrañamiento* y que sólo gracias a ella, a su propia enajenación, el objeto existe.

En Hegel, el hecho de que la objetividad se presenta como *apariencia* para la conciencia, como enajenación de la autoconciencia, como una presencia que *contradice lo que es la pura actividad* (la conciencia de sí), *hace 'necesaria'* su propia superación, su negación. Este punto es importante para la comprensión del pensamiento hegeliano acerca de la superación de la enajenación, es decir, para la superación de la objetividad extraña a la autoconciencia. Para Hegel, “la negación de la negación no es la confirmación del verdadero ser... sino la confirmación del ser aparente, enajenado... es decir, que la negación de esa apariencia como algo objetivo, exterior e independiente...”,²¹ por ser la negación del ser aparente de la conciencia, confirma la exterioridad y enajenación de la objetividad, superándola. Aquí se entiende el ‘papel que juega la superación’ en la dialéctica hegeliana, “en la que se entrelazan negación y conservación, es decir afirmación”.²²

En el reconocimiento del objeto por la conciencia, nos dice Hegel, ‘la conciencia tiene que comportarse hacia el objeto en cuanto a la totalidad de sus determinaciones y haberlo captado con arreglo a cada una de ellas’, es esta totalidad de determinaciones incorporadas a la conciencia la que hace del objeto ‘una esencia espiritual y para la conciencia llega a ser otro’,²³ es decir, que el objeto alcanza para la conciencia su saber como su propia *alteridad*, el objeto como su ser otro de la conciencia.

...se halla implícito aquí, al mismo tiempo, este otro momento de que esta enajenación y objetividad se ha superado también y ha retornado a sí misma, se encuentra cerca de sí en su ser otro como tal.²⁴

Este es el proceso a través del cual la conciencia, el espíritu autoconsciente de sí, supera su objetividad y enajenación, reconociéndola, es decir, la explicación de cómo es que se realiza en la conciencia, la aprehensión de su objetividad extrañada, y por tanto su superación. Aquí ‘la conciencia ha superado y reabsorbido la extrañación (enajenación) y objetividad’ de sí misma.

La segunda acepción del concepto de enajenación en Hegel, discurre en otro nivel, en “la complicada relación sujeto-objeto enlazada con todo trabajo [humano], con toda... actividad humana... Aquí surge el problema de la objetividad de la sociedad, su desarrollo y las leyes del mismo”.²⁵ En todo el desarrollo del espíritu en su autoreconocimiento, Hegel se apega a la idea de que ‘los hombres hacen ellos mismos su historia’ y la concibe como un ‘desarrollo dialéctico, complicado, rico en interacciones y contradicciones, protagonizado por la especie humana a través de la práctica de los individuos humanos socializados’.²⁶

²¹ K. Marx, *Op. Cit.*, p. 425

²² *Ibíd.* p. 425

²³ Cf. Hegel, *Op. Cit.* p. 461

²⁴ *Ibíd.* p. 461

²⁵ G. Lukács. *Op. Cit.* p. 518

²⁶ *Ibíd.* p. 519

De la misma manera en que Hegel identifica objeto extrañado=conciencia de sí, consecuentemente desarrolla la premisa de identidad entre el hombre con la conciencia que tiene de sí mismo. Para él, “el ser humano, el hombre es... lo mismo que la conciencia de sí”;²⁷ es decir, el hombre es el reconocimiento consciente de sí mismo, su autoconciencia: hombre=conciencia de sí. Por lo tanto, el único *comportamiento objetivo* del hombre como conciencia de sí mismo, es el acto de conocer, su autoreconocimiento. De esta manera, la *nulidad del objeto* ‘hombre’ aparece en Hegel en la medida en que éste es idéntico a la conciencia de él, es decir, en la medida en que es: *el saber del objeto, objeto para la conciencia*.²⁸ Es decir, el objeto hombre no es más que la *apariencia de un objeto*, una ‘*alucinación*’, puesto que el objeto real del hombre, lo objetivo de sí mismo sólo *es* en tanto es conciencia, saber, en tanto es “idéntico... con el saber mismo”²⁹ de sí. Toda la objetividad del hombre sólo existe en el ‘saber’, su objetividad es su propia autoconciencia.

De manera que, como el ‘ser verdadero’ del hombre es la autoconciencia, la conciencia de sí mismo, su manifestación objetiva, su objetividad humana se presenta como una mera apariencia de ese ‘ser’, y para la autoconciencia significa una extrañación de sí misma, de su *espíritu*, puesto que en esa objetividad ella deja de ser ella misma y pasa a ‘ser’ representación figurada en su objetividad. Es decir, la objetividad del hombre es para la autoconciencia: extrañación, enajenación de sí misma; o dicho de otra, el ser verdadero del hombre está en su autoconciencia, y el saber de sí mismo, al *ponerse en relación* con su objetividad humana, se extraña de sí, se enajena, ya que sólo como objeto enajenado — puesto que ya no es pura conciencia— se hace presente el hombre frente a sí mismo, el hombre en su objetividad deja de ser, él mismo, su verdadero ser (autoconciencia) ésta es un objeto exterior a él, en el camino de su autosuperación.

Así, si la ‘objetividad del hombre en cuanto tal representa su enajenación’, puesto que no se halla por sí misma en la autoconciencia. Frente a su objetividad enajenada, la tarea de la autoconciencia es la recuperación del objeto, la concienciación de su objetividad o el regreso a la conciencia de su representación objetiva; esa recuperación de su objetividad por la conciencia significa su *superación*.

La recuperación por el hombre de su ser ajeno, objetivado en su condición de enajenado, no sólo significa la superación [como afirmación] de la enajenación sino también de la objetividad... [la confirmación de que] el hombre es un ser sin objetividad.³⁰

Si ‘el ser humano es lo mismo que la conciencia de sí’, idéntico a su autoconciencia, y toda manifestación objetiva de sí mismo es para la autoconciencia una extrañación de sí mismo, quiere decir entonces que *toda enajenación humana no es sino enajenación de la conciencia de sí*, la enajenación de su propia autoconciencia. Así, de la misma manera en que se realiza la superación de la objetividad en general:

...la objetividad [ser humano] en cuanto tal es enajenación, [y puesto que] no se halla a la altura del ser humano, de la conciencia de sí... [implica que] la recuperación por el hombre de su ser

²⁷ K. Marx. *Op. Cit.* p. 419

²⁸ *Ibíd.* p. 423

²⁹ *Ibíd.* p. 423

³⁰ *Ibíd.* p. 418

ajeno, objetivado en su condición de enajenado... no significa la superación de la enajenación... sino de su objetividad.³¹

Para Hegel, la objetividad del hombre como tal, su corporeidad y su práctica objetiva mundana, no son para su verdadero ser (la autoconciencia) sino momentos de extrañación del espíritu en camino a su superación, su 'objetividad como tal' se presenta en situación enajenada. Es hasta que el hombre 'se apodera de su ser en la conciencia de sí', en su autoconciencia, que se apodera de su objetividad extrañada'.³² Es decir, la 'recuperación del ser objetivo del hombre', la superación de su estado enajenado, está en el reconocimiento de su misma extrañación como ser objetivo, en el reconocimiento y conciencia de que él es un ser *espiritual*, en la autoconciencia del hombre como un ser no-objetivo.

...la recuperación de la sustancia humana objetivada enajenadamente se presenta... como incorporación en la conciencia de sí... el hombre [como conciencia de sí] se apodera de su ser, es... la conciencia de sí quien se apodera de esa objetividad. No hay otra recuperación del objeto que su vuelta a la...conciencia de sí.³³

Para Hegel, el único trabajo que conoce y reconoce el espíritu es el trabajo de la conciencia, el trabajo del re-conocimiento. En este trabajo espiritual de conciencia —'la esencia del hombre en acto de confirmarse— es el trabajo de reencuentro del hombre consigo mismo dentro de la extrañación, como el hombre extrañado'.³⁴ Así, la *recuperación de la sustancia humana objetivada enajenadamente*, o superación de su propia objetividad, se presenta siempre como *incorporación en la conciencia de sí*, como incorporación de la sustancia objetiva del hombre a su autoconciencia. El hombre reconoce su vida objetiva, como una vida alienada de la conciencia y encuentra conscientemente en su vida alienada su verdadera vida (vuelta conciencia de sí). La *autoafirmación o autoconocimiento* de su objetividad en *contradicción* con su verdadero ser *espiritual*, es pues, para Hegel, 'el verdadero saber, la verdadera vida' del hombre.³⁵

En general, el sentido del concepto de alienación en Hegel, se puede comprender desde todo lo que es exterior al *espíritu*, por el lado de la 'cosa' —objeto— cuando su carácter de 'ser objetivo' se presenta como alienación para el autoconocimiento; y por el lado del sujeto, en el "ser" del hombre, su autoconciencia, en su objetividad aparece alienado de sí y sólo en su negación espiritual alcanza a superar su enajenación, confirmándola. Reconociendo la historia y el desarrollo del concepto de enajenación, Hegel en este punto, como afirma Lukács, ha dado un extraordinario paso adelante con la concepción dialéctica de la relación entre subjetividad y objetividad; tanto respecto de las teorías sociales del antiguo materialismo, en las cuales no se había podido conjugar el *papel subjetivo en la práctica humana con la objetividad*. Al mismo tiempo, esto representaba un gran progreso

³¹ *Ibíd.* p. 418

³² *Ibíd.* p. 418

³³ *Ibíd.* p. 419

³⁴ *Ibíd.* p. 418

³⁵ Cf. *Ibíd.* 424

respecto de Kant y Fichte, en los cuales la necesidad y la objetividad constituyen un mundo radicalmente diverso, excluyente y contrapuesto a la libertad y a la práctica del hombre.³⁶

1.2. HERENCIA FILOSÓFICO HEGELIANA A MARX

Para Marx, lo extraordinario de la *Fenomenología...* de Hegel y de su resultado —la dialéctica de la negatividad como principio motor generativo— consiste de una parte, en que él concibió ‘la creación del hombre por y para sí mismo como un proceso’, y de otra parte, y sobre todo, en que ‘capta la esencia del trabajo y concibe al hombre objetivo, al hombre verdadero, por ser el real, como el resultado de su propio trabajo’.³⁷ Es decir, Hegel alcanza a percibir la esencia del trabajo del hombre en el desarrollo de sí mismo, y en ésta práctica, él mismo aparece como producto de su acción.

En este apartado, nos interesa resaltar algunos aspectos que Marx reconoce, dentro de los límites de la enajenación, en el trabajo filosófico de Hegel. El primero de ellos es la idea de superación, como negación y confirmación, como proceso objetivo que reabsorbe su propia extrañación. En Hegel, nos dice, se encuentra:

...la comprensión de que la apropiación de lo objetivo se realiza por la superación de su enajenación, como la consecuencia de la objetividad real del hombre, de la apropiación real de su objetividad por la aniquilación del carácter enajenado del mundo objetivo, por la superación de su existencia enajenada.³⁸

Es decir, en Hegel se encuentra formulada tanto la condición enajenada del hombre, como la superación de esa enajenación, y esta superación como un proceso ‘objetivo’ que aprehende su propia extrañación. Dicho de otra manera, Hegel no sólo identifica la situación enajenada del hombre y la necesidad de superarla (y valora ésta superación como un proceso práctico), sino que éste es resultado de la práctica espiritual del hombre, por él hombre mismo, por su propia necesidad *ontológica* de superar su condición objetiva enajenada.

Así Hegel, al comprender... el sentido positivo de la negación referida a sí misma, descubre la enajenación del propio ser, la desobjetivación del hombre y la disipación de su sustancia como conquista de sí, expansión del propio ser, objetivación, realización.³⁹

Hegel ‘al comprender en la objetividad del hombre, en su enajenación el sentido positivo de la negación referida a sí misma, la superación de sí misma en la autoconciencia, descubre la enajenación del propio ser’ en su autoenajenación o autoextrañación. Es decir, que al mismo tiempo que ve el estado ‘natural’ de la objetividad frente a la conciencia, frente al espíritu, reconoce en el hombre su ser ‘humano’, su ser en el acto de constituirse a sí mismo, en la formación y superación consciente de sí mismo. Y en ‘la des-objetivación del hombre’, su regreso sustancial a la autoconciencia, en la superación de la ‘nulidad’ *de su sustancia* objetiva, encuentra Hegel la conquista de sí, la recuperación del verdadero

³⁶ G. Lukács, *Op. Cit.* p. 519

³⁷ Ernest Bloch, *Sujeto-Objeto en el pensamiento de Hegel*, FCE, México, 1983, p. 384

³⁸ K. Marx, *Op. Cit.* p. 426

³⁹ Cf. *Ibid.* p. 427

hombre (conciencia), *como expansión del propio ser*. En este movimiento, encuentra que en la objetividad del hombre está también su proceso de realización, de autoconstitución y ‘ve en el trabajo el acto por el cual el hombre se produce a sí mismo; en el comportamiento consigo mismo como un ser extraño, en la activación de su propio ser como algo extraño ve la conciencia y la vida de la especie en acto de constituirse’.⁴⁰

Hegel descubre el ‘proceso con que uno mismo se produce y objetiva extrañándose y enajenándose’ el proceso en que el hombre mismo en su acción es el protagonista de su historia; es para él el proceso “de la absoluta expansión vital del hombre... sin otro fin que ella misma, en paz consigo”,⁴¹ en su existencia esencial. Para Hegel ese movimiento de autoenajenación o autoextrañamiento y autosuperación, como manifestación absoluta de la vida humana y por tanto la definitiva, es la que constituye la propia meta del hombre, la que toca su verdadera esencia.

1.3. LA CRÍTICA COMO NECESIDAD

1.3.1. La tesis doctoral de Marx

Marx comienza sus estudios de la filosofía hegeliana desde 1837⁴² y en ella encuentra una base ideológica sólida para sus estudios. Reconoce en Hegel, “para quién la ciencia no era algo recibido sino en devenir”,⁴³ la necesidad e invitación de un estudio crítico de su obra. Marx encuentra como *imprudente* el acercamiento y estudio acríptico e ingenuo que hasta el momento existía para la filosofía hegeliana, desde el principio él siente la necesidad de *criticar* la filosofía hegeliana y superarla. En sus estudios sobre la *Fenomenología...*, Marx no sólo encuentra ‘la matriz y el secreto’ del sistema hegeliano, sino, en sus palabras: encuentra “...en clave todos los elementos de la crítica”,⁴⁴ para una ‘ampliación radical-revolucionaria de la Dialéctica Hegeliana’ hacia el devenir del ‘mundo de la filosofía’.⁴⁵

En el estudio del trabajo que Marx presenta para concluir sus estudios de doctorado, aparece en general, el primer acercamiento que tiene al estudio de la filosofía materialista desde el método de Hegel, es decir, dialéctico-especulativo. En particular, para nosotros, este trabajo de Marx nos permite desarrollar cómo es concebido el concepto de enajenación, desde ésta otra aproximación filosófica —la materialista—, cuáles son los significados que tiene al interior de la filosofía de la naturaleza tanto de Demócrito como de Epicuro, cómo se entiende el fenómeno de la enajenación y su superación, y cuál es el tratamiento que tiene Marx sobre el concepto en general hasta 1841.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.* p. 417

⁴¹ *Ibíd.* p. 427

⁴² Cf. Carlos Marx, *Carta al padre* (1837), en Carlos Marx, Obras fundamentales v. I, *Marx Escritos de juventud*, Ed. FCE, México 1987. pp. 5-13

⁴³ Karl Marx, Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro, Ed. Sexto piso, México 2004, Notas, p. 83

⁴⁴ K. Marx, *Manuscritos...*, *Op. Cit.* p. 417

⁴⁵ Cf. K. Marx, *Diferencia...*, *Op. Cit.* p. 83-87

Desde 1839, como producto de su ‘reciente’ apropiación de la filosofía hegeliana, Marx se encontraba trabajando ya en su tesis de doctorado, que el 15 de abril de 1841 presentó en la Universidad de Jena, donde a pesar de más de dos años de ‘lenta y difícil formación’ no se presentó a discutirla. Para muchos, la tesis doctoral de Marx es ‘el primer trabajo de envergadura’ y también, el ‘único documento de su hegelianismo casi sin reservas’. Pero éste no se trata de una repetición literal o resumida de las ideas hegelianas acerca de la filosofía de la naturaleza de Demócrito o de Epicuro, sino de ‘una original aplicación del método histórico-especulativo de Hegel, a un tema que el mismo Hegel había tratado en forma diferente’.⁴⁶

La exposición, si bien parte sobre todo de la *Historia de la Filosofía* de Hegel, aquí Marx “cambia la imagen y ubicación histórica de Epicuro en relación a la concepción hegeliana”.⁴⁷ Entre 1840/41 Marx todavía no es materialista, como se mostrará en el desarrollo y las categorías que utiliza en su *Disertación*, pero ‘no se halla en él, ninguna huella de ese prejuicio idealista contra el materialismo’ que los jóvenes hegelianos habían desarrollado; la prueba de ello está simplemente en el interés que tuvo Marx por ‘la herencia de los más grandes materialistas de la Antigüedad: Demócrito y Epicuro’.⁴⁸ La crítica de Marx ‘no va dirigida contra la concepción hegeliana de la filosofía de la naturaleza’, ni se encuentran en ella desarrollada la crítica al método dialéctico especulativo de Hegel, ni a su la filosofía en general; lo que está tratando de resolver principalmente Marx es cómo es que se concibe a la Naturaleza en general, desde la visión materialista de la filosofía de la naturaleza y cuál es el lugar que se debe asignar a estas dos distintas concepciones materialistas en la historia de la filosofía.

La tesis de Marx, publicada bajo el título *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* constaba de un prólogo, dos partes y un apéndice. La primera parte está titulada *Diferencia general entre la filosofía Democritea y Epicúrea de la naturaleza*, de la que se extraviaron para su publicación dos apartados, donde se trataba la ‘Diferencia general del principio entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro’ y el ‘Resultado’ de su primera sección —donde se exponía precisamente la ‘diferencia general’ entre los dos filósofos—, la segunda parte *Diferencia Particular entre la física Democritea y la Epicúrea*, (publicada en su totalidad) y al final un Apéndice sobre la crítica de Plutarco a Epicuro.

Marx se propuso resolver un gran problema dentro de la historia de la filosofía, en particular de la filosofía griega. Hasta 1841 se consideraba a la filosofía epicúrea ‘como un agregado sincrético de la física de Demócrito’, como un ‘complemento inadecuado’ a la filosofía griega después de Aristóteles y sin ninguna relación con los pensadores anteriores. Marx ve en la filosofía de Epicuro el *arquetipo del espíritu romano*, la forma en la que Grecia emigra a Roma, reconoce la importancia histórica de su sistema y se propone hallar

⁴⁶ Cf. Mario Rossi, *La Génesis del materialismo histórico: 2 El Joven Marx*. Ed. Comunicación serie 2, Madrid 1971. p. 18

⁴⁷ Georg Lukács, *En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844)*, disponible en <http://www.scribd.com/doc/16333590/Lukacs-Gyorgy-En-torno-al-desarrollo-filosofico-del-joven-Marx-18401844-1954>.

⁴⁸ G. Lukács, *El desarrollo...* Op Cit. p. 5

su conexión con la filosofía griega anterior, desde la relación que existe entre la filosofía de la naturaleza en Epicuro y Demócrito, con el propósito de exponer la relación desde las diferencias esenciales que existen entre estas dos filosofías; ya que muchas veces éstas se identificaban como una misma o se consideraba a la física epicúrea como una modificación arbitraria o un plagio de la democritea.

Si bien es cierto que la física de Epicuro es tomada de la física de Demócrito, Marx se pregunta, ¿cómo es que dos filósofos que enseñan en absoluto la misma ciencia y lo hacen por cierto de la misma manera se hallen en diametral oposición en todo lo que concierne a la verdad, la certeza, la aplicación de esta ciencia y en general respecto a la relación entre el pensamiento y la realidad?⁴⁹

Por un lado, nos dice Marx, a pesar de las contradicciones que tienen las referencias sobre Demócrito, se puede afirmar que él hace del fenómeno lo verdadero, reduce la realidad sensible a la apariencia subjetiva⁵⁰ y, por el contrario, Epicuro hace de la realidad un fenómeno objetivo; el primero se comporta en forma escéptica, el segundo dogmática. Así, para Demócrito, el principio no deviene fenómeno, considera a la naturaleza desde el punto de vista de la necesidad y busca explicar y aprehender la existencia real de las cosas.⁵¹ Tiene frente a él el mundo de la percepción sensible que se encuentra separado de su principio y *abandonado en su realidad independiente*,⁵² siendo este único objeto real el que como tal tiene valor y significado, por eso es que se inclinó por la observación empírica y empleó como forma de reflexión de la realidad la *necesidad*. Al contrario, Epicuro piensa que la absoluta necesidad no existe y emplea el *azar* como principio de libertad. Para él azar es una realidad que sólo tiene valor como posibilidad, esa posibilidad trata de demostrar la necesidad y la realidad de sus objetos. Él acepta el fenómeno como real, ve en todas partes el azar y su modo de explicación tiende más bien a suprimir toda realidad objetiva de la naturaleza,⁵³ pero sin que ésta contradiga a la percepción subjetiva, el fin en Epicuro no es el conocimiento de la naturaleza en y para sí, sino la ‘ataraxia de la autoconciencia’.

Para mostrar cuáles son las acepciones del concepto de enajenación en la filosofía materialista de la naturaleza y cuál es el tratamiento que Marx desarrolla de éstos, encontramos en el trabajo que realiza en su *Disertación*, algunos puntos que exponen el contenido que estos significados adquieren al interior de las filosofías de Demócrito o Epicuro, así como una gran importancia en el desarrollo y tratamiento que da Marx sobre ellos.

Enajenación como conceptualización

Tanto en la filosofía de la naturaleza de Demócrito como en la de Epicuro, y en general en toda la filosofía materialista de la naturaleza, se parte de que su principio —el de la

⁴⁹ K. Marx, *Diferencia...*, *Op. Cit.* p. 21

⁵⁰ *Ibíd.* p. 25

⁵¹ *Ibíd.* p. 32

⁵² *Ibíd.* p. 24

⁵³ *Ibíd.* p. 32

naturaleza— son los átomos y el vacío, es decir, que en ella no hay más que éstos y que ellos son ‘indiscutiblemente los mismos’ siempre. Pero es en las ‘determinaciones particulares’ de los átomos y en el reconocimiento y asignación conceptual de sus cualidades en donde existen diferentes posiciones.

Por un lado, Epicuro que a pesar de reconocer que el poseer cualidades se contradice con el concepto de átomo porque “...toda cualidad es variable mientras que los átomos no se modifican”,⁵⁴ al mismo tiempo acepta que atribuírselas es una consecuencia necesaria de dicho concepto por la necesidad de *diferenciarse inmediatamente entre sí y de su esencia pura*⁵⁵ puesto que de otra manera todos los átomos serían los mismos y no existiría diferencia alguna entre ellos. Con el fin de realizar la contradicción que yace en el concepto de átomo, que como ‘concepto’ se opone a su existencia, Epicuro reconoce en los átomos tres cualidades: magnitud, forma o figura y peso, de las cuales Demócrito, que reconoce las cualidades de los átomos sólo con *respecto a sus diferencias en el mundo de los fenómenos*, a su apariencia fenoménica y no en relación al átomo mismo, sólo aceptaba dos de ellas: magnitud (sólo como una determinación accidental) y forma, en lo que Epicuro coincidía, pero no admitía el peso, y reconocía una tercera cualidad: el orden.

Marx pone especial atención en cómo desarrolla Epicuro el que: ‘a través de las cualidades, el átomo adquiere una existencia que se opone a su concepto, y es puesto como ser *alienado*, diferente a su esencia’; donde “el concepto *determina todas las cualidades de tal forma que ellas se contradigan entre sí*”.⁵⁶ Se da cuenta de que al poner una cualidad, extrayendo la *consecuencia* de la naturaleza material del átomo, se enfrenta al mismo tiempo a aquellas determinaciones que eliminan esas cualidades dentro del mismo átomo y se hacen valer por el concepto mismo de átomo. Es decir que no es el átomo en cuanto tal, en su individualidad concreta el que determina el concepto (o lo determina), sino es el concepto y sus cualidades la que hacen de él un átomo.

...tan pronto como... [se] ha puesto una cualidad y ha extraído así la consecuencia de la naturaleza material del átomo, [se] contraponen al mismo tiempo las determinaciones que aniquilan de nuevo esta cualidad en su propia esfera y hacen valer, al contrario, el concepto de átomo.⁵⁷

Epicuro realiza la contradicción en el concepto de ‘átomo’ en la mención de la tercera cualidad del átomo: el peso. Para él, el peso existe sólo como *peso diferenciado* y sucede en los átomos, que ‘ellos mismos son centros sustanciales de gravedad’; y puesto que el peso sólo pertenece a los átomos diferenciados del resto, es decir *alienados* y dotados de cualidades, se entiende entonces por qué es que la determinación del peso desaparece allí donde ellos no son pensados como múltiples en su diferencia mutua (en sí) sino con respecto al vacío. Epicuro ‘objetiva la contradicción’ (en el concepto de átomo), convirtiéndola en la contradicción entre la esencia y la existencia (fenómeno) del átomo, entre las que reconocía una enorme diferencia.

⁵⁴ *Ibíd.* p. 47

⁵⁵ *Ibíd.* p. 47

⁵⁶ *Ibíd.* p. 48

⁵⁷ *Ibíd.* p. 48

Para Epicuro, la enajenación del átomo es concebida como la construcción de una individualidad abstracta dentro de su relación consigo misma, es decir, la individualidad del átomo concebida únicamente desde su construcción ideal alejada de la relación que él tiene consigo mismo a través de sus semejantes átomos y únicamente desde ésta visión del átomo enajenado de sí, e in-correspondiente a su concepto, es que se encuentra a él sin la determinación de su peso y de su concepto en cuanto tal. Es decir, en el proceso de reconocimiento del átomo y la asignación de cualidades al concepto, el átomo se presenta distinto en la conciencia de su verdadera y particular forma de átomo. En la conciencia se separa el átomo de su individualidad real y se la asigna una individualidad abstracta que no corresponde a la verdadera.

...la contradicción entre la existencia y la esencia, entre la materia y la forma, que yace en el concepto de átomo, es puesta en cada átomo individual por el hecho de estar dotados de cualidades.⁵⁸

Es por las cualidades del átomo que su concepto es enajenación para el átomo mismo, puesto que éste es distinto a su esencia real, pero se presenta como ella. Al mismo tiempo, es desde las cualidades del átomo como Epicuro objetiva y realiza la contradicción interna del concepto, donde "...se completa en su estructura".⁵⁹ Así es como Epicuro resuelve que el átomo es según su concepto: la forma absoluta y esencial de la naturaleza.

Fenómeno como enajenación de la esencia

Marx expone otra manera de cómo es que Epicuro capta la contradicción entre la esencia y el fenómeno, y resuelve la contradicción con la introducción del elemento: *tiempo*. Nos dice, puesto que:

... los átomos son... la sustancia de la naturaleza, de donde todo proviene y a donde todo retorna... [así] el aniquilamiento constante del mundo fenoménico no conduce a ningún resultado. Surgen nuevos fenómenos; mas el átomo mismo permanece siempre en su base como fundamento.⁶⁰

Esto quiere decir que, puesto que el átomo permanece inalterado en el mundo de los fenómenos, él está *despojada de todo cambio y de toda relatividad*. Así, Epicuro cree que el tiempo no debe incluirse en el concepto de átomo ni en el *mundo de la esencia*. De aquí resulta, la visión, compartida tanto por Demócrito como por Epicuro, de que la materia es '*eterna y autónoma en cuanto se prescinde en ella del momento temporal*'.⁶¹ En lo que no están de acuerdo, expone Marx es en cómo es que el tiempo se relaciona con esta esencia, con el mundo de los átomos. Demócrito simplemente lo explica para suprimirlo, mientras que en Epicuro representa la exposición de la contradicción entre la sustancia y la forma.

El tiempo es para Epicuro, el 'mundo del fenómeno' y sólo en su teoría, el "fenómeno es concebido como fenómeno, es decir, como alienación de la esencia",⁶² o dicho de otro

⁵⁸ *Ibíd.* p. 60

⁵⁹ *Ibíd.* p. 60

⁶⁰ *Ibíd.* p. 60

⁶¹ *Ibíd.* p. 63. [...] "al convertir la sustancia en algo temporal hace igualmente del tiempo algo sustancial, y de tal modo destruye su concepto, pues el tiempo convertido en absoluto no es ya temporal.

⁶² *Ibíd.* p. 65

modo, la manifestación del fenómeno no se mira en sí como la esencia misma de su ser, su sustancia, sino como la ‘forma’ de ella, la forma que aparece representa para la esencia su enajenación; ‘la que se confirma como tal en la realidad’. Para Epicuro, quien hace del “fenómeno un hecho objetivo’ y que define al tiempo como el ‘*cambio en tanto que cambio...* como la *reflexión* del fenómeno en sí mismo”,⁶³ *el tiempo deviene para él la forma absoluta del fenómeno*, el tiempo es la forma activa de la naturaleza, el cambio de lo finito, él es la forma real que separa la esencia del fenómeno, el tiempo es en el ‘*mundo de los fenómenos lo que el concepto es en el mundo del ser*’.⁶⁴

Así, por un lado, Epicuro convierte la contradicción entre la materia y la forma en el carácter de la naturaleza fenoménica,⁶⁵ puesto que el tiempo se opone al espacio y la forma activa del fenómeno se opone a la pasiva del átomo: su esencia. Por otra parte, como para Epicuro el ‘fenómeno es concebido como fenómeno, como una alienación de la esencia, que se afirma como tal alienación en su realidad’, en donde la esencia resulta completamente confundida con el fenómeno y es *juzgado según el concepto, el ser se separa por completo del fenómeno*, puesto que el fenómeno es reducido o rebajado a su apariencia subjetiva.⁶⁶ Epicuro es el único, observa Marx, en comprender el fenómeno como alienación de la esencia, que la apariencia no corresponde idénticamente a la esencia.

...Epicuro convierte la contradicción entre la materia y la forma en el carácter de la naturaleza fenoménica, la que deviene así la contrafigura de lo esencial, del átomo. Esto sucede en cuanto el tiempo se opone al espacio, y la forma activa del fenómeno a la forma pasiva.⁶⁷

Enajenación como pérdida de individualidad.

Uno de los puntos más importantes en la ‘diferencia particular’ entre las físicas de Demócrito y Epicuro, es la polémica sobre la *desviación* de los átomos de la línea recta en la caída. Epicuro reconoce un “triple movimiento de los átomos en el vacío”:⁶⁸ 1. La caída libre en línea recta, 2. La desviación de la línea recta y 3. El rechazo de numerosos átomos. Mientras que Demócrito sólo reconoce dos de ellos: el primero y el tercero. Esta concepción de la desviación del átomo de su línea recta en su movimiento de caída, será muy importante en la definición de la filosofía epicúrea en general.

Para él:

Todo cuerpo, mientras se lo considera en el momento de la caída, no es, pues, otra cosa que un punto que se mueve, un punto privado de su autonomía, que en un determinado ser —la línea recta— pierde su individualidad.⁶⁹

Por principio, es necesario aclarar que si en la naturaleza, no hay nada más que átomos y vacío, toda la existencia para la filosofía materialista de la naturaleza, se define por la relación que existe entre ellos. Esto quiere decir, que ‘si el vacío es representado como un

⁶³ *Ibíd.* p. 65

⁶⁴ *Ibíd.* p. 64

⁶⁵ *Ibíd.* p. 64

⁶⁶ *Ibíd.* p. 65

⁶⁷ I. Mészáros, *La teoría...* Op. Cit. p. 65

⁶⁸ K. Marx, *Diferencia...*, Op. Cit. p. 35

⁶⁹ *Ibíd.* p. 38

vacío espacial, el átomo resulta ser la negación inmediata del espacio abstracto' del espacio en cuanto tal, pues él representa un 'punto en el espacio'.⁷⁰ Es por eso que, en el movimiento de caída libre y el trazo de la línea recta de los objetos cuando caen, este cuerpo pierde su individualidad —su cualidad real—, es decir, en el trazo de la línea, él es simplemente determinado por el espacio, 'posee un ser relativo que le es prescrito y una existencia puramente material', ya no es un cuerpo en el espacio, sino sólo una línea que se mueve.

El movimiento de la caída libre en el espacio es 'el movimiento de la dependencia' y 'si los átomos son cuerpos puros y autónomos', es decir, son 'cuerpo pensando en la autonomía absoluta'; dice Epicuro: como "...la existencia relativa se contrapone al átomo, el ser que él debe negar, es la línea recta",⁷¹ y ésta la realiza con el movimiento de la desviación. En la desviación, 'el átomo realiza la negación inmediata' de la dependencia y la relatividad de su individualidad, confirma su individualidad real en el movimiento de caída libre en línea recta.

En este acto y en la concepción teórica de la desviación, el átomo "se libera de su existencia relativa —la línea recta— a medida que prescinde de ella y se separa de ella'. La desviación "quiebra las *faits foedera* (pactos del destino), y como Epicuro aplica en seguida esto a la conciencia, se puede decir del átomo que la desviación es algo que puede luchar y resistir".⁷² Pero al mismo tiempo reconoce que la *desviación* no es una determinación del átomo en sí, que ésta "... 'no está ni en un lugar cierto ni en un tiempo determinado', sino que se produce en el más pequeño espacio posible".⁷³

Para Epicuro:

... la consecuencia que inmediatamente se deriva de la desviación del átomo [es decir]...la negación del átomo de toda relación con algo distinto, debe ser realizada y puesta positivamente.⁷⁴

Esto quiere decir que la negación del átomo de su determinismo y anulación de individualidad en la línea recta de la caída libre, se expresa en que el átomo 'niega todo movimiento y relación en que él es determinado por algo distinto como ser particular', es decir, en este acto, el átomo se separa de la determinación del espacio y recobra su autonomía. La realización en positivo de ésta negación, sólo puede suceder, según Epicuro, "si el ser con el cual se relaciona no es otro que él mismo"⁷⁵, es decir si con el ser que se relaciona es otro átomo, y puesto que el átomo es determinado inmediatamente, se refiere aquí a una *pluralidad* de átomos.

A ese acto de realización positiva de la negación, Epicuro la llama, *rechazo* (repulsión), y éste 'rechazo de los átomos múltiples' es la "realización necesaria de la *lex atomi* (ley del átomo)".⁷⁶ Puesto que los átomos son los 'únicos objetos para sí mismos; sólo pueden

⁷⁰ *Ibíd.* p. 38

⁷¹ *Ibíd.* p. 39

⁷² *Ibíd.* p. 39.

⁷³ *Ibíd.* p. 40.

⁷⁴ *Ibíd.* p. 43

⁷⁵ *Ibíd.* p. 43

⁷⁶ *Ibíd.* p. 43

relacionarse entre ellos', es decir, mezclarse, chocar, rechazarse, etc. En este movimiento toda la existencia relativa en que los átomos "se vinculaban con otra cosa, es negada".⁷⁷

En la desviación está la realización y expresión de cómo es que el átomo niega todo movimiento y relación en que *él es determinado por algo distinto como ser particular*. El rechazo es la primera forma de *autoconciencia*, la conciencia de aprehenderse a sí mismo como ser inmediato (como átomo individual), como individualidad abstracta. La individualidad abstracta sólo puede actualizar su concepto, su determinación formal, su independencia de la existencia inmediata, la supresión de toda relatividad, etc., si prescinde del *ser que se le contrapone* (otro átomo), algo que sólo puede suceder en el universal o idealizando al otro.

Para Marx, en la teoría atomística de Epicuro, se presentan categorías que al mismo tiempo funcionan como categorías referentes a determinaciones de la vida humana, de la vida social; es decir, el proceso que para Epicuro recorre la afirmación de la individualidad real del átomo, ocurre en el reconocimiento y afirmación de la individualidad del hombre.

...la individualidad existente inmediatamente sólo se relaciona, según su concepto, en tanto que se relaciona con otra realidad... así el hombre sólo cesa de ser un producto natural cuando el otro que se relaciona con él no es una existencia diferente sino que es él mismo un hombre individual.⁷⁸

La realización de la contradicción

Marx reconoce la importancia y trascendencia de la teoría epicúrea sobre los cuerpos celestes y los procesos que se hallan vinculados con ellos, sobre todo por la situación histórica en que Epicuro la desarrolló, tiempo en que 'la veneración a los cuerpos celestes era un culto que todos los filósofos helenos celebraban'; aunque señala también que en este punto, se encuentra su 'mayor contradicción'. Epicuro, para quien su máximo anhelo no era el conocimiento de por sí, sino el estado de tranquilidad propio de la *ataraxia*, encontraba en el hecho de que los hombres le asignaran un espacio divino a los dioses en el cielo, en los astros, la mayor perturbación del alma, y por tanto un riesgo de la *ataraxia*.

Para él:

...en lo que concierne a los fenómenos celestes se debe creer que en ellos el movimiento y la posición, los eclipses, la salida, el ocaso y otros hechos análogos, no surgen para gobernar, ordenar o haber intervenido algún ser que al mismo tiempo posea toda beatitud junto a la indestructibilidad.⁷⁹

Epicuro creía que los fenómenos celestes, por la multiplicidad y diversidad de sus formas '*se deben explicar no aplós* (simple, absolutamente), *sino pollaxós* (de muchos modos)'.⁸⁰ Frente al carácter que las explicaciones sobre los fenómenos astrológicos que afirmaban que en ellos se encontraba 'lo eterno y lo divino', él sostenía que 'cualquier explicación es suficiente', mientras se descartaba el *mito*; pues en esta abundancia de explicaciones, se niega que los cuerpos celestes poseen 'la unidad y la ley constante y

⁷⁷ *Ibíd.* p. 43

⁷⁸ *Ibíd.* p. 44

⁷⁹ *Ibíd.* p. 71

⁸⁰ *Ibíd.* p. 73

absoluta'. Si bien Epicuro no explica la situación histórica del comportamiento del hombre frente a los astros y en particular de los todos los filósofos griegos como una 'enajenación' de la conciencia del hombre en el cielo, como una extrañación de la voluntad y autodeterminación del hombre; en su filosofía, él encuentra y afirma la necesidad de regresar a la 'autoconciencia', a la 'conciencia del hombre de sí mismo' su vida objetiva, su ser objetivo y no a la determinación exterior de su ser.

Dice Marx que Epicuro admite que para explicar los fenómenos astrológicos es necesario salir de la teoría atomística, puesto que ésta es "...específicamente distinta pues en ellos todo acontece de modo múltiple e irregular"⁸¹ y todo debía ser explicado de acuerdo a sus diversas causas y de modos alternativamente determinados. En este movimiento, Epicuro mismo reconoce "... que sus categorías mismas se derrumban... y el método de su teoría se modifica".⁸² Primero, en el reconocimiento de la naturaleza del átomo, sostiene que él es 'la materia en la forma de la autonomía' y después para la explicación de los fenómenos celestes reconocía en los astros la misma cualidad, lo que implicaba reconocer que "*los cuerpos celestes son..., los átomos que han llegado a ser reales*".⁸³

Los cuerpos celestes son eternos e inmutables... poseen su centro de gravedad en sí mismos... su único acto es el movimiento, y separados por el espacio vacío se desvían de la recta, forman un sistema de repulsión y de atracción en el que conservan íntegra su autonomía y producen, finalmente, por sí mismos, el tiempo como forma de su aparición.⁸⁴

Marx encuentra que en toda la filosofía epicúrea de la naturaleza en general, y que su teoría atomística en particular, se hallaba *impregnada* por la contradicción entre *la esencia y la existencia, entre la sustancia y la forma*, pero que en su teoría de los cuerpos celestes, 'esta contradicción es extinguida y los momentos contradictorios son conciliados'.⁸⁵ En este sistema, la materia ha alcanzado su *individualidad en sí* misma, la forma idéntica a su esencia, y de este modo, ha alcanzado su absoluta autonomía, aún de la autoconciencia abstracta, ha devenido por sí misma una *individualidad concreta: universalidad*. Es decir, cuando Epicuro convierte a los meteoros en 'ser y naturaleza', en lo universal, en ellos la enajenación entre su esencia y su existencia está de por sí superada.

Concluye Epicuro que mientras la naturaleza como átomo y fenómeno expresa la autoconciencia individual y su contradicción, la subjetividad de la contradicción sólo se presenta en la forma que tiene la materia misma; pero en cambio, cuando esta forma de la materia deviene autónoma, como sucede con los astros, la autoconciencia se refleja en sí

⁸¹ *Ibíd.* p. 74

⁸² *Ibíd.* p. 77, Marx reconocía en esta autocrítica "...la enseñanza más profunda de su sistema" [y que la consecuencia más rigurosa de su sistema era que "...el experimentaba esto y lo expresaba conscientemente".

⁸³ *Ibíd.* p. 76 "... en ellos la materia ha recibido en sí misma la individualidad. Epicuro advierte, en efecto, que sus categorías precedentes se derrumban aquí, que el método de su teoría se modifica. [...] la materia en cuanto ha recibido en sí la individualidad, la forma, como acaece en los cuerpos celestes, *cesa de ser una individualidad abstracta. Ha devenido en individualidad concreta, universalidad* [...] lo universal que ha llegado a ser existencia y naturaleza."

⁸⁴ *Ibíd.* p. 76

⁸⁵ *Ibíd.* p. 77

misma y se opone a la materia en su propia figura, en su objetividad como figura autónoma e independiente.

Marx encontraba en la teoría atomística de Epicuro no sólo una innovadora filosofía de la naturaleza, sino también reconocía en ella la importancia de las ‘categorías referidas al comportamiento humano, a la vida social’. Esto se muestra no únicamente en el trabajo de Epicuro “por lo que hace al reflejo que se da del aislamiento de los individuos, en la época en la que se desmoronaba la Antigüedad, sino análogamente para la interpretación de diferentes relaciones e instituciones de carácter concretamente social”.⁸⁶

Así hallamos formas más concretas del rechazo, empleadas por Epicuro: en materia política, el contrato y en la social la amistad, que... [él] ha exaltado como lo supremo.⁸⁷

A esta desviación y rechazo sociales, en el hombre Epicuro agregaba: “hay algunas cosas fortuitas, otras dependen de nuestro arbitrio”.⁸⁸ Él no reconocía en el azar un oscuro determinismo, sino al contrario, admitía la posibilidad afirmativa de la individualidad del hombre, contrario a cualquier determinismo natural, Epicuro creía que el acto consciente y libre del rechazo regresaba al hombre a sí mismo, a la necesidad de autodeterminación — cosa que Marx había reconocido desde sus estudios de la filosofía hegeliana—; así, en el rechazo afirmaba un principio de libertad, contra toda teoría naturalista-determinista. Como afirma Lukács, ‘la forma en que formula Marx el punto de la desviación, aparece claramente la temprana *simpatía* por el materialismo como ideología de la emancipación humana’.

⁸⁶ G. Lukács, *El desarrollo...*, Op. Cit, p. 7

⁸⁷ *Ibíd.* p. 45

⁸⁸ *Ibíd.* p. 28

2. CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

El periodo que va desde abril de 1841, cuando Marx termina su *Disertación*, hasta mediados de 1842, Marx lo dedica a continuar sus estudios filosóficos. Entre ellos estudia la recién publicada *Esencia del cristianismo* de Feuerbach y ‘reconoce instantáneamente la importancia de ésta obra, en la que por primera vez se lleva a cabo en la filosofía alemana la irrupción del materialismo’, lo que le permite pasar de Hegel al materialismo, y de ahí ‘desarrollar la crítica política de Hegel’, programa que se propone realizar desde este momento.¹

De abril de 1842 a octubre de 1843, Marx colabora primero y luego toma el cargo como redactor en jefe del periódico local y órgano de la burguesía reformista *La Gaceta Renana*; en la que ‘a través de una serie de artículos había tenido que ocuparse de problemas reales de naturaleza política y social’.² En este contacto con los problemas sociales de su tiempo, Marx escribió artículos sobre la libertad de prensa, la ley de castigo por el robo de leña, la ley sobre el divorcio y la situación de los campesinos vinícolas del Mosela entre otros, en los que trataba de “encontrar solución en el marco de la concepción hegeliana del Estado como esfera de los universal, de la libertad y de la razón”.³ Y durante el proceso “pudo advertir, por primera vez, cómo los intereses materiales entraban en contradicción” con esa racionalidad del Estado desarrollada por Hegel, ‘vio en la sociedad civil un peso determinante que distaba mucho de ser el que Hegel reconocía en ella’, y encuentra como los intereses de particular Estado prusiano ‘existen y actúa atentando contra la libertad, la racionalidad y la universalidad del verdadero Estado’.⁴

Es necesario destacar la importante relación teórica que Marx tenía por un lado, con la *Izquierda Hegeliana* y su consiguiente ruptura con ella desde la extinción de la *Gaceta...*, y por el otro, con el pensamiento de Feuerbach ya que para algunos, este ‘el elemento más importante en la evolución de su pensamiento en ese momento’.⁵ Primero la influencia con su *Esencia del cristianismo* (1842) y luego con sus *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1843), que se habían destinado a la crítica de la política las ‘nuevas armas’, las de una nueva lógica que implicaba la inversión de la posición hegeliana,⁶ hacia la conversión al materialismo. Y al mismo tiempo, es necesario reconocer en el trabajo crítico de Marx, no sólo la importancia inmediata en la aproximación crítica a la filosofía política hegeliana, sino también la construcción de los fundamentos para ‘una superación general y universal de toda forma de idealismo’.⁷

¹ Cf. Correspondencia, Marx a Ruge, 5 de marzo de 1842, citado por G. Lukács, *El desarrollo del Marx (1840-1844)*. p. 9

² Adolfo Sánchez Vázquez, “Economía y humanismo”, en Carlos Marx, *Cuadernos de París*, Ed. Era, México 1974. p. 19

³ *Ibid.* p. 19

⁴ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía y Economía*, Ed. Grijalbo, México 1978, p. 15

⁵ Mario Rossi, *Génesis del Materialismo Histórico...*, p. 154

⁶ *Ibid.* p. 155

⁷ G. Lukács. *El desarrollo...*, Op. Cit. p. 20

2.1. CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL ESTADO DE HEGEL

Después de su renuncia y con la clausura definitiva de la *Gaceta...*, Marx regresa al proyecto de estudiar a fondo la concepción hegeliana del Estado en general, con una visión distinta y más ‘madura’. Aquí se ‘le impone la necesidad de revisar por qué Hegel le atribuye un alto papel al Estado como esfera de la razón y de lo universal’ y establecer cuales son las verdaderas relaciones entre la sociedad civil y el Estado; por lo que Marx se dedica a estudiar a fondo la Filosofía del Derecho del Estado de Hegel. A este periodo es a lo que llaman el periodo de Kareuznach, que va de marzo a agosto de 1843 y que constituye uno de los momentos más fructíferos y densos⁸ de su trabajo teórico y desarrollo intelectual.

Marx escribe, entre julio y agosto de 1843, un manuscrito que es en realidad un comentario casi literal a los parágrafos que van del 261 al 313 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, los parágrafos relacionados directamente con el problema del Estado,⁹ que se conoce como: *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*¹⁰ y pone particular énfasis en el § 262, en el que veía Marx que se encuentra allí formulado “todo el misterio de la filosofía del derecho y de la filosofía hegeliana en general”.¹¹

Nuestro estudio estará dirigido principalmente a cómo es que Marx explica el fenómeno de la enajenación política en el Estado moderno en general y en el prusiano en particular, desde la crítica del pensamiento político hegeliano, la relación que existe entre la enajenación de la sociedad civil en el mundo político y el filosófico, así como su reformulación sobre el hecho de la enajenación política.

2.1.1. La crítica en general

La crítica de Marx se dirige por un lado, a la particular ‘situación reaccionaria de Prusia, la que asegura, se encuentra justificada en la Filosofía de derecho del Estado de Hegel y por el otro, a la formulación política hegeliana *aparentemente* dialéctica pero puramente especulativa; con el propósito de develar el ‘carácter híbrido de la monarquía constitucional’ y combatir la mistificación hegeliana del Estado. El principio del que parte contra esta concepción hegeliana del Estado, ‘en su fundamento histórico’, para Marx el principal error de Hegel fue ‘ocupar una cosmovisión del Estado antiguo, medieval y anacrónico prusiano, en el sentido de una nueva fundación del Estado democrático, resultando un híbrido obligatoriamente contradictorio. Hegel, dice Marx, tuvo ‘acierto’ en

⁸ Rossi, *Op. Cit.* p. 146

⁹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Prologo.* p. 5 en Carlos Marx, *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo. México 1968. “Marx se había empeñado en esta revisión crítica de la filosofía política de Hegel apenas cerrado el periodo de su actividad en la *Gaceta Renana*, en marzo de 1843.”

¹⁰ La traducción correcta del título *Kritik des hegelshen Staatstrechts* sería: *Crítica de la Filosofía del Derecho del Estado de Hegel*. Cf. Rossi. p. 145

¹¹ Carlos Marx, *Crítica a la Filosofía del Estado de Hegel*, en Carlos Marx, Federico Engel, *Obras fundamentales I*, FCE. México 1987. p. 323

señalar la escisión entre la sociedad civil y el Estado’, pero cometió el error de realizar su contradicción construyendo una identidad ideal y justificando al Estado real prusiano.

Aquí nos ocuparemos de señalar a grandes rasgos en que consiste la crítica a la filosofía política hegeliana, con atención en cómo desarrolla Marx, desde la crítica a la filosofía de Hegel, su propia crítica de la sociedad actual en general y del Estado prusiano en particular, el comienzo de su *crítica de la política*, (de la sociedad burguesa) y de exponer la nueva visión del concepto de enajenación y su referencia del fenómeno político-social en la constitución del Estado moderno.

En general, la crítica a la construcción de la Filosofía del Derecho de Hegel, parte del hecho de que el Estado ‘no se concibe como tal’ como un hecho real, ni el hombre, ni la sociedad en general, sino sólo son concebidos como elementos enajenados de la autoconciencia del espíritu. Es decir, el fundamento del Estado político no es un hecho real de la sociedad sino un ‘resultado místico’¹² de ella. Revisaremos aquí, el tratamiento que da Marx al párrafo 262, por la importancia que encuentra en él para la comprensión de la filosofía hegeliana del derecho y su método en general.

Hegel Afirma:

§ 262. La idea real, el espíritu, que se escinde él mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil, como en su finitud, para llegar a ser, partiendo de su idealidad, el espíritu real infinito para sí, asigna con ello a estas esferas el material de esta su realidad finita, los individuos en cuanto *masa*, por donde esta distribución pasa entre lo individual parece realizarse por medio de las circunstancias, del arbitrio y de la propia elección particulares de su determinación.¹³

El método especulativo hegeliano, parte de la identidad del ser y la conciencia de sí, en este caso, Hegel ‘erige siempre la idea en sujeto, haciendo del sujeto real y verdadero el predicado’. Así, el Estado es la idea real, el espíritu político del hombre, el ser político real, es el espíritu ‘que se escinde él mismo en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil’; en este sentido, es el espíritu el que se escinde en la familia y la sociedad civil para encontrar su finitud. Esta escisión es para Hegel y la especulación en general, una necesidad de acuerdo a su concepto, por lo que sólo representa una escisión ideal. Ésta quiere decir, que ellas mismas —la familia y la sociedad civil— se convierten en el ‘ser’ del Estado y en ellas él encuentra su finitud ideal, es decir, a través de la objetividad de la familia y la sociedad civil, el espíritu se extraña a sí mismo, se enajena, y en el reconocimiento de su misma extrañación, en esa objetividad exterior a él, como Estado ideal —autoconciencia—, alcanza si infinitud, su ser absoluto.

Así, en Hegel se presenta que, en general, no es el curso de la familia y la sociedad civil las que unen y constituyen al Estado, sino al contrario, ellas son el producto de la ‘idea real’, donde es ‘el curso de la vida de la idea el que por sí mismo conduce a su resultado’: ellas mismas.¹⁴ Es decir, no es el curso real de la vida de la familia y la sociedad civil el que conduce a la existencia del Estado, sino por el contrario, los sujetos reales se convierten

¹² *Ibíd.* p. 322

¹³ G.W.F. Hegel, *Filosofía del Derecho*, §294, 292, 264. en Marx. *Ibíd.* p. 321

¹⁴ *Ibíd.* p. 322

aquí en momentos objetivos irreales. Hegel “convierte en producto, en predicado de la idea [el Estado] lo que es su sujeto real [la familia y la sociedad civil], no desarrolla su pensamiento partiendo del objeto, sino que desarrolla el objeto partiendo del pensamiento ya definido en sí dentro de la esfera lógica”.¹⁵

En palabras de Marx: Hegel se propuso “escribir la biografía de la sustancia abstracta, de la idea y en que por tanto, la actividad humana, etc., tiene que manifestarse como la actividad y el resultado de un otro e... hizo que la esencia del hombre actúe de por sí como una individualidad imaginaria en vez de actuar en su existencia humana real”.¹⁶ Hegel en el intento de ‘interpretar una concepción ya superada’ del Estado monárquico, en el sentido de ‘la nueva concepción del mundo’ moderno, “da a su lógica un cuerpo político: más no ofrece la lógica del cuerpo político”.¹⁷

En los modernos Estados, como en la filosofía del derecho de Hegel, la realidad consciente, la verdadera realidad de los asuntos generales son simplemente algo formal, es decir, solamente lo formal es el interés realmente general del Estado (como expondremos más adelante). Dice Marx que “no debemos censurar a Hegel porque describe el ser del Estado moderno tal y como es, sino por presentar lo que es, como la esencia del Estado”.¹⁸

Pero veamos cómo es que Marx concibe el fenómeno de la enajenación política en la sociedad moderna, y qué lugar asigna al concepto de la enajenación en la argumentación de su crítica.

2.1.2. La constitución del Estado

Marx plantea que, de los diferentes momentos de la vida de un pueblo ‘el más difícil de desentrañar fue el Estado político’, la constitución del Estado. Esta constitución, si bien fue el desarrollo de ‘la razón general frente a las otras esferas particulares’ como la conciliación de ellas más allá de sí mismas; la misión histórica ‘consistió luego en su reivindicación’, en el reconocimiento de esta esfera general como el espacio de conciliación de todos los demás, pero al hacerlo, ‘las esferas particulares no tuvieron la consciencia de que su esencia privada no coincidía con la esencia trascendente de la constitución o del Estado político’, por lo que encontraron que su ‘existencia como trascendente no es otra cosa que lo afirmativo de su propia enajenación’.¹⁹

Es decir, en el Estado, como el ‘ser Uno’ de los intereses particulares y síntesis de ellos en lo que se podría llamar ‘el interés general’, que se presenta en su forma medieval como ‘la democracia de la carencia de la libertad’, donde la *constitución política*, la vida en el común interés, comenzó a tener para el pueblo sólo una realidad fantasiosa e ilusoria, la vida política era desde el principio: ‘la religión de la vida del pueblo’, es decir, ‘el cielo de

¹⁵ *Ibíd.* p. 328

¹⁶ *Ibíd.* p. 352

¹⁷ *Ibíd.* p. 360

¹⁸ *Ibíd.* p. 375

¹⁹ Cf. *Ibíd.* p. 344-345

su generalidad frente a su existencia terrenal de su realidad’, que encontró en la monarquía su ‘expresión máxima y acabada de esta enajenación’. En la Edad Media se identificaba la vida del Estado con la vida del pueblo, se reconocía que ‘el hombre era el principio activo del Estado’, pero no se reconocía al hombre en cuanto tal, como hombre libre, sino en cuanto hombre sin libertad. Es por ello que el hombre, en el Estado antiguo, representaba la ‘enajenación acabada en su propio movimiento’.

La abstracción del Estado como tal sólo pertenece al Estado moderno, porque la abstracción de la vida privada es sólo atributo de los tiempos modernos. La abstracción del Estado político es un producto moderno.²⁰

Esta abstracción de sí mismo en la que cae el Estado es su propia negación como espacio del interés común de la sociedad dentro de la esfera política, en la que sólo es común dentro de sí mismo. Sólo allí donde las ‘esferas privadas han cobrado una existencia independiente’ de la existencia del Estado, donde ‘el comercio y la propiedad de la tierra han cobrado su independencia’, que el hombre encuentra una participación política en el Estado. Es decir: fue sólo dentro de él, de la *constitución política*, dentro del de por sí estado de enajenación de la libertad del hombre que se reconoce su existencia real y su actividad política a través de una representación extraña a él; la libertad la alcanza aquí la abstracta formación política del hombre, no el hombre en cuanto tal.

Para Marx, el problema de la superación del Estado, de la superación de la enajenación política, no se realiza al interior del Estado, pues en él ve ‘la esfera religiosa’ de la universalidad, ‘la religión de la vida del pueblo’, ‘el cielo de su generalidad’ al contrario de su ‘generalidad en la existencia terrenal de su realidad’.²¹ Para él, el Estado es para el hombre la universalidad abstracta, el espacio de la libertad abstracta del hombre, no el de la libertad concreta, lo que para la realidad del hombre, sólo representa su propia enajenación, la carencia de libertad en su realidad.

El Estado moderno en su práctica real, como producto de esa abstracción, se comporta como una potencia superior con respecto a las leyes e intereses de la familia y la sociedad civil; así los intereses de estos se hallan subordinados (supeditados) a los del Estado,²² viven entonces bajo la dependencia de los intereses de él, y sus intereses *aparecen* como los intereses generales de la sociedad. Esta relación de *dependencia y supeditación* tiene ‘un carácter externo, un carácter que restringe la esencia de la familia y la sociedad civil y representa en realidad a las relaciones que van en contra de sí mismas’, las enajenadas de su realidad y necesidad propias, pues en la relación real —y material— con el Estado, sus intereses significan como una *necesidad externa* a él, como necesidad contraria que no corresponde a su esencia natural,²³ en cuanto Estado. De aquí se desprende que esa falsa identidad entre el Estado y la sociedad civil y la familia, sea cabalmente la *enajenación real* —existente— dentro de la relación que existe entre estas esferas en su unidad, la enajenación de la sociedad real dentro de la figura del Estado.

²⁰ *Ibíd.* p. 345

²¹ *Ibíd.* p. 345

²² *Ibíd.* p. 320

²³ *Ibíd.*

El Estado moderno explica Marx, ‘ha hecho el curioso descubrimiento de apropiarse de los asuntos generales como mera forma’, en donde el interés del Estado en cuanto interés real del pueblo, sólo existe formalmente; dice que ‘la verdad es que sólo la forma es asunto general del Estado. Éste como espacio de lo universal, es la mentira consagrada, la mentira legal de los estados constitucionales’,²⁴ modernos. Mentira que sostiene que el Estado es el interés del pueblo o que el pueblo es el interés del Estado, mentira que se pone de manifiesto en el contenido real del *interés general* del Estado.

Por lo tanto, en la representación objetiva de los intereses comunes de la sociedad, en los intereses generales del Estado, representados en su *forma* estatal, la libertad y soberanía políticas de la sociedad real —existente—, aparecen sólo formalmente representadas —enajenadas— en la figura del interés *común*. Por lo que el Estado posee el ‘poder soberano’, la soberanía política en general, y la *soberanía* como ‘la autodeterminación abstracta de la voluntad’, que ejerce la voluntad aparente del interés común, —fundada en la falacia del ser él la síntesis de estos intereses y sea en realidad la arbitrariedad de la voluntad particular del Estado— se manifiesta en su relación real con ese interés común como plena arbitrariedad, en palabras de Marx: se pone de manifiesto que en el Estado político, la ‘soberanía hace lo que quiere’.²⁵

Sólo en una ‘verdadera democracia’²⁶ desaparecería el Estado político y se encontraría la verdadera ‘constitución del pueblo’, donde ésta ‘aparecería como lo que debería ser, el *producto libre del hombre*’. La constitución sería en general, ‘un momento de la existencia del pueblo, en que la constitución política no formaría parte de por sí el Estado’; puesto que la verdadera democracia ‘parte del hombre y convierte al Estado en el hombre objetivado’.²⁷ Es decir, en ella ya no existiría el Estado político en su forma enajenada, extrañada de la voluntad real del pueblo, sino que la constitución y el derecho, obedecen aquí realmente al interés colectivo; cuando la sociedad alcanza su verdadera determinación, ‘el hombre socializado’ conforma una constitución particular del Estado como un no-Estado.²⁸

2.1.3. *La sociedad civil*

El principio y supuesto del que parte la ‘vida de la sociedad civil’, nos dice Marx, es el *bellum omnium contra omnes*, en la que se reconoce ‘el egoísmo privado’ como el secreto del ‘patriotismo de los ciudadanos’ y que en él, ‘estriba la profundidad y fortaleza del Estado’. En la sociedad civil se considera como ‘individuo *fijo* al ciudadano’, al hombre del ‘interés particular por oposición al interés general’, y éste como el único y verdadero miembro de la sociedad civil, frente a lo cual se contraponen también el Estado. En la

²⁴ *Ibíd.* p. 376

²⁵ *Ibíd.* p. 338

²⁶ *Ibíd.* p. 344

²⁷ Cf. *Ibíd.* p. 343.

²⁸ Aquí se expone cuál es la postura política de Marx en 1843 frente a los problemas de la sociedad actual, es decir, delata su postura democrática-burguesa.

sociedad civil, se lleva a cabo la ‘separación entre la vida civil y la vida política’, en la civil se practica la lucha por el interés individual en su forma política, y en la vida política su lucha por re-presentar el interés común en su forma social, es decir: en tanto *sociedad civil*. Su realidad, es por tanto, la contradicción de que su ‘misma actividad prueba la separación’, su propia enajenación entre ellas y la inexistencia de tal identidad de intereses.

En el Estado político moderno, la ley general es el ‘total desprendimiento de la sociedad de sí misma’, como sociedad, es el acto político del ‘divorcio de la sociedad civil y el Estado’,²⁹ es decir, la escisión entre el ciudadano como miembro del Estado y el ciudadano como miembro de la sociedad civil.

El individuo, en cuanto ciudadano real, forma parte de una doble organización: la organización burocrática y la organización social, la organización de la sociedad civil.³⁰

En la primera, es el individuo al servicio del Estado y en la segunda, la contraposición material de su interés frente al de él, por tanto el individuo “para comportarse como ciudadano real del Estado, para adquirir significación y actividad políticas... se ve obligado a salir de su realidad civil, a hacer abstracción de ella, a retirar de su individualidad toda esta organización”³¹ real de la sociedad. Pues para el Estado, la única significación que reconoce es la individualidad ‘simple y pura’ escindida de su realidad social, puesto que su existencia sólo se halla reconocida en un espacio ajeno al de la sociedad, en su atomizada individualidad, en su extrañación del carácter social del individuo. La ‘sociedad’ civil real-existente no ‘existe’ como organización para el Estado, la vida civil es considerada como *inexistente*. La existencia política de la sociedad civil es entonces su propia desintegración, es su enajenación de sí misma.

Esta situación de enajenación y extrañamiento en que ‘la sociedad civil se hunde en su acto político’ proviene del hecho de que la esencia comunitaria del miembro de la sociedad, la *esencia comunista* del individuo, existe sólo separada de su representación política, de su participación en el Estado, proviene de la ‘escisión entre él y la sociedad civil’. Es decir, es producto de la abstracción que el Estado hace de ella y de su propia enajenación, en este acto, el individuo sufre una doble enajenación un doble extrañamiento: uno social y otro político. Se enajena de su individualidad social por su figura política y al mismo tiempo se enajena de su personalidad política en su individualidad abstracta. Nos dice Marx:

La actual sociedad civil es el principio realizado del *individualismo*; su fin último es la existencia individual; actividad, trabajo, contenido, etc., no son otra cosa que simples medios.³²

Las actividades y ocupaciones políticas son algo *ajeno* y extraño a la naturaleza de la determinación individual y social de ellas, no responden a su necesidad real, a su individualidad concreta. Esta situación de enajenación en la que cae la sociedad, esta extrañación —individuación— en la que se precipita con su acto político, es producto del hecho de que la comunidad, el conjunto comunitario donde el individuo existe, se encuentra en la realidad separada del Estado, ella misma realiza el acto de que para el Estado político

²⁹ *Ibíd.* p. 389

³⁰ *Ibíd.* p. 389

³¹ *Ibíd.* p. 389

³² *Ibíd.* p. 393

ella sea sólo una abstracción. Esta situación desgarrada de la sociedad, expresa la enajenación del ámbito de lo político del ámbito social, la desintegración de estas comunidades en *muchedumbres* tan pronto actúan en el terreno político; y es en la representación de sus intereses donde se vuelve práctica esta enajenación, esta descomposición de la comunidad. La sociedad en general desde que llega al dominio político a través de la más alta *generalidad abstracta*, convierte esta representación política en la representación de su propia enajenación política real.

2.1.4. La ‘burocracia’ y el ‘burócrata’

Por el otro lado, la contraparte del desgarramiento del individuo en su representación frente al Estado, en la abstracción de su interés y participación real en el Estado, sucede en la ‘organización burocrática’. Que no es otra cosa que la ‘determinación formal externa del Estado situado más allá del poder gubernativo’ es decir, que no pertenece al poder legislativo del Estado, pero que existe como representación estatal para la sociedad civil; ellos son ‘los encargados de los asuntos del Estado y la actividad que realizan se lleva a cabo sólo en el *cumplimiento* del deber para el Estado, ‘para la soberanía’.

Así, el poder gubernativo, la administración del Estado no es otra cosa que la burocracia. Ésta se basa ciertamente en la separación entre el Estado y la sociedad civil, entre el interés en y para sí general y los intereses particulares; la burocracia como el formalismo del Estado “es la autoconciencia, la voluntad del Estado... es el Estado imaginario junto al Estado real”.³³ Ella se considera a sí misma la esencia del Estado, y al mismo tiempo representa ‘la esencia espiritual de la sociedad’, y esta esencia la trata como posesión suya, para la burocracia es su *propiedad privada*. ‘La autoridad es el principio de su deber y la adoración de la autoridad su intención, ahí el *espiritualismo* frente al Estado se convierte en el materialismo de la obediencia pasiva, del mecanismo de un comportamiento formal fijo, de principio, ideas y tradiciones fijas’,³⁴ para con él

Así es el comportamiento de la burocracia en general, pero en particular, en cuanto al burócrata individual, dice Marx:

El individuo al que por el acto soberano se encomienda un cargo público, debe atenerse como lo sustancial, al cumplimiento de su deber [...] el servicio del Estado exige el sacrificio de la consecución e independencia [...] de fines subjetivos y confiere [...] el derecho a encontrarlo en el cumplimiento del deber, pero solamente en él.³⁵

En la individualidad del burócrata, el fin del Estado se convierte en su propio fin, considera su vida material en cuanto se convierte en *tratamiento burocrático* (trabajo burocrático), su espíritu es algo prescrito, sus fines están situados fuera de él, se le ha enajenado de su identidad social y se le ha sobrepuesto una identidad *estatalizada*, él se convierte en la sustancia de la enajenación social, de la escisión entre la sociedad civil y el

³³ *Ibíd.* p 358-359

³⁴ Cf. *Ibíd.* p. 360

³⁵ Hegel, Op. Cit. §294, 292, 264. en Marx. *Ibíd.* p. 356

Estado. Así, el burócrata abandona toda determinación social, política, natural, etc., y se entrega al servicio del Estado, enajenando su individualidad real por el servilismo; para él el mundo es sólo ‘un objeto de su tratamiento’ y su acto, es la confirmación de la enajenación social y él se convierte en la personalidad del extrañamiento.

Así es como el Estado adquiere una existencia, en el ser de los diferentes espíritus burocráticos fijos “cuya cohesión consiste en la subordinación y en la obediencia pasiva”³⁶ del burócrata individual, en dicha obediencia, la identidad del interés del Estado y del fin privado particular se estatuye de tal modo que el interés del Estado se convierte en un interés privado particular subjetivado en el burócrata, frente a los otros fines privados.³⁷ Para él la vida de la sociedad, la vida real del hombre se revela ‘como algo muerto’, puesto que viven en esa ilusión del Estado, en la abstracción del hombre en su personalidad política y encuentran ahí, en ‘ese saber imaginario y esa vida imaginaria’, en la que su existencia real es extraña de su verdadera esencia humana.

En ellos está delegado el trabajo de salvaguardar el interés general del Estado y de las leyes, pero resulta que con ello también hace que pasen a ser únicamente la verdadera representación del Estado y no de la sociedad civil. Puesto que el Estado no reside en la sociedad civil sino fuera de ella y sólo mantiene contacto con la sociedad civil por medio de sus delegados, que son en rigor los *funcionarios* del Estado, a quienes está encomendada únicamente la “salvaguardia del Estado, se presenta que en la personificación del Estado, la burocracia es en realidad la contradicción subjetivada entre el Estado y la sociedad civil; aquí no se supera la enajenación sino que se hace legal y fija. El Estado se hace valer por medio de sus delegados enfrentándose a la sociedad civil como algo ajeno y exterior a la esencia misma de la sociedad civil.

Por otro lado, la burocracia como representación del *poder gubernativo* del Estado y de las leyes dentro de la sociedad civil, adquiere al mismo tiempo una ‘personalidad ‘como los ‘funcionarios ejecutivos del Estado’.³⁸ En ellos está la verdadera personalidad del Estado, su representación. Y como representantes de la escisión de la sociedad civil y el Estado, la burocracia no sólo niega su personalidad social, como miembros de la sociedad civil, sino que se opone a ella, ‘se presenta contra ella’, el hecho objetivado de que el Estado no reside dentro de ella, sino fuera. Así, en sus ‘representantes y delegados’ el Estado hace valer su personalidad como algo exterior y ajeno a la esencia de la sociedad y ‘la policía, los tribunales de justicia, la administración’, etc., éstos son llamados a administrar la enajenación, el extrañamiento de la sociedad de su autodeterminación política.

El mecanismo sobre el cual se funda esta extrañación, que revela ‘cómo es que se da este desgarramiento entre la sociedad civil y el Estado desde la burocracia’, está, dice Marx (cosa que señala el mismo Hegel), desde la *remuneración de los funcionarios*³⁹ por parte del Estado. De esta manera, la burocracia alcanza a garantizar su ‘existencia empírica’ y es

³⁶ *Ibíd.* p. 360

³⁷ La superación de la burocracia sólo puede consistir en que el interés general llegue a ser el interés particular “realmente” y no sólo, como en Hegel, imaginativamente, en la abstracción, lo que sólo será posible cuando el interés particular llegue a convertirse en el interés general. *Ibíd.* p. 361

³⁸ Cf. *Ibíd.* p. 362

³⁹ *Ibíd.* p. 364

por medio de estas ‘remuneraciones’ como dentro de la burocracia se construye la identidad con el Estado, pues mientras el estado exista ella tiene asegurada su existencia. Esto quiere decir, que su reproducción, su vida empírica, sólo está garantizada en la medida en que ‘se encuentran en oposición’ a los miembros de la sociedad civil.

Aquí encuentra Marx el papel que tiene el dinero en la enajenación política del sujeto social, afirma que es a través del ‘sueldo’ sobre la cual el Estado construye la identidad de la burocracia consigo mismo, es decir, el mecanismo de enajenación y escisión es el ‘sueldo’. A través de él, el burócrata individual enajena su individualidad y promueve la enajenación de la sociedad en general, concediendo a través de su sueldo la enajenación de su esencia individual en la representación de una figura extraña y ajena a sí mismo.

2.1.5. Otros conceptos

Además de la descripción del fenómeno de la alienación en la sociedad política moderna, Marx en su crítica a la filosofía política hegeliana, alcanzó a desarrollar importantes ideas no sólo políticas sino teóricas que más tarde incorporará en la argumentación de distintas críticas y en distintos ámbitos, particularmente en el desarrollo de su crítica de la economía política. Desde este momento, el desarrollo teórico de Marx alcanza niveles que comienzan a hacer necesaria la superación de su propio marco teórico, para la completa comprensión de la realidad, sus resultados muestran la necesidad de extender sus estudios a otros campos de la ciencia: el de la economía.

Un importante descubrimiento que desarrolla Marx, es el papel que juega la propiedad privada en el fundamento de la sociedad moderna y el Estado. Entiende que la propiedad sobre la tierra es ‘la propiedad privada por excelencia’ y su naturaleza ‘privada se manifiesta en su independencia frente al poder gubernativo’,⁴⁰ es decir, en su independencia frente a las necesidades generales de la sociedad, frente al patrimonio social; pues ella misma, en el *bellum omnium contra omnes*, es el interés privado, es decir, la propiedad privada es el interés general de la sociedad enfrentado entre todos sus miembros.

Los asuntos encomendados al Estado,

... son de una parte, propiedad privada e interés de estas esferas particulares y su autoridad se basa en, por este lado, en la de los miembros de los estamentos y de los vecinos que los forman, mientras que de otra parte, estos círculos deben estar sometidos a los intereses superiores del Estado.⁴¹

Resulta entonces que, en general los intereses particulares —comunes— que caen dentro de la sociedad civil son externos a lo *en sí y para sí general del Estado*, sobre el supuesto de que en la sociedad civil es: el interés privado ‘de todos contra todos’, la autoridad del Estado, en tanto que los asuntos encomendados a su cuidado son la propiedad privada y su misma autoridad (como tanto mera autoridad), es la confianza de que los demás miembros de la sociedad civil se entregan recíprocamente al mando del Estado para la ‘salvaguarda’

⁴⁰ *Ibíd.* p. 409

⁴¹ *Ibíd.* p. 361

de este interés general (particular), el que cumple a cambio del sometimiento de sus intereses (particulares) a los intereses superiores del Estado. Aquí es cuando aparece la profunda contradicción entre el Estado y la propiedad privada.

Para Marx la contradicción se expresa en el hecho de que la labor del Estado no es sólo salvaguardar el interés general —privado— de la sociedad, sino al mismo tiempo salvaguardar su interés ‘particular’ como el interés común de los miembros de la sociedad. Por lo tanto, la constitución política del Estado es, en su más alta expresión, la constitución de la propiedad privada; por consiguiente, el sentimiento político más elevado es el egoísmo de la propiedad privada.⁴²

El problema de la propiedad privada, dice Marx, es que en su régimen el arbitrio privado se manifiesta bajo la forma más abstracta, donde la voluntad aparece absolutamente limitada por la propiedad, ya que la voluntad existe en cuanto *se coloca en la propiedad* y no a la inversa, como la síntesis más elevada del Estado político, como la alienación más elevada de lo arbitrario, como *la humanización de la propiedad*. Así, ‘el fin último de la constitución política es la propiedad privada soberana’, ‘el verdadero poder del Estado es el poder de la propiedad privada’, y al Estado solo le queda ‘la ilusión de ser lo determinante ahí donde es lo determinado’.⁴³

Otro de los descubrimientos importantes en su crítica es que alcanza a percibir, desde Hegel, la división de la sociedad en estamentos y entre ellas distingue una: el *estamento del trabajo directo*. Dice Marx que con la separación de la vida política y la vida civil, se transforman al mismo tiempo las clases⁴⁴ al interior de la sociedad civil, ‘al separarse de la sociedad política, la sociedad civil cambia’. El hecho es que esta división *no descansa, como principio sobre la necesidad* —que es el elemento natural—, *ni sobre la política*; sino que es una división cuya formación es en sí misma arbitraria y no el resultado de una organización.

Desde este punto, se podría rastrear el primer tratamiento que da Marx a la división de clases dentro de la sociedad, desde ‘estamento del trabajo directo’, el elemento de la sociedad civil encargado del trabajo directo y, al mismo tiempo, cuando habla de la diferencia superficial y formal que existe aún dentro del estamento del trabajo directo, podría también rastrearse la división entre el campo y la ciudad.⁴⁵ Nos dice que en el momento de la fundación de la sociedad civil:

⁴² *Ibíd.* p. 410. El tema de la legislación y la propiedad privada, es un tema que ya había tenido oportunidad de reflexionar en su artículo *Debates sobre la ley castigando los robos de leña* de octubre de 1842, “...donde Marx lucha contra la concepción asocial y antisocial de Ley... destaca el contraste agudo que existe entre el Derecho consuetudinario de los pobres y los privilegios de los propietarios de bosques, basados formalmente también en un derecho consuetudinario. Los últimos privilegios, según lo demuestra él, son usurpaciones manifiestas”. Cf. G. Lukács, *El desarrollo...*, *Op. Cit.* p. 14

⁴³ *Ibíd.* p. 411

⁴⁴ En la traducción de Antonio Encinares P. *Op. Cit.* aparece por *estamento, clase*. Utilizaremos *clase* para diferenciarlo del *elemento estamental*.

⁴⁵ Cf. *Ibíd.* p. 392.

La única característica es que la carencia de propiedad y el *estamento* del trabajo directo, del trabajo concreto, no son tanto un *estamento* de la sociedad civil como el terreno sobre el que descansan y en el que se mueven los círculos de esta sociedad.⁴⁶

Es decir, ¡el estamento (no la clase) de trabajo concreto forma el terreno sobre el cual se basa y mueven las esferas de la sociedad!, es en las relaciones que establecen los hombres en su trabajo que la sociedad funda las bases para su desarrollo y afirmación como sociedad y su estructura política determinada; no es en la individualidad abstracta de los ciudadanos o en la representación en los elementos del Estado y mucho menos en la práctica soberana de un monarca, sino que es el trabajo concreto el fundamento de la sociedad.

Ese cambio en la sociedad civil consiste en que en el actual estado de la sociedad civil, no es la comunidad la que sostiene al individuo, no es algo común lo que lo contiene, sino una clase dentro de la sociedad cuya identidad no es más que *una determinación externa del individuo*, que mantiene la relación *real* de su acción sustancial con el Estado —su enajenación. Así como la sociedad civil se ha separado de la sociedad política real, la sociedad civil se ha dividido en su propio seno, en clases y posiciones sociales, a pesar de todas las relaciones que existen entre ambas. En su *significación política*, solamente cuando el miembro de la sociedad civil se desprende de su clase, de su posición social real, vale a *título de hombre*, y aparece su significación en cuanto miembro privado del Estado, en cuanto ser social y en cuanto a su determinación humana, puesto que todas sus otras determinaciones dentro de la sociedad civil aparecen como *no esenciales* al hombre.⁴⁷ Así, explica Marx, es como ‘actividad, trabajo, contenido, etc.’ no son otra cosa para la sociedad moderna más que ‘que simples medios’, haciendo abstracción tanto del contenido como del estamento en general. ‘del trabajo directo’.

2.2. ANALES FRANCO-ALEMANES

A finales de octubre de 1843, Marx se traslada a París a trabajar con Arnold Ruge en el proyecto de publicación de los *Anales Franco-Alemanes*, en el que se fijaban como objetivo ‘la transformación radical de la sociedad y del Estado por medio de la transformación de la conciencia pública’.⁴⁸ En general, las dos colaboraciones que tiene Marx en los *Anales...* se conectan ‘inmediatamente’ con el contenido de sus estudios anteriores, i.e. su Crítica a la filosofía del derecho del Estado de Hegel y la situación política alemana en general y renana en particular. En estos trabajos, encontramos por un lado ‘las principales conquistas de la crítica a Hegel y la inversión materialista de la relación entre la sociedad civil y Estado’ y por otro, el punto de partida desde el anterior ‘reconocimiento de la contradicción interna del Estado político’ (del Estado burgués).⁴⁹

⁴⁶ *Ibíd.* p. 392

⁴⁷ *Ibíd.* p. 393

⁴⁸ Auguste Cornú, Carlos Marx, Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico, Ed. Quinto Sol, México 1975. p. 417

⁴⁹ G. Lukács, *En torno...*, *Op. Cit.* p. 25

Después de su trabajo de crítica de la filosofía del derecho, así como de la sociedad moderna y el Estado político burgués, Marx había avanzado hacia ‘una concepción nueva de la sociedad y del Estado, y de sus relaciones, a nueva visión del desarrollo histórico, que ahora parecía más determinado, no tanto por las ideas como por las relaciones económicas y sociales’⁵⁰.

Si bien, uno de los juicios principales sobre la primera y única edición de los *Anales...* es que ‘falló en el objetivo de aliar el espíritu teórico de los alemanes y el espíritu práctico de los franceses’, también es cierto que su publicación constituyó el punto más alto de las publicaciones radicales e incluso socialistas del pre-cuarenta y ocho alemán.⁵¹ De ésta publicación, nos interesa resaltar el efecto que tuvo en sus trabajos Marx y los nuevos desarrollos teóricos, alcances e implicaciones políticas en ellos; pero no sin antes mencionar la importantísima y profunda influencia que tuvo en él la lectura del ‘genial’ *Esbozo de la Crítica de la Economía Política* de Engels, en la definición de su pensamiento.

Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, había alcanzado importantes formulaciones sobre la situación de la sociedad civil, la enajenación en el Estado político burgués, la extrañación de la vida política, la relación de la constitución del Estado con la propiedad privada, etc., pero en ellos no sólo se mostraba el vasto desarrollo de Marx, sino también aparecía su límite teórico. Es ‘la lectura del *Esbozo...* que Engels acababa de publicar la que contribuyó decisivamente a que Marx viera por entonces el nuevo camino que necesitaba recorrer’⁵² en sus estudios. Podríamos decir, que, históricamente, mientras Marx comenzaba a descubrir en 1843 el límite teórico en su aproximación filosófica para la solución de los problemas político-sociales de su época, Engels ya se encontraba estudiando el que sería el nuevo horizonte teórico de Marx. Creemos entonces que Engels se encontraba mucho más avanzado en el estudio y comprensión de la situación histórico-política que muchos de sus filósofos contemporáneos.

Engels le hace ver a Marx: “1° el papel de la economía como clave de la sociedad civil... 2° el mérito de la economía política al establecer las leyes del orden humano en la propiedad privada... 3° el carácter histórico y transitorio de ese fundamento...4° la vinculación entre propiedad privada y economía política... y 5° la necesidad de supresión de la propiedad privada.”⁵³

Revisaremos los dos artículos de publicados por Marx en los *Anales...* de acuerdo al orden en que fueron escritos, no en el que fueron publicados, para entender cómo es que Marx re-significa e incorpora sus alcances teóricos y mostrar cuál es su desarrollo en torno al particular problema de la enajenación. En estos trabajos no sólo aparece un cambio en la definición de una nueva postura política, sino también un cambio en la orientación del

⁵⁰ A. Cornú, *Op. Cit.* p. 495

⁵¹ Arnold Ruge y Karl Marx, *Los Anales franco-alemanes*, Martínez Roca, Barcelona 1970. *Introducción*, J. M. Bravo. p. 10

⁵² A. Sánchez Vázquez, *Economía y filosofía*, *Op. Cit.* p. 24

⁵³ *Ibíd.* p. 35

sentido de su teoría y de su crítica. El concepto de enajenación cobra un significado más elaborado en este nuevo contexto teórico y práctico de Marx.

2.2.1. La cuestión judía

Este ensayo Marx lo redactó casi en su mayoría en Kreuznach y lo terminó en París en 1844. En él se tratan críticamente dos obras publicadas por Bruno Bauer: *La Cuestión Judía* (1843) y *¿Son capaces de libertad los judíos y cristianos actuales?* (1844), donde Bauer intenta construir una crítica de la emancipación que pretenden los judíos en el Estado alemán; en la que en general, llegaba a la conclusión de que ‘para que el judío pueda conseguir su emancipación política, él mismo debe emanciparse del judaísmo primero’.

Marx comienza su crítica a Bauer transformando en general el problema de la emancipación, pues cree que ‘no basta con preguntarse quién tiene que emanciparse o quién tiene que ser emancipado’, sino que existe ‘una tercera tarea, una tercera pregunta: de qué clase de emancipación se trata’. Dice:

Sólo una crítica de la misma emancipación política puede ser la crítica final a la cuestión judía y su verdadera solución en la ‘cuestión general de nuestro tiempo’.⁵⁴

Es importante aclarar que el particular Estado político del que se está hablando, es el Estado alemán; un Estado que confesaba abiertamente al cristianismo como su fundamento político, un Estado *teológico ex profeso*, que aparece en su fórmula constitucional como una *religión de la mayoría* —por demás vacía y en sí misma contradictoria.⁵⁵

Marx aborda el problema de la enajenación desde su forma política, es decir la enajenación en el Estado. En este sentido, el concepto de enajenación se mueve ahora en un orden histórico-político y material, y es concebido desde el proyecto de su superación, es decir, desde la emancipación. Revisaremos el significado que adquieren las nuevas acepciones del concepto de enajenación así como algunos de los alcances que consigue a través de ellos.

La cuestión judía y la sociedad burguesa

Frente a la *formulación teológica* de Bauer de la cuestión judía, Marx trata la particular *cuestión judía* de ‘¿si es capaz de libertad el judío?’ y se basa en la situación real de la ‘capacidad del judío actual de emanciparse’. Marx la re-formula desde la relación en que se halla el judaísmo con la situación en general del mundo burgués, del mundo moderno y reconvierte la cuestión a: “¿qué elemento social específico debe ser superado para terminar con el judaísmo?”.⁵⁶

Fijándonos en el judaísmo real, el judaísmo práctico, dice Marx, encontramos que su base profana son “las necesidades prácticas, sus intereses”, su culto profano es “la usura y

⁵⁴ K Marx, *La cuestión judía*, en OME 5, *Op. Cit.* p. 182

⁵⁵ De acuerdo a la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, y la concepción del Estado como lugar y momento de la convergencia de los intereses particulares en el “interés general”.

⁵⁶ K. Marx, “La cuestión...”, *Op. Cit.* p. 203

el chaleneo” y su Dios profano es “el Dinero”,⁵⁷ y paralelamente, tenemos que en la constitución del Estado político moderno, la esencia práctica de la sociedad burguesa, tiene también por principio a ‘las necesidades prácticas, el egoísmo’. Así, encuentra Marx que parece que en la cuestión judía, por principio, se trata de un Dios que aparece mudanizado y que además ‘se ha convertido en el Dios de este mundo’. Es decir, a pesar de que el judío aparece como un ‘miembro especial de la sociedad burguesa, no es él mismo ‘sino la forma en que se presenta el judaísmo en la sociedad’.⁵⁸

En esta nueva formulación del problema de la situación judía y su emancipación, Marx plantea que en el chaleneo y la usura, el ‘culto profano del judaísmo’, se encuentra “la suprema expresión de la enajenación del hombre de sí mismo”⁵⁹ en el mundo moderno. Pues el hecho encierra en abstracto ‘*el desprecio de la teoría, del arte, la historia, del hombre mismo como fin*’, ya que enaltece como prácticas supremas la usura, el interés, la ganancia, el beneficio, etc., y como virtud y fuerza máxima del hombre: el dinero. Convierte a la relación que establece el hombre consigo mismo, como especie, en un *objeto de tráfico*, el hombre mismo se ha convertido aquí en objeto de lucro; a través de él se enajena al hombre de su esencia genérica.

Y por otro lado, Marx destaca el límite teórico-histórico que enfrentó la religión judía y ese culto profano; pues encuentra que ‘la religión de las necesidades prácticas no podía hallar su esencia y su perfección en la teoría, sino en la praxis’, puesto que su verdad es sólo ella. Y es desde aquí que explica cómo es que se relaciona el judaísmo con el desarrollo del Estado burgués y cómo se presenta éste en la moderna sociedad burguesa.

Si el judaísmo se ha mantenido junto al cristianismo, no ha sido como crítica religiosa de éste ni sólo como duda de carne y hueso sobre el origen religioso del cristianismo. El espíritu práctico de los judíos, el judaísmo se ha mantenido incluso dentro de la sociedad cristiana y hasta ha alcanzado en ella su máxima perfección.⁶⁰

Es decir, no fue ‘a pesar de la historia’ que el judaísmo aún existe, sino ‘por ella misma’, en su desarrollo, es que se ha mantenido vigente. Así, frente al problema de la emancipación política del judío, explica Marx, él mismo en la historia se ‘ha construido su propia emancipación a su manera, ‘apropiándose de la fuerza del dinero’, mientras que “en la teoría se le niegan los derechos políticos, en la praxis ejerce un tremendo poder”.⁶¹ Pero para que el judaísmo práctico alcanzara su ‘perfección en la sociedad burguesa’ fue necesaria la consolidación del mundo cristiano, la construcción política del Estado cristiano.⁶²

Sólo bajo el dominio del cristianismo, que convierte en extrínsecas al hombre todas las circunstancias nacionales, éticas, teóricas, podía separarse totalmente la sociedad de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos que unen la especie humana, subtitularlos por las apetencias

⁵⁷ Cf. *Ibíd.* p. 203

⁵⁸ Cf. *Ibíd.* p. 205

⁵⁹ *Ibíd.* p. 203

⁶⁰ *Ibíd.* p. 205

⁶¹ Bruno Bauer, “La Cuestión Judía”, p. 114. Citado por K. Marx, *Ibíd.* p. 204

⁶² Marx identifica, que “a pesar de que se llama Estado cristiano, que reconozca al cristianismo como su fundamento, no es más que la negación cristiana del Estado, de ningún modo la realización política del cristianismo”. Cf. *Ibíd.* p. 189

del propio egoísmo y disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomizados, enfrentados hostilmente.⁶³

La aplicación práctica, utilitaria del principio judío, no logró convertirse en una realidad social, en un principio general, sino “hasta que el cristianismo, como religión acabada, hubo completado, teóricamente la enajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza”.⁶⁴ Es decir, sólo en una sociedad extrañada de su mundanidad, de su realidad terrenal y extrañadas de sí de todas las prácticas y los principios político-sociales a un orden exterior, es que “pudo convertirse el judaísmo en un poder universal y convertir al hombre enajenado, la naturaleza enajenada en objetos enajenables, vendibles, entregados a la esclavitud de las necesidades egoístas del chaloneo”⁶⁵ y alcanzar en la sociedad burguesa una ‘realidad universal’.

Dinero y enajenación

Una vez convertido el problema de la realidad judía al problema de la realidad de la sociedad burguesa en general, Marx encuentra la importancia que tiene la presencia del dinero en la sociedad y su relación con la enajenación de la esencia genérica del hombre. Si bien, no es un desarrollo amplio y profundo el que realiza Marx aquí, podríamos decir por lo menos que es desde aquí donde se le asigna la importancia y necesidad de reflexionar acerca del dinero y su relación con la sociedad burguesa. Dice Marx que:

El dinero envilece a todos los dioses de los hombres y los transforma en mercancías. El dinero es el valor general de todas las cosas constituido en sí mismo. O sea que le ha arrancado a todo el mundo, sea humano o natural, el valor que le caracterizaba. El dinero es la realidad del trabajo humano y la existencia humana enajenados, realidad que domina al hombre y que el hombre adora.⁶⁶

Marx encontró en ‘el chaloneo y la usura el culto profano del judaísmo’ y en él, ‘la suprema expresión de la enajenación del hombre de sí mismo’, e identificó a su Dios supremo: el Dinero. Es decir, concibió la función comercial que tiene el dinero y su efecto enajenante en la sociedad burguesa así como su relación ambivalente con el Estado. Por un lado, en él se objetivan los principios egoístas de la sociedad y por el otro, su poder —el del dinero— se enfrenta al poder político del Estado, como sucede con los judíos, cuando si bien ‘no alcanzan representación política’ en el Estado, ‘determinan con el poder del dinero el destino de Europa’.

En el acto, identifica la función económica del dinero de ser él ‘el valor de todas las cosas’, que a través de él es que ‘se transforman todas las cosas en mercancías’ y que en el hombre, las relaciones sociales que establece consigo mismo como hombre genérico, tanto en su determinación natural como en su determinación humana, sólo encuentran ‘valor en el dinero’ y convierte a todas las ‘creaturas’ en propiedad. Identifica la capacidad del dinero

⁶³ *Ibíd.* p. 207

⁶⁴ *Cf. Ibíd.* p. 207

⁶⁵ *Ibíd.* p. 207 En esta idea se puede mostrar la profunda influencia que tiene Feuerbach todavía en el pensamiento de Marx sobre la enajenación. Feuerbach creía que de la enajenación religiosa determinaba la enajenación en general del hombre moderno.

⁶⁶ *Ibíd.* p. 205

de convertir todas las relaciones humanas ‘en objeto de tráfico’ en objeto de lucro, el ‘poder universal’ del hombre enajenado de ser, en el dinero su ‘propio valor’. Es decir, Marx ve al dinero como el elemento que enajena y domina al hombre y cómo de manera análoga éste es producto del ‘trabajo humano’, cómo es el hombre quien creándolo ha extrañado su propia esencia depositándola en él, al punto que se presenta el dinero como el ‘dominio del hombre’ y el hombre profesa a él ‘su adoración’.⁶⁷

Marx se da cuenta de la razón de que el hombre signifique sus propias acciones como acciones y prácticas ajenas, es sólo a través de la significación en dinero, en el hecho de que el dinero domina “como sustancia ajena al hombre, a su trabajo y a su existencia” esencial, de que el hombre se someta a la *adoración* de ‘sus productos’ lo mismo que su propia actividad a la dominación de un ser ajeno; éstas son el resultado de la misma presencia del dinero, de su actividad práctica de chalaneo y usura como ‘culto’. En general, se podría decir, que en este momento, si Marx mira como ‘expresión suprema de la enajenación’ a la usura, en el acto, identifica al dinero como el medio de esa enajenación; es decir, el dinero es la mediación de la enajenación del hombre de sí mismo.

Tan pronto como la sociedad logre superar la realidad empírica del judaísmo, el chalaneo y sus presupuestos... el conflicto de la existencia sensible, individual del hombre con su existencia a nivel de especie se hallará superado.⁶⁸

Enajenación política y religión

En otro momento Marx, se dirige al problema de la enajenación de distinta manera, ahora desde la relación que existe entre la religión y el Estado político en general. Marx convierte ‘la cuestión de la relación entre la emancipación y la religión’ que había formulado Bauer, ‘en la cuestión de la relación entre la emancipación política y la emancipación humana’,⁶⁹ puesto que para él la función que cumple la religión en la sociedad es idéntica a la que cumple el Estado: ambos son ‘el reconocimiento del hombre dando un rodeo, a través de un mediador’. Así como “Cristo es el mediador sobre quien el hombre carga toda su divinidad, todas sus trabas religiosas, el Estado es el mediador al que transfiere toda su terrenalidad, toda su espontaneidad.”⁷⁰ De manera que:

La emancipación política del judío, del cristiano, del hombre religioso en general, es la emancipación del Estado frente al judaísmo, al cristianismo y en general frente a la religión.⁷¹

La religión no es para Marx el ‘fundamento’ de la realidad, sino ‘sólo el fenómeno de los límites que presenta el mundo’. Por lo tanto, las trabas religiosas de los libres ciudadanos se deben explicar desde sus trabas profanas y en cuanto estos ‘superen sus barreras religiosas superaran su limitación real’. Así, “... la cuestión de la relación entre la

⁶⁷ Esta formulación del dinero no sólo evidencia la agudeza y capacidad de su pensamiento, sino también el límite al pensar las relaciones sociales por su ‘carencia’ de conocimientos económicos.

⁶⁸ *Ibíd.* p. 208

⁶⁹ *Ibíd.* p. 184

⁷⁰ *Ibíd.* p. 185. En esta concepción de la religión que tiene Marx, se puede observar la ‘profunda influencia’ de Feuerbach y *La esencia del cristianismo* (1843). Cf. A. Sánchez Vázquez, *Cuadernos...*, *Op. Cit.* p. 75

⁷¹ K Marx, *Ibíd.* p. 184

emancipación y la religión se convierte... en la cuestión entre la emancipación política y la emancipación humana”.⁷²

Si la religión sigue siendo la conciencia ideal supramundana de sus miembros, es porque constituye la forma ideal de un estadio de desarrollo humano plasmado en ella.⁷³

Por otro lado, sobre la relación de la emancipación política con la emancipación humana, Marx explica que los límites de la emancipación política ‘se muestran en el hecho de que el Estado se puede liberar de una limitación cualquiera, sin que lo mismo ocurra con el hombre’, así el Estado puede ser un Estado libre políticamente, ‘sin que el hombre sea un hombre libre’.⁷⁴ En general, para Marx ‘la emancipación política del judío, del cristiano, del hombre religioso en general, es la emancipación del Estado frente al judaísmo, al cristianismo y en general frente a la religión’.⁷⁵

En la emancipación política, el hombre sólo consigue su propia reducción a la abstracción de ser un miembro del Estado burgués, un miembro de la sociedad burguesa, un *individuo independiente y egoísta*, sólo alcanza su emancipación como lo que no es en esencia, un individuo atomizado y enajenado de su política; aunque a través de ella adquiriera una *personalidad moral* hacia el Estado. Es decir, en la emancipación política sólo se emancipa de su situación enajenada dando un rodeo, a través de una mediación extraña a sí mismo, es decir se emancipa confirmando otra enajenación o a través de ella; en la emancipación política sólo se realiza la confirmación de su propia enajenación en la vida política.

Sólo cuando el hombre real, individual reabsorba en sí mismo al abstracto ciudadano y, como hombre exista a nivel de especie en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus relaciones individuales; sólo cuando, habiendo reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales, ya no separará de sí la fuerza social en forma de fuerza política; sólo entonces, se habrá cumplido la emancipación humana.⁷⁶

2.2.2. Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, Introducción

El escrito fue concebido para su publicación con el nombre de *Introducción* porque en efecto estaba construido para introducir al trabajo que ya había comenzado Marx de crítica de la filosofía política hegeliana, es decir sus manuscritos publicados como *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*; aunque al mismo tiempo, existe una gran diferencia en la postura y alcances políticos estos manuscritos de 1843 y el contenido de esta *Introducción*.... En este último, se encuentran elaboradas ideas que sólo pueden ser producto de una interpretación y estudios previos, que en efecto lo son, y por ello se encuentran en algunos puntos mucho más elaborados y superados que en la obra a la que estaba destinada introducir. En este pequeño ensayo de Marx, si bien no encontramos un

⁷² *Ibíd.* p. 184

⁷³ *Ibíd.* p. 191

⁷⁴ *Ibíd.* p. 184

⁷⁵ *Ibíd.* p. 184

⁷⁶ *Ibíd.* p. 201

tratamiento centralmente dirigido al problema de la enajenación, consideramos importante su revisión porque en éste realiza nuevas e importantes formulaciones y posiciones tanto políticas como teóricas que definirán determinadamente su proyecto futuro. Sobre todo en la re-definición del plan y sentido general de crítica, una nueva postura y función histórico-políticas de la filosofía en general. Marx desarrolla aquí la concepción del proletariado como agente histórico de la emancipación, de la superación de la enajenación social y lo concibe desde una determinación no sólo política sino principalmente económica, desarrollando consecuentemente el sentido de esa negación, de esa ‘revolución’ y el carácter que considera debe tener su realización.

Trataremos de exponer cómo es que desarrolla Marx aquí el concepto de enajenación, en el tratamiento no sólo de la situación política del Estado burgués y su relación con la enajenación religiosa sino al mismo tiempo, desde el vínculo que comienza a desarrollar entre el trabajo teórico de crítica, su contenido y realización práctica con la realidad social. También revisaremos cuáles son las implicaciones teórico-históricas que tiene la refundación del carácter crítico de su trabajo. Y por último, cómo desde esta nueva concepción teórica, es que aparece la relación entre el concepto de enajenación y el concepto de praxis, tanto epistemológica como históricamente.

La crítica y la religión

El ensayo comienza: “En Alemania la crítica de la religión se halla fundamentalmente superada” y para Marx, éste ‘es el presupuesto de toda crítica’.⁷⁷ Ya en anteriores ocasiones Marx había tenido tiempo de fundamentar su crítica a la religión, pero sólo en su relación con el estado político, es decir, sólo políticamente. Ahora realiza un pequeño comentario sobre la necesidad de superar la crítica de la religión llevada a cabo con tanto empeño por varios de sus contemporáneos filósofos, principalmente Feuerbach y Bauer. Así, el sentido que tiene su afirmación de que ésta es ‘el presupuesto de toda crítica’ está refiriendo a la necesidad de superar la misma crítica de la religión y a la necesidad de ocuparse más de los ‘asuntos mundanos’, es en realidad, un exhorto a sus contemporáneos de superarla y ocuparse de los asuntos presentes de la sociedad real.

No obstante, la crítica de la religión ha mostrado que ‘la religión es la conciencia de sí y de la propia dignidad, como la puede tener el hombre que no se ha ganado a sí todavía o que se ha vuelto a perder’, y que a pesar de que ésta se presenta como ‘el compendio filosófico de la teoría universal de este mundo, su lógica popularizada, su sanción moral, su pundonor espiritualista... son sólo la *realización fantástica* del ser humano’, puesto que el ser humano concebido allí carece de realidad. Así, para Marx la religión se presenta como ‘el opio del pueblo’, en la que al mismo tiempo que expresa su miseria, la miseria real del

⁷⁷ “En una carta a Ruge del mismo 1844 Feuerbach escribía: ‘Aunque, como dice Marx, la crítica de la religión en Alemania de halla terminada en lo fundamental, esto sólo vale en lo fundamental y por tanto sólo para pensadores aislados; su resultado no ha llegado aún a ser una verdad inmediata, general, popular’”. K. Marx, *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, en OME 5, *Op. Cit.* p. 209

mundo, es ésta una protesta contra ella, pero se trata sólo de la ‘queja pasiva de una criatura en pena’.⁷⁸

Así, Marx cree que la crítica de la religión no se termina en la crítica teológica de su contenido teórico, sino en la realización de la crítica misma. Para él: ‘...el fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, no la religión hace al hombre’;⁷⁹ es decir, que el hombre crea su propio mundo, su sociedad, su Estado, sus leyes, etc., lo que implica que éstas no son instituciones creadas por la religión, es el hombre que de la misma manera que la crea, crea en ella *la tergiversación del mundo*, la ajenidad al mundo real como producto de su acción. De manera que por más teórica que sea ‘la crítica de la religión continuará siendo crítica teológica si permanece dentro de ella’. Por lo que la filosofía debe transformar la crítica del cielo, la crítica de la religión en la crítica de la situación mundana real, cambiar de la ‘crítica de la religión a la crítica del Derecho’, ‘de la crítica de la teología a la crítica de la política’⁸⁰; es decir, Marx encuentra en la filosofía la tarea de develar la situación de la enajenación real del hombre de sí mismo para superarla.

...tras la superación del más allá de la verdad, la tarea de la historia es establecer la verdad del más acá. Es a una filosofía al servicio de la historia a quien corresponde en primera línea la tarea de desenmascarar la enajenación de sí mismo en sus formas profanas, después que ha sido desenmascarada la figura santificada de la enajenación del hombre por sí mismo.⁸¹

Es decir, se trata de una filosofía cuya misión histórica es ‘desenmascarar la enajenación’ real del hombre; en este tenor, reconociendo esta nueva misión de la filosofía, de la crítica, es que llama Marx a la “¡Guerra al estado de cosas en Alemania!”,⁸² que si bien reconoce que la realidad alemana no pasaba de ser un ‘anacronismo’ frente a la situación internacional del ‘mundo moderno’ (el Estado burgués), encuentra que a este mismo ‘mundo’ le debe importar la ‘lucha contra la ‘estúpida realidad del *status quo* alemán, ya que éste es la culminación sin tapujos del *ancien régime*, como el *ancien régime* es el defecto oculto del Estado moderno’.⁸³ Así, “... la crítica que lucha contra el estado de cosas alemán, no es una pasión de la cabeza sino la cabeza de una pasión”,⁸⁴ ésta define como su sentido la *indignación* y como su trabajo principal, la *denuncia*, y agrega: “... de lo que se trata es de no dejarles a los alemanes ni un momento de resignación o ilusión ante sí mismos, la opresión hay que hacerla más pesada añadiéndole la conciencia de esa opresión; la ignominia más ignominiosa publicándola”.⁸⁵

El proletariado

Un reconocimiento fundamental que realiza Marx en la *Introducción...*, que definirá el sentido de sus trabajos tanto teóricos como prácticos, es la identificación del *proletariado*

⁷⁸ Cf. *Ibíd.* p. 210

⁷⁹ *Ibíd.* p. 210

⁸⁰ *Ibíd.* p. 211

⁸¹ *Ibíd.* p. 211

⁸² *Ibíd.* p. 212

⁸³ *Ibíd.* p. 213

⁸⁴ *Ibíd.* p. 212

⁸⁵ *Ibíd.* p. 213

como clase social. Y no sólo como una clase social expresada políticamente en la sociedad civil —estamento—, sino como producto de una determinada situación material común, una situación económica general en ella. Y como había reconocido cuando la concebía como el ‘estamento del trabajo directo’ y veía que era sobre éste que se levantaba la sociedad civil en general, de la misma manera concibe ahora al proletariado: donde es la clase trabajadora el fundamento que sostiene a la sociedad burguesa en general. Y por lo tanto, el proletariado es el único que puede subvertir y superar la situación enajenada común, el es pues, para Marx, el agente histórico revolucionario, el sujeto social capaz y por tanto obligado de emancipar al hombre en general.

Marx encuentra que la formación del proletariado como clase está relacionada con la base histórico-social determinada por una específica estructura económica, que éste ‘deviene con el proceso de industrialización’ principalmente y se ve incrementado en sus *filas* por la pobreza que artificialmente crea esta misma industrialización.

[el proletariado]... no es una masa humana oprimida mecánicamente por el peso de la sociedad... procede de la desintegración de la sociedad.⁸⁶

El proletariado es desde este momento para Marx, la clase a la que ‘el sufrimiento universal’ de la sociedad burguesa le confiere su carácter de ‘universal’, en la que no es ‘un derecho especial el que reclama ya que no es una injusticia especial la que padece, sino la injusticia a secas’. Es la clase en la que se encuentra la posibilidad de ‘disolución’ de la sociedad burguesa en general, ‘la emancipación del hombre’ en cuanto tal, es la clase que no invoca su lucha a algún título histórico, ‘sino a título humano’; así es cómo concibe Marx el origen y necesidad de disolución de la sociedad burguesa.

[Así]... cuando el proletariado proclama la disolución del orden actual del mundo no hace más que pronunciar el secreto de su propia existencia, ya que él es la disolución de hecho de este orden del mundo.⁸⁷

Es sólo en él, que ‘reside la posibilidad positiva de emancipación’, puesto que es él quien sostiene la dinámica de enajenación política de la sociedad en general (en el Estado y la sociedad civil). Es sobre la clase trabajadora es que se funda la enajenación de la sociedad y es en ella en la que tiene que ser superada y a través de esta superación, la superación general y la recuperación del hombre en su esencia.

Hacia una filosofía de la praxis

Marx ‘identifica que en Alemania hay dos grupos entre los que están descontentos con las condiciones establecidas y cómo es que ambos conciben a la teoría y la práctica desde puntos distintos, contrarios y *equivocados*’.⁸⁸ Por un lado está el ‘partido político práctico’, que por lo distanciada, extraña e impráctica que es para él la filosofía (alemana en general) ‘exige con razón su negación’. Pero dice Marx, en ellos ‘su error no consiste en ese

⁸⁶ *Ibíd.* p. 223 Sin embargo, aquí Marx no profundiza más, sobre la determinación del proletariado por la relación económica, ni su condición de reproducción en la sociedad ‘civil’ burguesa pues no estudia aún economía.

⁸⁷ *Ibíd.* p. 223

⁸⁸ Cf. G. Lukács, *En torno...*, *Op. Cit.* p. 37

programa' de negación de la filosofía "sino en no pasar de él, pues ni lo cumple en serio ni lo puede cumplir. Cree realizar esa negación volviendo la espalda a la filosofía".⁸⁹ Y por el otro, está 'el partido teórico', que 'comete el mismo error pero en el sentido opuesto', "para él la lucha consiste exclusivamente en la lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán, sin pensar que la filosofía siempre ha pertenecido a este mundo y es su complemento, por más que en la idea... Sus presupuestos han sido los de la filosofía, en cuyos resultados establecidos se han quedado sin pasar de ahí".⁹⁰

El problema está para Marx en que el primero, formula su negación de la filosofía olvidando que 'no se puede superar la filosofía sin realizarla' y el error del segundo está en 'creer que se puede realizar la filosofía sin superarla'.⁹¹ Marx formula lo que encuentra como su necesaria solución, es decir: 'la superación de la verdadera filosofía'. Así, la crítica de la filosofía hegeliana del Estado, no puede 'realizarse si no es superándola' y no puede 'superarse si no es realizándose' y la única manera de realizar la filosofía, para Marx, es en la *praxis* y sólo en la *praxis* del proletariado, puesto que éste representa la 'pérdida del total del hombre y la injusticia universal de la sociedad burguesa'. En este punto, Marx define por primera vez la necesaria convergencia y cooperación entre la filosofía y el proletariado, aunque sea en términos generales, los dos encuentran su complemento necesario en el otro; la unión de la teoría y la práctica se expresa desde la cooperación entre los filósofos y la clase trabajadora.

Lo mismo que la filosofía encuentra sus armas materiales en el proletariado, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales... la cabeza de esa emancipación es la filosofía, su corazón el proletariado.⁹²

Marx encuentra que 'si la construcción del futuro' y la incesante práctica de reproducción de la forma social presente, no es obligación del filósofo, es necesario que éste último actúe 'a través de la crítica radical de todo lo existente'.⁹³ Y encuentra que frente a la violencia material que ejerce el mundo burgués sobre el proletariado, la sociedad burguesa no puede ser 'derrocada sino con violencia material' y por una práctica que ponga tanto teórica como prácticamente en el centro al hombre. Y además, en la superación práctica de la filosofía está la capacidad de realización como poder material, como poder material del proletariado.

... la teoría se convierte en poder material una vez que prende a las masas [y]... la teoría es capaz de prender a las masas cuando demuestra 'al hombre' y demuestra al hombre cuando se radicaliza.⁹⁴

Así, por un lado Marx define la 'práctica radical revolucionaria' como la unidad de la práctica violenta y material con la conciencia del pensamiento crítico. Y define el sentido de la radicalidad del discurso crítico, la radicalidad de la filosofía al servicio del

⁸⁹ K. Marx, *Op. Cit.* p. 216

⁹⁰ *Ibíd.* p. 216

⁹¹ Cf. *Ibíd.* p. 216

⁹² *Ibíd.* p. 223

⁹³ Cf. K. Marx F. Engels, *Anales...*, *Op. Cit.* p. 67

⁹⁴ K Marx, *La Cuestión...*, en OME 5, *Op. Cit.* p. 217

proletariado, para Marx ser radical significa “tomar la cosa de raíz. Y la raíz para el hombre es él mismo”.⁹⁵

En el acto, puntualiza que el contenido efectivo de una revolución es su radicalidad, que es sólo una ‘revolución radical’ la capaz de emancipar al hombre de su propia enajenación y que atienda a su verdadera esencia, a su naturaleza genérica. Y al mismo tiempo, la necesidad mutua entre la teoría y la práctica, y que para que ésta se realice, se necesitan mutuamente. Es necesario tanto un elemento *pasivo* como uno *material*, pues un pueblo sólo puede ‘obrar por la teoría’, pero sólo cuando ésta representa ‘realización de sus necesidades’ y por otro lado, nos dice: “no basta con que el pensamiento apremie su realización, la misma realidad tiene que requerir el pensamiento”,⁹⁶ “es en el filósofo, en cuya cabeza comienza la revolución”⁹⁷ y puede ser realizada sólo por el proletariado.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 217

⁹⁶ *Ibíd.* p. 219

⁹⁷ Este es un punto que tocaremos y resolveremos de acuerdo con lo desarrollado por Marx más adelante, pues esta concepción forma parte de un proceso en su desarrollo intelectual, es decir, ésta no es su más alta concepción de la praxis radical-revolucionaria y/o del papel de la filosofía en ella. *Ibíd.* p. 218

3. LA TEORÍA DE LA ENAJENACIÓN EN MARX

Después de su colaboración en la publicación de los *Anales Franco-Alemanes*, donde formula una nueva concepción del mundo, de la filosofía y del sentido histórico-práctico del proletariado, etc., e influenciado por el genial *Esbozo...* de Engels, donde reconoció la necesidad teórica de conducir su crítica al ámbito de la Economía Política, Marx durante su estancia en París se ocupa entre marzo y septiembre de 1844 al ‘estudio, elaboración y profundización de ésta nueva concepción del mundo’,¹ con el propósito de incorporar y superar las formulaciones conseguidas y así poder explicar ‘las causas objetivas de esa radical revolución proletaria’.²

Como producto de la necesidad teórica de Marx de rebasar sus propios límites, alcanzados tanto en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, como en su *Introducción...*, y la *Cuestión judía*, se tienen los *Cuadernos de París*³ y los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*⁴; ambos constituyen el producto del ‘primer encuentro de Marx con la economía clásica burguesa a través de sus principales exponentes, particularmente los economistas ingleses’. Puesto que ninguno de los dos manuscritos elaborados en París se encuentra fechados, es difícil establecer el orden en que fueron escritos; pero se puede reconocer que “en uno y en otro texto, hay un doble movimiento: de crítica de la economía política a partir de su propio lenguaje y sus propias categorías y leyes, y de búsqueda de una explicación fundamental o clave última” de lo que la economía política no explica”.⁵

Por un lado, los *Cuadernos...*, constan de nueve cuadernos —de los cuales están publicados sólo cinco—, que en general son los extractos de lectura de las principales obras

¹ G. Lukács, El desarrollo el desarrollo intelectual del joven Marx (1840-1844), Op. Cit. p. 39

² A. Cornu, Carlos Marx, Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico, Ed. Quinto Sol, México 1975 p. 507

³ Los cuadernos que se hallan publicados constan de: El Cuaderno I, con más de 200 notas dedicadas al *Tratado de economía política* de Say y unas lecturas de *La riqueza social* de Frederick Skarbek. El Cuaderno II y parte del III están principalmente dedicados a la lectura de la *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las Naciones* de Smith y algunos comentarios a René Levasseur *Mémoires*; el III, en el Cuaderno IV aparece David Ricardo con su obra *Principios de la economía política y tributación* e importantes notas sobre la enajenación y el dinero sobre James Mill en sus *Elementos de la economía política*, comentarios que siguen hasta el Cuaderno V y comentarios de las obras de otros economistas como MacCulloch, Destutt de Tracy, Boisgillbert y otros exponentes de la economía clásica, y de Engels.

⁴ La publicación de esta obra consta de tres manuscritos distinguidos entre sí por su numeración independiente. El Primer Manuscrito, consta de 27 páginas y está escrito en tres columnas paralelas tituladas “Salario”, “Beneficio” y “Renta”, que desarrolla en conjunto, más allá de las tres cuartas partes del manuscrito, que luego resuelve en una sólo columna titulada “Trabajo enajenado”. El Segundo Manuscrito, consta de 43 páginas, de las cuales sólo se conservan las últimas 4 páginas tituladas “La situación de la Propiedad Privada”. El Tercer Manuscrito, consta de 63 páginas, de las cuales las últimas 23 se encuentran en blanco, en el que desarrolla los apartados: “Propiedad privada y comunismo”, “Necesidades producción y división del trabajo”, “Crítica de la dialéctica de Hegel” (que en realidad la realizó alternamente en el desarrollo de todo este manuscrito), un “Prólogo” y un tratamiento de “El dinero”

⁵ A. Sánchez Vázquez, “Economía y Humanismo”, en C. Marx, *Cuadernos de París*, Op. Cit. p. 14

de la economía política clásica que Marx estudio durante este periodo. Aunque en ellos podemos encontrar no sólo ‘extractos y notas’ de sus lecturas, sino profundas reflexiones críticas sobre sus estudios. Por el otro, como producto/complemento de las reflexiones expuestas en los *Cuadernos...*, tenemos en los *Manuscritos...* tres ‘manuscritos’ desarrollados desde los supuestos y categorías de la economía política pero con la intención explícita de mostrar sus contradicciones y superarlas.

Podemos afirmar que “los *Cuadernos...* y los *Manuscritos...* constituyen una unidad”⁶ teórica-temporal-metodológica en el desarrollo intelectual de Marx y creemos conveniente por tanto, el tratamiento de ambas obras simultáneamente. La relación temática que desarrollaremos entre estos manuscritos se encuentra, dentro de los límites del concepto de ‘enajenación’, a partir de la importancia que se le asigna al interior de sus reflexiones al concepto de trabajo enajenado. En particular, revisaremos por un lado, en los *Cuadernos...*, el Cuaderno IV dedicado a James Mill, que constituye el comentario más amplio de las notas de lectura y por el otro, en los *Manuscritos...*, el Primer Manuscrito que termina con un apartado titulado: ‘Trabajo Enajenado’. La identidad del tema tratado por Marx, por cierto casi en el mismo momento, no implica que en ellos se encuentre una ‘repetición’ o ‘reiteración’ de la ideas expuestas, sino que son tratamientos completamente distintos, desde el mismo marco teórico y analizando la misma situación histórica.

Por lo que corresponde al tratamiento que hace Marx de la enajenación del hombre, en este momento podremos observar cómo ‘la teoría de la alienación va a ser, realmente el marco teórico desde el cual él aborda su reflexión y crítica en general en ambas obras. En este sentido es importante mencionar el hecho de que ocurre en Marx un ‘desplazamiento’ —desarrollo— de la teoría de la enajenación del mundo de la conciencia al mundo del trabajo, es decir, el tránsito que tiene en la aplicación del concepto de una manera puramente teórica-analítica a una situación empírica de la sociedad. Lo cual no significa una ‘simple extensión’ del concepto, sino que en el acto, él mismo muestra las contradicciones que hacen necesaria la superación de la propia teoría, que ponen al descubierto sus limitaciones y el carácter ‘filosófico de estas limitaciones’.⁷ Así, en los dos manuscritos de París se puede observar el movimiento del concepto filosófico de enajenación, desde su análisis de la filosofía política de Hegel y a través de una resignificación histórico-materialista, al campo de la economía; se muestra en ellos cómo lleva Marx la alienación al plano concreto, pasa de la filosofía a la práctica, y aplicando la teoría de la enajenación, al trabajo objetivo.

Es igualmente importante mencionar la necesidad teórica que tuvo Marx, también de reformar el marco teórico-filosófico antecedente, pues ‘para concebir el fenómeno de la enajenación en un nivel económico-social-histórico’ se hizo necesaria la reformulación del concepto de trabajo. A partir de este momento, Marx significa al trabajo como ‘la actividad ontológica humana’, como actividad específicamente y natural del hombre, mediante la cual el hombre produce su mundo material y se produce a sí mismo, transforma la

⁶ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía y Economía en el joven Marx*, Ed. Grijalbo, México 1978. p. 32

⁷ Cf. Jesús Manuel Bermudo, *El concepto de praxis en Marx*, Ed. Península. Barcelona 1975 p. 195

naturaleza, transformando su propia naturaleza, para así poder explicar la condición objetiva y real del trabajo enajenado. Así Marx, desde esta concepción del concepto podrá explicar —en el marco de la enajenación— la situación histórico-material del hombre, desde dos puntos, por un lado desde la miseria del hombre el: ‘trabajo enajenado’ y por el otro, desde su emancipación el: ‘trabajo libre’.⁸

Por la forma en que fue construido el Primer Manuscrito, en su composición — respetando que era un *manuscrito* y no una obra preparada para su publicación— se puede dar cuenta de cuál fue el método en general que siguió Marx en su elaboración y cuál es el papel e importancia del concepto de ‘trabajo enajenado’ en su reflexión. En la estructura del Manuscrito, aparece una separación no sólo metodológica sino histórica sobre la que se funda la ciencia económica: la escisión entre el trabajo, la tierra y el capital. Y es desde ésta que Marx construye su análisis, trata cada una de los tres factores de la producción por separado pero simultáneamente y los desarrolla hasta llegar, por tres caminos diferentes al concepto de: *trabajo enajenado*.

Se puede entender por un lado, que la relación que une conceptualmente a los tres hechos económicos es el trabajo enajenado, pero también, al mismo tiempo, que no sólo convergen en el trabajo enajenado, sino que se entre ellos mantienen una relación recíproca de dependencia, en que si el trabajo no estuviese enajenado, no existiría la renta de la tierra, el beneficio del capital ni el salario del obrero y viceversa. Marx desarrolla los tres hechos económicos fundamentalmente como son presentados por la Economía Nacional,⁹ y los desarrolla conjuntamente —paralelamente—, desde el significado teórico, su aplicación y desarrollo práctico. Trata simultáneamente el desenvolvimiento histórico-económico que tiene en las diferentes facetas y estados de la sociedad y la interrelación particular de cada una con las demás, hasta llegar a la coexistencia en el trabajo enajenado. Marx parte del movimiento de la *propiedad privada* (trabajo, tierra, capital) hasta llegar al concepto de *trabajo enajenado*, aunque como veremos, después del análisis de dicho concepto (aún desde la economía nacional) Marx alcanza a comprobar que su desarrollo ocurre en el sentido contrario de la relación entre propiedad privada y trabajo enajenado que establece la economía política clásica.

⁸ Cf. *Ibíd.* p. 196

⁹ En su traducción José María Ripalda, (*Obras de Marx y Engels*, OME 5, Ed. Grijalbo), apunta que en el texto, Marx ocupa el nombre de “Economía Nacional” como definición de la ciencia de *La Riqueza de las Naciones* de Adam Smith, en el mismo sentido que “Economie Politique” de los franceses. El cambio en el concepto no es sólo de Marx sino del mismo desarrollo de la ciencia económica.

3.1. TRABAJO ENAJENADO

3.1.1. *Relación del trabajo enajenado en la economía nacional: cuatro consecuencias objetivas*

Finalizado el tratamiento de las tres columnas paralelas sobre el Salario, el Beneficio del Capital y la Renta de la Tierra, nos dice Marx que hasta aquí ha procedido partiendo de los presupuestos de la Economía Nacional, aceptando su lenguaje y sus leyes, aceptando el supuesto de la propiedad privada y la escisión entre trabajo, capital y tierra, así como la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Y desde ésta forma de proceder, demuestra cómo "...el trabajador queda rebajado a una mercancía y [a] la más miserable, que su miseria crece en proporción al poder y el volumen de su producción, que la competencia termina necesariamente en la acumulación de capital... toda la sociedad termina dividiéndose ineluctablemente en las dos clases: propietarios y trabajadores sin propiedad".¹⁰

Marx partirá del 'hecho económico de la economía nacional':

El trabajador se empobrece tanto más, cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en potencia y volumen. ... se convierte en una mercancía tanto más barata, cuanto más mercancías produce. La depreciación del mundo [o desvalorización del mundo humano] aumenta en proporción directa con la acumulación de valor [o valorización] en el mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías, sino que se produce a sí mismo y al trabajador como mercancía, y precisamente en la medida en que el trabajo produce mercancías.¹¹

Y desde aquí, siguiendo con las categorías y conceptos de la economía nacional, desarrollará el concepto de *trabajo enajenado* para explicar el significado de éste hecho económico.¹² El concepto lo desarrolla desde cuatro consecuencias aún en la misma economía nacional: La relación del trabajo enajenado con el producto del trabajo, la relación con el proceso de trabajo, la relación del trabajador con su género y la relación del trabajo enajenado consigo mismo. Para después desarrollarlo no sólo en su apariencia como 'hecho económico', sino como sucede en la realidad, analizarlo como un 'hecho real'.

La relación de enajenación del trabajador con el producto del trabajo

Puesto que la relación directa, inmediata del trabajo y el producto del trabajo, es la relación que existe entre el trabajador y los objetos producidos por él, el hecho de que el trabajador se relacione con el producto de su trabajo de manera 'enajenada', expresa por principio que el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrente y oponga a él como un ser

¹⁰ K. Marx, *Manuscritos de Paris*, en OME 5, *Op. Cit.* p. 348

¹¹ *Ibíd* p. 349

¹² Desde este momento, Marx recoge el concepto de *trabajo enajenado*, y lo asume como un concepto económico, ya no como un concepto únicamente filosófico, y lo desarrolla también como un hecho de la economía nacional. Es en este momento donde se funda la base sobre la cuál construye su crítica a la economía nacional (política).

extraño, como un *poder independiente* del productor, como un *objeto ajeno*. El producto del trabajo del hombre es la objetivación del trabajo, es decir, es el trabajo que se ha fijado en el objeto, en la cosa y la relación con él es la relación natural entre el hombre y su naturaleza objetiva.

El producto del trabajo —la realización del trabajo—, su objetivación aparecen para el trabajador como *irrealización*, “como pérdida del objeto. Es decir, en la producción de sus objetos de los que el trabajador se halla extraño, está la desposesión de los objetos necesarios no sólo para la vida sino también para el trabajo”,¹³ y que de hecho él mismo ha producido.

... cuanto más se mata el trabajador a trabajar, tanto más poderoso se hace el mundo ajeno, objetivo que crea frente a sí, tanto más pobre se hace él mismo, su mundo interno, tanto menos le pertenece a éste... su propia vida, que es lo que el trabajador pone en el objeto, deja entonces de pertenecerle a él para pertenecerle al objeto... por tanto, cuanto mayor es esa actividad, tanto más irreal se hace el trabajador.¹⁴

En la enajenación del producto del trabajo al trabajador y la desposesión de ellos, se muestra cómo es el hecho de que en tanto que más objetos produce el trabajo, de tantos menos objetos se puede apropiarse (de tantos se ve extraño) y tanto más grande es el dominio y dependencia que éstos realizan sobre él. La apropiación de la objetividad del trabajo para el obrero está en relación inversa con su misma objetivación en él, en cuanto más trabaja, mayor es su producto y menor es *él mismo*. Así, cuanto más se vuelca el trabajador a su trabajo, tanto más poderoso y extraño se vuelve el mundo objetivo que crea ante sí, y tanto más pobres se vuelven él mismo y su mundo interior, y tanto menos dueño de sí mismo es.

Además, esta extrañación del trabajador de su producto, nos dice Marx, significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia externa a él,¹⁵ sino que existe ajeno de él, independientemente y que le es extraño. El producto del trabajo se convierte en un poder independiente, propio y autónomo frente al trabajador, “... la vida que le ha transmitido [infundido, prestado] al objeto se le enfrenta ahora como algo hostil y ajeno”.¹⁶ Si se considera más de cerca, el trabajador sólo se relaciona y realiza su trabajo en la naturaleza, en el mundo “exterior sensible”, sin éste no puede producir nada. Para el hombre (trabajador) la naturaleza provee doblemente de *principios*, por un lado en su forma de objetos para producir sobre ellos, y por otro de objetos para subsistir directamente con ellos. Así, cuando el trabajador se apropia del mundo exterior, de la naturaleza, su producto (la naturaleza misma) en realidad deja de significarle un medio de subsistencia inmediato, sino que su objeto trabajo es para él cada vez más ajeno y extraño. Este hecho de extrañación del medio y del objeto de subsistencia culmina, cuando así como este objeto de trabajo se presenta hostil y ajeno, la misma relación con la que hace del “mundo exterior sensible” (de la naturaleza objetiva), un mundo sensiblemente ajeno y hostil.

¹³ K. Marx, *Manuscritos...*, Op. Cit. p. 350

¹⁴ *Ibíd.* p. 350

¹⁵ Idea que desarrollaremos más tarde desde la concepción idealista hegeliana de la enajenación.

¹⁶ K. Marx, *Manuscritos...*, Op. Cit. p. 350

Esta situación, explica Marx, convierte al trabajador en ‘*esclavo de su trabajo*’, en cuanto por un lado recibe del objeto de su trabajo un medio para su mismo trabajo, es decir: objetos para trabajar —enajenado—, pero en el acto recibe como medio de vida un producto de la misma enajenación de su trabajo; y por otro lado, recibe en su producto un *medio de subsistencia* para poder existir físicamente como sujeto. La contradicción de ésta enajenación, de ésta esclavitud, es que el trabajador individual en su trabajo ya no se reproduce como un ser humano, sino únicamente puede hacerlo en cuanto ‘trabajador’, como obrero enajenado.¹⁷

Es sobre esta figura que la Economía Nacional teórica y prácticamente oculta la *enajenación inherente al trabajo* en la sociedad moderna, la extrañación contenida en su esencia, puesto que no reconoce cuál es la relación inmediata y directa entre el trabajador (el trabajo) y la producción (producto objetivo), sino que sólo explica la relación de los productos entre ellos y en su movimiento, y al hombre como producto de este mismo proceso. Este es el primer momento, en el que Marx concibe la enajenación del hombre como un proceso económico y una relación del trabajador consigo mismo y del hombre en general, y no sólo en su relación con otro hombre, en su relación política-social, sino ésta al mismo tiempo y consecuentemente, como la enajenación de la relación objetiva del hombre con el objeto de trabajo, es decir del hombre en su relación objetiva con su vida y sus medios de vida. Este descubrimiento sólo lo podía alcanzar con un estudio de las relaciones económicas de la sociedad burguesa y de la economía política en general.

La relación de enajenación del trabajador con su proceso de producción

Al mismo tiempo que la enajenación en el trabajo se expresa desde la relación del trabajador con su producto, nos dice Marx, ésta “no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la producción, dentro de la misma actividad productiva”.¹⁸ Si el producto no es otra cosa que el resumen de la actividad del trabajo, de la producción y el producto del trabajo se presenta al trabajador ajeno y hostil, es por tanto enajenación. De manera que la producción misma tiene que ser necesariamente para el trabajador *la enajenación activa, la enajenación de la actividad, la actividad de la enajenación*,¹⁹ por lo tanto, en la enajenación del objeto no sólo se resume la actividad del trabajo, sino se resume la enajenación y el extrañamiento de la actividad del trabajo mismo.

La enajenación del trabajo consiste pues, en que el trabajo, la actividad ontológicamente afirmativa para el trabajador, el trabajo representa algo extraño a su esencia, algo exterior que no pertenece a su ser. Es decir, que no forma parte de su esencia, lo que no permite que en el trabajo el trabajador alcance a afirmarse sino, por el contrario, que en él sólo logra negarse a sí mismo, por lo tanto, el trabajador no se siente suyo y no se autogobierna, sino sólo hasta que está fuera del trabajo, pues *en el trabajo se siente extraño*. Lo enajenado y ajeno que es el trabajo para el trabajador, se muestra completamente en el hecho de que el trabajo, en cuanto tal no es del trabajador mismo, sino de otro, que no le pertenece a él, y

¹⁷ Cf. *Ibíd.* p. 351

¹⁸ *Ibíd.* p. 351

¹⁹ *Ibíd.* p. 351

por lo tanto, en cuanto el trabajo es el mismo trabajador en su confirmación, él ya no se pertenece más a sí mismo, sino a otro.

De ahí que su trabajo no sea voluntario sino forzado... por lo tanto, el trabajo no le satisface una necesidad, sino que sólo es un medio para satisfacer necesidades fuera del trabajo... el trabajo externo, el trabajo en que el hombre se extraña, es una especie de sacrificio, de mortificación.²⁰

El hecho de que en el trabajo, el hombre trabajador no afirme su ser, lo empuja a que sólo fuera del trabajo es que siente obrar con libertad y afirmación, es decir, sólo en sus *funciones animales* y, a la inversa, en sus *funciones humanas* (trabajo consciente) *se siente como un mero animal*. Hasta el punto en que *lo bestial se convierte en humano y lo humano en bestial*.²¹ En el trabajo, el trabajador en lugar de desarrollar una *energía libre e intelectual*, sólo consigue mortificar su cuerpo y arruinar su mente, su vida personal se le presenta como una actividad independiente de él, que no le pertenece a él mismo y de hecho se enfrenta a él. La enajenación del trabajo como actividad, “es la enajenación de sí mismo, como antes [con] la enajenación de la cosa”.²²

La enajenación del trabajador con su género

En tanto el hombre convierte su propio objeto práctico y teórico, su cuerpo y su conciencia en su propia existencia como ‘especie’ humana, y por lo tanto, se toma a sí mismo como especie viva, puesto que se comporta hacia sí mismo como un ser universal y por tanto libre,²³ el hombre se considera un ser a nivel de especie. Esta universalidad del hombre ‘aparece en la práctica justamente en la universalidad que hace de toda la naturaleza su mismo cuerpo inorgánico’,²⁴ tanto por el hecho de que representa un medio directo de existencia, como porque es la materia y el objeto de trabajo, de su actividad vital. La actividad que realiza el hombre en su producción objetiva/práctica de la naturaleza inorgánica, la realiza convirtiendo a ésta en objeto de su conciencia y de su voluntad, su actividad vital y su trabajo son para sí mismo actos conscientes y teleológicos (la conciencia de sus fines es lo que distingue al hombre de la actividad vital puramente animal). El hombre por ser un ser consciente, por realizar su actividad vital conscientemente, por volver su propia vida en objeto para él, es para sí mismo un ser genérico.

La afirmación del hombre como ser genérico, es la afirmación de un ser consciente que se relaciona con su género como con su propia esencia, es decir, que se relaciona con su género como consigo mismo o, dicho de otra manera, el comportamiento de *un ser que ve*

²⁰ *Ibíd.* p. 352

²¹ *Ibíd.* p. 352

²² *Ibíd.* p. 353

²³ Cf. *Ibíd.* p. 353

²⁴ En Marx: “La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, o sea [...] en cuanto ya no es cuerpo humano. Decir que el hombre vive de la naturaleza es lo mismo que decir: la naturaleza es su cuerpo, con el que tiene que mantenerse en un proceso constante, si no quiere morir. Así, la conexión [...] del hombre con la naturaleza, no quiere decir otra cosa que la conexión de la naturaleza consigo misma, ya que el hombre es parte de ella”. *Ibíd.* p. 353

*en la especie su propio ser y en sí la especie,*²⁵ la forma en la que produce el hombre es distinta a la de cualquier otro animal desde el hecho de que éste produce más allá de la necesidad material inmediata y reproduce no sólo su humanidad sino a la naturaleza entera. En la construcción o conformación del mundo objetivo es que el hombre afirma su generalidad y universalidad, demuestra que se halla realmente a nivel de especie y mediante su producción, aparece la naturaleza como su obra y su realidad y se contempla a sí mismo en ella, hace de su *objeto de trabajo la misma objetivación de la vida de la especie humana.*

Puesto que la naturaleza (plantas, animales, aire, luz, agua, etc.) constituye por un lado, parte de la conciencia humana (como *objetos de las ciencias naturales o como arte*) y por otro, parte práctica de la vida y de la acción humana, es decir, la naturaleza compone la naturaleza espiritual y psíquica, práctica y física del cuerpo inorgánico del hombre; por lo tanto, en el momento en que se convierte a la naturaleza en algo ‘ajeno’ y ‘hostil’ de sí mismo, de su propio trabajo, de su actividad y esencia genérica, hace lo mismo con su especie: se hace del género algo ajeno al hombre: *le convierte la vida de la especie en un medio para la vida individual.*²⁶ Significa que extrañar al hombre de su producción, representa extrañar al hombre de su ser genérico, *arrancar* la vida genérica de su ser. Es la pérdida de la naturaleza, de su cuerpo inorgánico y la conversión de la vida del género únicamente en un medio para la existencia física individual.

El trabajado enajenado invierte toda la relación, tanto entre la consciencia que tiene el hombre de su especie y de su actividad vital (trabajo), como de la relación del hombre con su género. Si se enajena el hombre de su especie, de su ser genérico, por principio, se hace extrañas y ajenas entre sí la vida genérica y la vida individual, desaparece la vida de la especie en general y la convierte en una existencia individual. Convierte a la vida genérica, la ‘vida productiva’²⁷ general, en una vida abstracta y en fin de la vida individual, pero ésta segunda sólo en su forma igualmente abstracta y enajenada,²⁸ transforma a la vida productiva de a la especie en un medio extraño para la reproducción física individual.

El trabajo enajenado convierte al producto del trabajo y al proceso de trabajo en agentes extraños y hostiles al hombre, ambos se transforman en un *mero medio* para preservar la existencia física del hombre y no como hombre, sino como trabajador-enajenado, y además, si *el tipo de acción con que vive una especie encierra todo su carácter*, la caracteriza específicamente, en la actividad vital consciente del hombre la vida de la especie tanto natural como consciente se convierten en algo extraño al hombre, un ser ajeno a su aparente esencia genérica. Hace extraños al hombre tanto su propio cuerpo, su esencia espiritual, la naturaleza frente a él y su esencia humana,²⁹ del mismo modo que degrada a ‘medio’ la actividad propia y libre del hombre, destruye el fin de la esencia genérica del hombre transformándola en un medio de vida del individuo trabajador.

²⁵ *Ibíd.* p. 355

²⁶ *Ibíd.* p. 354

²⁷ “La vida productiva es la vida de la especie, es la vida que genera vida”, *Ibíd.* p. 354

²⁸ Cf. K. Marx, *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*. Op. Cit.

²⁹ Cf. K. Marx, *Manuscritos...*, Op. Cit. p. 356

La relación de enajenación del hombre respecto del hombre

De las anteriores consecuencias de la enajenación del trabajo, agrega Marx:

Una consecuencia inmediata de que el hombre haya enajenado el producto de su trabajo, la actividad con que vive, la vida de su especie es la enajenación entre los hombres.³⁰

Así, si el hombre se enfrenta consigo mismo, en su género, quiere decir que se enfrenta también a otro hombre; lo que es válido (actual, verdadero, real, etc.) respecto de la relación del hombre, con el producto de su trabajo y consigo mismo, es también válido para la relación del hombre con otro hombre, con otro trabajo y con el producto de otro trabajador. Por lo tanto, el que el hombre esté enajenado de su ser genérico, de su *sustancia de especie*, implica que está enajenado del otro, que en el trabajo enajenado los hombres están alienados entre sí, como cada uno de ellos lo están de la esencia humana.

Esta consecuencia se expresa y realiza, al igual que todas las relaciones del hombre consigo mismo, en la relación práctica real del hombre con otro hombre, lo mismo que sucede en la relación del trabajo con su producto y la relación del trabajo consigo mismo, cada hombre está en una situación enajenada en la que sólo logra considerar a los demás de acuerdo a la medida y la relación en la que él se halla consigo mismo en cuanto trabajador enajenado, donde *cada hombre ve al otro tal y como él mismo se ve en el trabajo*, extrañado su producto, de su proceso, de su esencia y de su sociedad.

3.1.2. Relación real en el trabajo enajenado

Así es como aparece para Marx el principio de un hecho de la economía nacional: *el extrañamiento entre el trabajador y su producción*. Hasta aquí ha formulado el concepto de este hecho: el *trabajado enajenando* (extrañado) y lo ha analizado como tal —como un concepto económico—, según sus palabras: como un “hecho de la economía nacional”.³¹ Marx ha desarrollado cuatro claras consecuencias de la enajenación del trabajo, pero solamente desarrolladas las implicaciones prácticas y teóricas que tiene éste hecho apegado a las categorías y principios de la economía nacional; pero va más allá de la situación aparente, no se queda es ésta concepción, sino que una vez realizado lo anterior, Marx se propone exponer el concepto de *trabajo enajenado* y formularlo según su verdadera realización.³²

Lo metodológicamente implícito, es la acusación a la economía nacional de *no conocer* las consecuencias humanas reales del sistema económico que justifica y aprueba. Su punto de partida es, la misma forma la utilizada anteriormente, desde la relación práctica que tiene la enajenación del trabajador consigo mismo, con el objetivo de desenmascarar lo que la economía nacional oculta desde su concepto de enajenación, que es: la explotación,

³⁰ *Ibíd.* p. 356

³¹ Cf. *Ibíd.* p. 356

³² En las Glosas sobre Wagner, explica Marx que su dialéctica no es sobre conceptos o categorías, sino sobre hechos reales, sobre la historia material del hombre.

prescindiendo de la enajenada relación inmediata entre el trabajador y la producción, cuestiona:

...si el producto de mi trabajo me es extraño, si se me opone como un poder ajeno, ¿a quién pertenece entonces?... ¿quién es ese otro?³³

La cuestión de a quién o a qué es al que pertenece el producto del trabajo si no es al trabajador y cómo es que se opone como un poder ajeno, tiene que ver con la relación que establece el hombre consigo mismo como 'género', ya que el hombre es el único ser que transforma la naturaleza, el mundo objetivo y de manera consciente y premeditadamente, así como realiza su goce y disfrute de ella y esa situación re-productiva del hombre frente a sí mismo, a su esencia y a su ser, sólo se hace *real y objetiva* en su relación con otro hombre, es la actitud que tiene el hombre frente a sí mismo realizada a través de la actitud frente a otro hombre; por lo tanto:

El ser ajeno al que pertenece el trabajo y el producto, a cuyo servicio se halla el trabajo y a cuyo disfrute se dirige el producto del trabajo, no puede ser otro que el hombre mismo.³⁴

Nadie más que el hombre puede ser ese ser extraño al que pertenece el trabajo enajenado del trabajador, y si es a otro hombre al que pertenece; quiere decir que es a él a cuyo servicio está el trabajo y el goce de sus productos y que es él quién se *enfrenta* de manera hostil y ajena al trabajador. Esta relación sólo puede ser posible o lleva implícito el hecho de que en la sociedad existe un ser extraño al trabajo, un ser que *no es trabajador*. Así, todo lo que representa sacrificio y despojo en el trabajador, es para el no-trabajador goce y apropiación; si el producto del trabajo es para el trabajador un objeto ajeno, hostil, extraño, poderoso, independiente de él, etc., es que se trata de un objeto *dominado por otro hombre*, que es independiente de él, poderoso, extraño y hostil a él, que es el dueño de ese objeto suyo.

Aunque algunas veces aparezca que no es el hombre al que pertenecen los productos del trabajo, sino sus poseedores son seres supraterrenales o inmateriales, en esta ilusión se olvida que aún estos seres son productos del trabajo social y que no son aquellos seres los que realizan la producción de la vida material, sino el hombre con su trabajo. Estas figuras extrañadas son en sí mismas representaciones de la enajenación práctica del trabajo y la cesión de sus trabajos —ritos, ofrendas, diezmos, mandas, templos, intereses, etc.—, no son más que expresión del fetichismo al que se enfrentan los trabajadores en el consumo enajenado de sus productos. Puesto que la 'relación esencial del trabajo' es la relación *inmediata entre el trabajador y los objetos que produce*, por lo tanto, es sólo con productos del trabajo con los que el hombre se relaciona consigo mismo y lo mismo pasa con la relación del no-trabajador con los productos extraños al trabajador, el sujeto que se apropia del proceso y de sus resultados, su apropiación es consecuencia de esta relación enajenada que se confirma en la existencia subjetiva del no-trabajador como poseedor.

³³ K. Marx, *Manuscritos...*, *Op. Cit.* p. 357

³⁴ *Ibíd.* p. 357

La relación real del trabajo enajenado consigo mismo desde la perspectiva del trabajador

Desde aquí, Marx despeja más profundamente por qué es que el trabajador aparece como esclavo de su trabajo, no como hizo anteriormente desde su relación con el producto objetivo de su trabajo, sino desde su relación con otro hombre, uno no-trabajador, y por qué en el trabajo enajenado, el trabajador no puede desplegar un acto libre y afirmativo sino sólo un *trabajo forzoso y negativo* y cuál es la razón de que su actividad carezca de libertad y esté *bajo la autoridad, la coacción y el yugo* de otro ser, al servicio y bajo las órdenes de otro hombre.

‘Toda autoenajenación del hombre de sí mismo se muestra siempre en el puesto que el hombre se da a sí mismo y a la naturaleza frente a otros hombres distintos a él’.³⁵ En el mundo práctico real, nos dice Marx, la enajenación de sí sólo puede manifestarse en la relación práctica real con otros hombres, o de otra manera: el extrañamiento sólo se produce en la práctica y aún el medio mismo, tanto teórico como objetivo sobre el cual la lleva a cabo, es para él un medio práctico.³⁶ La enajenación del hombre respecto del hombre no sólo establece la extrañación del hombre de su objeto (producto-naturaleza), de su proceso de trabajo y su enfrentamiento a ellos como poderes ajenos y hostiles frente a él, sino que a través de ellos se desarrolla la relación en que los hombres se encuentran con su producto y la relación en la que se encuentran con otros hombres.

Al enajenarse de su propia actividad, explica Marx, el trabajador le concede la propiedad y posesión de su producto al sujeto *extraño* al trabajo, es decir, él crea con su producción el dominio sobre ella, de aquel que no realiza la producción y sobre el producto de ésta. De la misma manera que hizo de su ‘producto una pérdida, de su producción una desrealización’,³⁷ la extrañación y ajenidad con la que se realiza el trabajador en su producto y en su producción, así como la dislocación de su esencia y su semejante, hace de sus productos de su misma producción enajenada, un mismo resultado de la enajenación de su actividad vital, que él confirma con su práctica y objetivación.

En el trabajo enajenado el trabajador no sólo confirma su condición enajenada consigo mismo, sino que crea al mismo tiempo su relación con otro hombre que está fuera y es extraño al trabajo, a la objetivación práctica; es decir, el trabajo enajenado *engendra* (produce) la relación con el propietario no-trabajador de ese proceso, de ese trabajo, llámese éste: capitalista, burgués, empresario, etcétera.

La relación real del trabajo enajenado consigo mismo desde la perspectiva del no-trabajador

Es a través del trabajo enajenado, que el trabajador al tiempo que produce su relación con el objeto y su proceso de trabajo enajenados, está produciendo la relación de ese trabajo con otros hombres no-trabajadores, extraños al trabajo pero que le dominan; es pues una

³⁵ En este párrafo en la traducción de Wenceslao Roces y Julieta Campos, aparece “autoenajenación”, en lugar de enajenación. *Ibíd.* p. 357.

³⁶ Más tarde se explicará a detalle.

³⁷ Cf. *Ibíd.* p. 358

relación dependiente la que se crea entre el trabajador y el trabajo, y entre el trabajador con el no-trabajador y la enajenación de su trabajo.

La relación con que se halla el trabajador con el trabajo produce la del capitalista, o como se quiera llamar al empresario, con el trabajo.³⁸

De la misma manera que el trabajador se apropia de la naturaleza mediante su trabajo, en el trabajo enajenado para el trabajador la apropiación aparece como actividad de la enajenación, como extrañación: la actividad propia es actividad para otro y en efecto, es para otro. En esta relación de este hombre no-trabajador extraño y ajeno al trabajo, al trabajador y al producto del trabajo, y tomando en cuenta que este *otro hombre* no trabaja, no despliega actividad productiva alguna, *todo lo que en el trabajador aparece como actividad de la extrañación, de la enajenación, aparece en el que no trabaja como estado de extrañación, de enajenación,*³⁹ el no trabajador no realiza la actividad de enajenación, pero no por eso consigue afirmación en la apropiación del objeto, del producto del trabajo, para él el producto es igual de extraño y ajeno y en su estado in-activo, no consigue tampoco objetivación práctica alguna; aunque en él la escasez aparezca como abundancia, la miseria como riqueza, la brutalidad como civilidad, etc., son todas formas de la misma enajenación del trabajo.

En esta relación de extrañación del trabajo, ‘tenemos que todo el ánimo o intención que aparece en el comportamiento, real y práctico del trabajador en la producción y con respecto a su producto re-aparece como *talente* o estado teórico en su opuesto, el que no trabaja’,⁴⁰ es decir, la forma práctica con la que el trabajador se enfrenta al trabajo y a su producto (una forma enajenada), aparece en el no-trabajador como un comportamiento teórico o ideal. Y puesto que el trabajador es el que realiza la actividad de extrañación y está sujeto a la voluntad del no-trabajador, éste “... hace todo lo que el trabajador hace contra sí, pero nada de lo que hace contra el trabajador lo hace contra sí mismo”.⁴¹

Esta enajenación se manifiesta, para Marx, en la dimensión de los medios de subsistencia, cuando éstos pertenecen a otro hombre ajeno al trabajo y la necesidad aparece como la *propiedad* inmediata inalcanzable para el trabajador, pero recíprocamente, para el trabajador la actividad del trabajo enajenado aparece aún como producto suyo y en ambos casos, la mediación es un poder extraño al proceso de producción de la vida material, al que el trabajador se halla sometido hostilmente. De manera que, por igual tanto el trabajador como el no-trabajador se encuentran bajo la dominación de un poder extraño y hostil, aunque formalmente la dominación aparezca distinta en cada caso. Como ambos, tanto el trabajador como el no-trabajador no tienen que ver inmediatamente entre sí, sino sólo es a través de la enajenación del trabajo, del trabajo enajenado que se relacionan, la existencia de ambos está sujeta a la perpetuación de esta enajenación, es decir, los dos están sometidos al trabajo enajenado, a un poder extraño sobre ellos; y así, en cuanto el no-trabajador decide prescindir del trabajador deja de existir como tal, como no-trabajador y se convierte en un

³⁸ *Ibíd.* p. 358

³⁹ *Ibíd.* p. 360

⁴⁰ *Ibíd.* p. 361

⁴¹ *Ibíd.* p. 361

trabajador sometido a la enajenación de su propio trabajo, de la misma manera que el trabajador, si comienza a prescindir del trabajo enajenado, deja de existir sólo como trabajador y comienza a existir como hombre universal.

La relación entre el trabajo enajenado y la comunidad en general

En general el hombre, tanto en el proceso de producción como en el proceso de consumo, produce y consume su esencia como ser genérico, produce y goza de su esencia humana. Así como existe una identidad entre el proceso de producción y el sujeto productor, existe una identidad entre el proceso social de producción y disfrute con la esencia real y verdadera de la comunidad, es decir, al *poner en acción* su esencia humana es que se *crea* la comunidad humana, pues como ya ha dicho antes Marx ‘el verdadero ser comunitario es la esencia humana’ y el verdadero ser, es el sujeto real actuante.

Como el ser humano es la verdadera comunidad de los hombre, los hombres, actuando el propio ser, crean, producen la comunidad humana, la realidad social; y éste no es un poder general y abstracto frente al individuo singular, sino el ser de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio espíritu, su propia riqueza.⁴²

La forma que adopta la práctica social en el proceso de producción de sí misma, desde el comportamiento del individuo en el proceso de producción, hasta el consumo social de sus productos, crea la forma y el comportamiento real de la comunidad consigo misma. Es decir, no es ‘en virtud de la reflexión’ que aparece la verdadera comunidad actuante, sino sólo de su actividad práctica-objetiva real. Así la forma que la comunidad fundada en el *trabajo enajenado* cobra, es producto de ‘la miseria y el egoísmo de los individuos’, producto de su misma existencia social y es producida de manera inmediata en la realización de su existencia.⁴³

En este sentido, nos dice Marx: “no depende del hombre el que exista o no esa comunidad”,⁴⁴ es decir, la realidad de esta comunidad no depende de la voluntad del hombre individual, sino que la comunidad es parte de su esencia humana-natural, y que en la producción práctica el hombre determina ‘la forma que cobra esa comunidad’. Así, la propiedad privada y el trabajo enajenado, no niegan la existencia de una *comunidad* humana dentro de sí, sino que afirman el estado de extrañación de esa comunidad y sobre ellos esta comunidad se presentará siempre bajo la forma de enajenación.

Esta comunidad enajenada está constituida por hombres reales, ‘no por ese ser abstracto, sino por individuos reales, vivos’, y el hecho de que el hombre de esta comunidad, en su producción y práctica social se comporte consigo mismo como un ser extraño a sí y enajenado de sí mismo, es lo que condiciona la existencia enajenada de la comunidad en general. Pero aún cuando lo que se extraña en su actividad productiva sea su mismo ser genérico y éste se le presente como un ‘mero medio’, no significa que desaparezca la

⁴² *Ibíd.* p. 282

⁴³ Cf. *Crítica de la filosofía del Derecho...*, *Op. Cit.* Para Marx la comunidad real, de sujetos reales y su actividad, es la que crea la vida, la que produce la vida de la comunidad misma, así que sí la vida está enajenada es producto del trabajo comunitario del hombre, lo cual no quiere decir que se anule la vida de la comunidad, sino que confirma su propia enajenación.

⁴⁴ K. Marx, *Manuscritos...*, *Op. Cit.* p. 282

esencia genérica del hombre, su comunidad, sino que en el modo de ser y actuar enajenados de sus individuos determina el modo de ser enajenado de su comunidad y realiza su esencia en contradicción consigo misma. Esto quiere decir que el ser de esta comunidad enajenada no es el reflejo de una comunidad que realmente actúa de acuerdo a su ser genérico y reconozca la humanidad del hombre, sino que ella es la *caricatura*⁴⁵ de esa comunidad, donde la actividad de los sujetos reales se “presenta como tormento... que su vínculo esencial que le une con los otros hombres [aparece] como un vínculo accidental y, al contrario, la separación de los otros hombres como su verdadera existencia... la realización de su ser como irrealización de su vida, la producción de su ser como producción de su nada”.⁴⁶

La relación entre el trabajo enajenado y la propiedad privada

Marx desarrolló desde los principios de la economía nacional, el concepto de *trabajo enajenado*, éste aparecía allí como el resultado del movimiento de la propiedad privada. Ahora, si la relación (de extrañación) entre el trabajador y el no-trabajador es producto de ‘la relación en que se halla el trabajador con el trabajo’, entonces *la propiedad privada es el producto, el resultado, consecuencia necesaria del trabajo extrañado*,⁴⁷ en ella se refleja la relación *extrínseca* en que se encuentra el trabajador *tanto con la naturaleza como consigo mismo*. Es el trabajo enajenado el que engendra y produce la relación de su actividad con el dominio y apropiación privados del producto y del proceso de trabajo por parte de un no-trabajador. Así comprueba Marx que la propiedad privada se *deriva* del trabajo enajenado, de la vida y el hombre enajenados, y no al contrario, como supone la economía nacional.

Pero al mismo tiempo que Marx explica el origen de la propiedad privada, advierte que el principio de la confusión sobre este punto, está en el hecho de que una vez extrañado el trabajo, la relación en la que se encuentra con la propiedad privada pasa a ser *interactiva*; dentro de una reciprocidad donde la propiedad privada es, por una parte, *el producto del trabajo enajenado*, y al mismo tiempo, en el acto de la producción, es *el medio en el que el trabajo se extraña*, el medio de la *realización de esta extrañación*;⁴⁸ Marx dice que esto ‘sólo se hace evidente una vez que la propiedad privada ha llegado a la *cumbre* de su desarrollo’.⁴⁹

La identidad entre salario y propiedad privada, se deriva por un lado, de la contradicción entre el trabajo enajenado y la propiedad privada, que no es más que la prácticamente existente entre el trabajo enajenado consigo mismo. Puesto que el salario (el pago necesario para mantener al trabajador) se paga con el objeto mismo del producto de la enajenación del trabajo, es decir, con la objetivación del trabajador; de la misma manera la apropiación privada de los productos del trabajo expresa esta misma contradicción, es decir, el trabajo asalariado no es más que la misma consecuencia de la enajenación del trabajo; lo mismo que la propiedad privada. El salario, es pues, “consecuencia directa del trabajo enajenado y

⁴⁵ *Ibíd.* p. 282

⁴⁶ *Ibíd.* p. 282

⁴⁷ *Ibíd.* p. 358

⁴⁸ *Ibíd.* p. 358

⁴⁹ *Ibíd.* p. 358

el trabajo enajenado es la causa directa de la propiedad privada... los dos son aspectos distintos de la misma realidad”,⁵⁰ y la propiedad privada es la realidad de la contradicción del trabajo enajenado consigo mismo.

Así, en su generalidad, la propiedad privada no es más que *la expresión material y resumida del trabajo* extrañado,⁵¹ resume en ella tanto la relación entre el trabajador frente a su trabajo y su producto, como la relación de estos con el no-trabajador, es decir, la relación del no-trabajador frente al trabajo, al trabajador y al producto de su trabajo. Y puesto que, para Marx, en el trabajo enajenado ‘el hombre no sólo produce mercancías, sino se produce a sí mismo como una mercancía’, la existencia de la propiedad privada (del capital) es la condición de su existencia, de su vida material, no como hombre trabajador, sino como capital, como ‘mercancía trabajador’ sujeta a las leyes de la oferta y la demanda. En esta relación, ‘el trabajador produce el capital’ y como producto de su trabajo ‘el capital le produce a él’.⁵² Es en el proceso de producción de la vida material donde el trabajador se produce a sí mismo y al producto de la enajenación del trabajo, es ahí donde la única cualidad del hombre es servir a ‘capitales ajenos’.

Entonces, en la producción ‘no sólo produce al hombre como mercancía’ sino que en el proceso, el trabajador se *deshumaniza tanto psíquica como corporalmente*,⁵³ el trabajador existe *para sí mismo*, en esta relación, sólo *como capital*, y sólo en cuanto tal puede existir como trabajador, la existencia del capital define su vida, aún el contenido de ella sin preocuparse del él. Esta relación entre la propiedad privada y el trabajo enajenado, dice Marx, encuentra una condición de dependencia similar a la que existe entre el no-trabajador y el trabajador, es decir, en cuanto el capital decide prescindir del trabajador éste se queda sin trabajo y sin salario, pero aquí no comienza a vivir como hombre, sino que muere como trabajador.

Así como el capital es el hombre que se ha perdido [a sí mismo] por completo, el trabajador es la presencia subjetiva de este hecho, el trabajo es [aquí] el hombre absolutamente enajenado y el capital es la presencia objetiva de este hecho.⁵⁴

En general, *la propiedad privada encierra latentemente la situación de la propiedad privada como trabajo* por una parte, y por otra *como capital*,⁵⁵ y en ella se realiza la relación *mutua* entre ambas expresiones de sí: el trabajo y el capital. Así, en la propiedad privada, como actividad humana enajenada, el trabajo se presenta como una actividad absolutamente enajenada del trabajador y del trabajo objetivado, del hombre y de la naturaleza. El producto de éste trabajo aparece para el trabajador sólo no como su abstracta existencia como mero trabajador sino como la negación de su universalidad como hombre. Y cuando la propiedad privada⁵⁶ reconoce al trabajo como ‘la esencia subjetiva de la

⁵⁰ *Ibíd.* p. 359

⁵¹ *Ibíd.* p. 361

⁵² *Ibíd.* p. 363

⁵³ *Ibíd.* p. 363

⁵⁴ *Ibíd.* p. 362

⁵⁵ *Ibíd.* p. 364

⁵⁶ Cf. *Ibíd.* “...la Economía Nacional es un producto de la energía y movimiento reales de la propiedad privada, de la industria moderna...es la dinámica de la propiedad privada que se ha autonomizado como una

propiedad privada’, no hace más que, *bajo la apariencia de reconocer al hombre... realizar consecuentemente su negación.*

La reciprocidad de la enajenación

Como la Economía nacional parte de ‘la relación del hombre con el hombre en cuanto relación entre propietarios privados’, nos dice Marx, se presupone de esta manera al hombre como propietario privado, como poseedor que afirma su personalidad en esa posesión exclusiva suya; así, la *enajenación del hombre*, en tanto él mismo propietario privado, no sólo está en la propiedad privada misma, sino está tanto en la *pérdida* como en la *renuncia*, adquisición y apropiación de ella. En el primer caso aparece como una cesión a otro de propiedad privada, en la que deja de ser del sujeto que la poseía en un principio (o la había producido) y pasa a significar para él una cosa externa, en *algo independiente*, es decir, en el acto se extraña a sí mismo de su propiedad privada.⁵⁷

Este primer momento de cesión, no significa que el sujeto se extrañe de la propiedad privada en general, sino al contrario, para que este movimiento se traduzca en una ‘extrañación de propiedad privada’ es necesario que ésta continúe siendo propiedad privada en general aún cuando aparezca como ajena a él y a otro. Es decir, no quiere decir que en el acto la sociedad se extrañe del carácter enajenado de la propiedad privada y su práctica en general, sino que es dentro de este carácter de extrañación, y sucede aún dentro de la propiedad privada y en referencia a sí misma. Un propietario privado anula la relación personal con ella —como cosa, no como relación social— cediéndola a otro propietario con un comportamiento igual de enajenado y privativo hacia ella, y este nuevo propietario, en su situación de posesión, consigue la afirmación (enajenadamente) de su individualidad en la detención, como propietario privado y confirma la realidad de la propiedad privada.

El origen de esta extrañación de propiedad privada, dice Marx, la explica la economía nacional desde el intercambio (aún en su forma elemental de trueque) por otra propiedad privada de la que se carece y es necesaria, sea ésta medios de subsistencia o medios de trabajo, y en la satisfacción de la necesidad (de poseer) otro objeto que el tenedor *completa su existencia y realiza su ser*, del que se venía privando.

El fin en el intercambio está en la materia de la propiedad privada y el vínculo entre ambos sujetos son las particularidades de los objetos en el intercambio sobre los que se realiza esta voluntaria cesión y cambio entre ambos. Es esta necesidad de la propiedad privada del otro la que empuja a la renuncia personal a la propia propiedad privada y a concederla al cambio, pero nunca negando el carácter privado de la propiedad (ni personal ni la del otro) sino sólo confirmándola. Encuentran en la renuncia del otro a su propiedad la satisfacción de su tenencia y realización de su ‘necesidad’, pero todo en los marcos de la enajenación del trabajo y su representante: la propiedad privada.

Esta *correspondencia* social de ambos propietarios es la que Marx llama: la *reciprocidad de la enajenación*. Es la relación que desarrolla la propiedad privada consigo

realidad propia en la conciencia...y a su vez a acelerado, ensalzando y convertido en una fuerza de la conciencia la energía y el progreso de la industria.” p. 371

⁵⁷ Cf. *Ibíd.* p. 283

misma, donde la enajenación existe sólo de una forma *unilateral*, expresada en la relación social entre los propietarios privados. Ésta enajenación se realiza en ambas partes de los propietarios, o dicho de otra forma, la enajenación se presenta como la ‘relación entre ambos propietarios’.⁵⁸ La conexión y correspondencia de la enajenación entre los propietarios privados es el *cambio o comercio de intercambio*, y dentro de la propiedad privada, éste es el acto a *nivel de especie*, la acción genérica esencial del hombre, es por ello que la realización de su propia esencia es una irrealización, puesto que su acto se presenta *como un acto externo*, enajenado.

El hecho, producto de la mutua enajenación, de que la propiedad privada por sí misma adquiriera un carácter enajenado, que sea propiedad privada enajenada, aparece de dos maneras en la propiedad privada. Por un lado en tanto que la propiedad ha dejado de ser el producto del trabajo personal, objetivación y afirmación individual en el proceso de producción, sino que por el contrario ha alcanzado una significación ajena al productor y al poseedor, para el propietario privado estará negada la posibilidad de significar o expresar el sentido original de su producción y el reflejo de su personalidad en la propiedad pasa a ser exclusivamente el de una individualidad enajenada sobre una propiedad privada enajenada. Por otro lado, puesto que se realiza un intercambio de propiedades privadas, ésta ha dejado de tener para ambas partes (del intercambio) un significado personal, y como ha quedado *conectada y equiparada* con otra propiedad, el significado que esta propiedad privada tiene sólo se expresa en la equivalencia que tiene frente a la otra, es decir:

...para ambas partes la propiedad privada se presenta así como representante de una propiedad privada de otra naturaleza, como equivalente de otro producto natural; y ambas partes se relacionan mutuamente, de modo que cada una representa la existencia de su otro y ambos alternando se relacionan mutuamente como sustitutos de sí mismo y de su otro.⁵⁹

Así, la existencia de la propiedad privada aparece para las dos partes como un equivalente del otro producto (propiedad privada), abandonando así su significación particular de acuerdo a su singularidad y su existencia pasa a ser no más que la de un *valor* y particularmente la de un *valor de cambio*. La existencia de la propiedad privada como un valor, no es propia de la propiedad privada misma, sino ésta se encuentra fuera de su determinación. Es para Marx, *una existencia relativa* y una *característica externalizada de sí misma*.⁶⁰

Y en general, la forma en la que la propiedad privada aparece prácticamente en la sociedad es en la figura de la separación entre el trabajo respecto de sí mismo, es decir, la separación del trabajador y el no-trabajador, entre el trabajo y el capital, entre producción y consumo, y la distribución de todos estos elementos extrañados, representa *el proceso activo del poder de la propiedad privada*.⁶¹ Por lo tanto la separación entre el trabajo, el capital y la propiedad de la tierra, entre el trabajo, el salario, la ganancia y entre la

⁵⁸ Cf. *Ibíd.* p. 284

⁵⁹ Cf. *Ibíd.* p. 284

⁶⁰ Marx en este momento no se ocupa de la exposición de cuál es el valor de los objetos, ni abunda en la transformación de los valores en precios, y es difícil pues para 1844 aún no acepta la teoría del valor por el trabajo.

⁶¹ K. Marx, *Manuscritos...*, *Op. Cit.* p. 287

propiedad de la tierra y la renta, así como la separación de cada uno de los miembros de la sociedad acontecida en la enajenación del trabajo, expresada en la separación del sujeto social de su esencia, de su ser genérico, etc., sucede que son todas fases, sujetos, representaciones, momentos, figuras, consecuencias, etc., de un mismo proceso de reproducción de la vida social: el trabajo enajenado. Y la profundidad de su extrañación opera en todos los sentidos.

La separación recíproca entre trabajo y capital [, etc....] hace que la enajenación de sí mismo se manifieste tanto en la forma de enajenación de sí mismo como de la enajenación recíproca.⁶²

Estas separaciones, que Marx enuncia como recíprocas, ponen en evidencia no sólo el carácter de auto-enajenación del hombre en su proceso de producción de la vida, de su actividad vital, sino también el carácter co-relativo de éste proceso. En la actividad de la producción —la vida productiva—, en la reproducción material del hombre fundada en el trabajo enajenado y la propiedad privada, la enajenación como producto y como estado, operan tanto objetiva como subjetivamente en todas las relaciones que establece el hombre en su producción, todas las actividades y productos ‘llevan la marca de la enajenación’ y operan para la totalidad de los miembros de esta sociedad.

3.2. MATERIALISMO HISTÓRICO (NATURALISMO CONSECUENTE O HUMANISMO)

En las últimas dos páginas del Primer Manuscrito, después de haber desarrollado críticamente y ‘ganado’ los conceptos de trabajo enajenado y propiedad privada y exponer la relación económica que existe entre ellos y la situación en que se hallan ambos en la sociedad en general, Marx se plantea un nuevo programa de trabajo a desarrollar. Se propone: ‘1) determinar en general lo que es la propiedad privada tal y como ha resultado del trabajo enajenado y en qué relación se halla con una propiedad realmente humana y social, y 2) resolver ¿cómo llega el hombre a extrañar su trabajo, a enajenarlo? y ¿cómo se basa esta enajenación en la naturaleza de la evolución humana?’;⁶³ pero no es en el Primer Manuscrito donde lo resuelve. En él sólo se encuentra planteado un nuevo horizonte teórico y una nueva necesidad de reflexión y tratamiento, para la crítica de la economía política; a lo más, Marx adelanta en las últimas líneas del manuscrito algunas premisas para la primera de las cuestiones acerca de la relación del ‘hombre ajeno al trabajo y al trabajador con el trabajador, con el trabajo y su objeto’,⁶⁴ pero que no desarrolla más.⁶⁵

⁶² *Ibíd.* p. 287

⁶³ Cf. *Ibíd.* p. 360

⁶⁴ *Ibíd.* “La situación de que en el trabajo enajenado, la enajenación aparece para el trabajador como actividad y el no-trabajador como estado, la actitud práctica del trabajador en el trabajo, aparece en el no-trabajador como un deseo ideal en el no-trabajador, y que todo lo que el no-trabajador hace con el trabajador no hace consigo mismo”

⁶⁵ Existen varias hipótesis sobre el motivo por el cual Marx interrumpe la redacción del Primer Manuscrito dejando inconclusas varias tareas programadas por él mismo. Para efectos del tema de la enajenación, desarrollaremos la propuesta por Jorge Veraza en *Cómo fueron escritos los Manuscritos de 1844*, donde sugiere que no fue por que se le ‘complicara bajo la pluma’ el desarrollo de la génesis del trabajo enajenado y

Por lo que se encuentra publicado del Segundo Manuscrito, pareciera que fue ahí donde Marx se ocupó de resolver la cuestión formulada sobre la génesis histórica del trabajo enajenado en relación con la privada propiedad, pero de éste manuscrito se ‘extravió’ más del 90%, conservándose sólo las últimas cuatro hojas. Así que la respuesta a la pregunta está perdida, pero ésta puede ser “reconstruida conectando esencialmente el Primer Manuscrito donde fue generada la pregunta con el Tercer Manuscrito, en el que la solución es abundada y completada, [... interpretando a éste último] como el resultado o los efectos de su respuesta”.⁶⁶

Cuestionarse sobre ‘cómo llega el hombre a extrañar su trabajo, a enajenarlo’, por principio transforma el origen del fenómeno a una situación creada por el trabajo del hombre, a un producto histórico suyo y pone de manifiesto que la enajenación del trabajo humano no depende de factores naturales ni de factores metafísicos, sino simplemente del movimiento histórico de la producción. Ubica al hombre como el único creador y transformador de la naturaleza, el ser que *constituye para sí* sus propias condiciones de vida,⁶⁷ aquí muestra Marx, la ‘radicalidad’ de su postura en la transformación de la cuestión, pues cuando se habla del origen de la propiedad privada se “cree hablar de un objeto ajeno al hombre”, pero cuando se habla sobre el trabajo enajenado, “se las tiene que ver directamente con el hombre mismo”; para él sólo la re-formulación de la pregunta encierra ya su solución, e implicará todo un tratamiento específico para formular la solución.

Una vez considerado el trabajo enajenado en relación al trabajador, es decir, ‘la relación del trabajo enajenado consigo mismo’, y encontrando el resultado de esta relación: ‘la relación de propiedad del no trabajador con el trabajador y con el trabajo’ como un producto histórico, Marx encuentra que la propiedad privada abarca ambas relaciones: por un lado, la relación del trabajador con el trabajo, con el producto de su trabajo y con el no trabajador, y por otro, la relación del no-trabajador con el trabajador y con el producto de su trabajo, o dicho de otra manera, la relación que establece un extraño al trabajo con el trabajador y con el producto del trabajo y el proceso. Así es cómo el proceso de la enajenación del trabajo explica a *grosso modo* el origen de la propiedad privada, es decir, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, la relación externa que trabajador enfrenta con la naturaleza y consigo mismo.

la propiedad privada —como asegura José María Ripalda—, sino que por la complejidad del tema, el desarrollo de las cuestiones requerían un tratamiento distinto y por separado. En particular la cuestión sobre el ‘origen del trabajo enajenado y de la propiedad privada’, propone Veraza fue realizado en el Segundo Manuscrito del que se extravió la mayoría, con la hipótesis de que su extravío no fue casual, sino que se debió a una posterior incorporación y uso para la redacción del primer capítulo de la *Ideología Alemana*, donde Marx aborda directamente ese tema, y que, una vez formulado de mejor manera la cuestión, él mismo desearía sus manuscritos. Cf. Jorge Veraza Urtuzúastegui, *Cómo fueron escritos los Manuscritos de 1844*, Seminario del Capital, Facultad de Economía 1994

⁶⁶ Jorge Veraza Urtuzúastegui, *Cómo fueron escritos los Manuscritos de 1844*, Seminario de El Capital, Facultad de Economía, Septiembre 1994. p. 17

⁶⁷ Esta afirmación convierte en esencialmente falsa cualquier acusación de determinismo o de desvaloración de la dignidad de la persona humana dirigida contra el pensamiento marxista —naturalmente por ignorancia—. Mario Rossi, *Op. Cit.* p. 365

Tras haber convertido el problema del origen de la propiedad privada en el problema de la relación del trabajo enajenado con el proceso evolutivo de la sociedad, y partiendo de que *la vida de la especie, es la actividad con que vive, es vida que genera vida*, y que esa con-formación del mundo objetivo es la confirmación del hombre como ‘*consciente ser específico*’ y con la facultad de objetivar el mundo de acuerdo a la intención consciente de él, Marx considera que la cuestión de ‘¿cómo se basa esta enajenación en la naturaleza de la evolución humana?’ requiere una explicación detallada de la visión metodológica, de lo que en los *Manuscritos*... llama el *naturalismo consecuente o humanismo*,⁶⁸ que no es otra cosa que lo que será el Materialismo Histórico, aunque todavía no se refiera así a él, de ese modo.

Así, la respuesta en términos histórico-materialistas constituye ‘*una exposición en forma del Materialismo Histórico*’,⁶⁹ la exposición del proceso de desarrollo histórico de la propiedad privada, su extrañación y sometimiento a ella. Esta explicación se puede encontrar mejor expuesta en la obra que comenzó a redactar en 1845 y terminó en 1846 en colaboración con Engels: *La Ideología Alemana*, y en particular en el primer capítulo: *Feuerbach, contraposición entre la concepción materialista y la idealista (Introducción)*. En él, podemos encontrar una respuesta más amplia y clara a la cuestión de la génesis de la propiedad privada y su relación con el trabajo enajenado. En el ánimo de reconstruir la teoría de la enajenación y la evolución teórico-intelectual de Marx, y con el objetivo de mostrar el desarrollo epistemológico del concepto de enajenación en particular en la exposición de su origen histórico como fenómeno económico, y apegados la hipótesis de que el extraviado Segundo Manuscrito de 1844 fue el fundamento para el desarrollo del primer capítulo de *La ideología*... revisaremos el tratamiento y respuesta que da Marx a la cuestión desde dicha obra.

3.3.1. Naturalismo consecuente y materialismo histórico

Para lograr explicar cómo es que Marx alcanza a responder a la pregunta que él mismo formula, las dificultades que implican su solución, las nuevas necesidades que crean, las carencias que enfrenta, las implicaciones tienen sus respuestas, etc., es necesario re-conocer cuál es la ‘radical’ postura que tiene frente a la historia y al hombre, y cómo se encuentran las bases teóricas e historiográficas de su tiempo para explicar el desarrollo histórico del hombre, cuáles eran sus límites y su posible extensión. Hay que recordar, que en ese momento, para las ciencias histórica y económica ni siquiera existían las preguntas y sus soluciones estaban inscritas sobre otro esquema de científicidad. Sólo la formulación de

⁶⁸ K. Marx, *Manuscritos*..., *Op. Cit.* p. 421

⁶⁹ Nos basaremos en la tesis sostenida por Jorge Veraza sobre el extravío de la mayor parte del Segundo Manuscrito. “Que es posible que...las haya usado Marx como base para redactar en 1846 el Capítulo I de la *Ideología alemana*...Y una vez escrito éste una versión mejor formulada del asunto, Marx desechara las hojas...”, en *Cómo fueron*... *Op. Cit.* p. 19

preguntas que cuestionaran los fundamentos de éstas ciencias exigía una nueva refundación de la cientificidad de las ciencias; lo que llamará: materialismo histórico.

Por el grado de complejidad que la pregunta exige a la respuesta, podemos adelantar que Marx para 1844, en la escritura de sus *Manuscritos...* ya estaba utilizando y desarrollando otras bases de cientificidad y criticidad que las existentes que demandaban una revolución de las formas tradicionales de hacer ciencia y concebir la verdad, que ni el idealismo ni el materialismo tradicional alcanzaban a cubrir. Es decir que para 1844 Marx ya estaba fundando el método histórico materialista, tal vez no consolidado y acabado, pero ya estaba puesto en práctica en la formulación y solución de sus cuestiones. Y concebía a éste como un humanismo (inspirado en el de Feuerbach, pero no igual) o un naturalismo consecuente. En los *Manuscritos...* podemos encontrar citas como:

...el hombre es un ser directamente naturaleza. Como ser natural y además vivo, es activo, dotado de fuerzas naturales, de facultades; estas fuerzas existen en él en la forma de disposición y capacidad, de impulsos. Como ser natural, corpóreo, sensible, objetivo es a la vez pasivo, dependiente y limitado, lo mismo que el animal y la planta; es decir, los objetos de sus impulsos se hallan fuera e independientemente de él, a la vez que le son esenciales e imprescindibles en cuanto objetos de su necesidad para el ejercicio y desarrollo de sus facultades.⁷⁰

Donde, si bien no son las formulaciones exactas del materialismo histórico consolidado, sí permiten observar la necesidad que existía ya en Marx para la reformulación de la ciencia y su cientificidad en general y a la vez, cómo ‘el naturalismo consecuente o humanismo se diferencia tanto del idealismo como del materialismo, a la vez que es la verdad los abarca a ambos’.⁷¹ Y que sólo esta nueva visión era ‘capaz de comprender la historia universal como acto’, de concebir la historia como ‘la génesis consciente del hombre, como la ‘historia natural del hombre’.⁷²

Así, si pensamos al Materialismo Histórico como una novedosa fuerza productiva, es decir, pensándolo histórico-materialistamente, al igual que todas los desarrollos del hombre (como se verá más adelante), esta provino de una base productiva anterior que se volvió obsoleta, surgió de la necesidad teórica de satisfacer nuevas cuestiones, y por ello se puede suponer que, esta necesidad y su satisfacción las consiguió Marx desde los *Manuscritos...* (en el proceso de su construcción).

La base objetiva del humanismo de Marx y de su teoría de la evolución hitórico-social-económica es su análisis del hombre como consciente animal social y por él, el desarrollo de la cooperación y la división del trabajo. El punto de vista de Marx acerca del desarrollo de la historia no es lineal, y no es de ninguna manera un simple registro del progreso sensible del hombre, sino un complejo y revolucionario entendimiento del hombre en su constante devenir histórico, una forma integral de entender y relacionar la vida y producción del hombre con la vida y la producción de la historia.

⁷⁰ K. Marx, *Manuscritos...*, Op Cit. p. 420

⁷¹ *Ibíd.* p. 420

⁷² Cf. *Ibíd.* 423

Crítica a la visión ideológica de la historia (crítica historiográfica)

La '*guerra al estado de cosas en Alemania*' que emprendió Marx desde 1843, pasaba necesariamente por la crítica a toda la historiografía alemana en general y a la filosofía de la historia hegeliana en particular. Al igual que la 'Crítica' alemana no había más que alcanzado el terreno de la crítica de la filosofía y ésta sólo dentro del sistema hegeliano, la crítica de la filosofía se limitaba fundamentalmente a la crítica de la religión, y todas las relaciones de dominación se explicaban *como una relación religiosa y se convertía en culto*, i.e. el Estado y la propiedad privada. No sólo sus respuestas sino también sus preguntas se hallaban entrampadas en la subordinación y *sumisión* acrítica a Hegel. De manera que ninguno había hecho una crítica amplia al sistema hegeliano, a pesar de haberse remontado a él. Dentro de esta forma de entender la historia, las verdaderas ataduras del hombre 'eran' *las ideas, los pensamientos, los conceptos y en general los productos de la conciencia por ellos independizada*, y no se buscaba la explicación de la relación entre la filosofía con la realidad de su crítica, con el *propio mundo material que les rodeaba*.⁷³

Marx encontraba que *toda la concepción histórica idealista* había hecho caso omiso de la base material o la había considerado como algo accesorio que nada tiene que ver con el desarrollo histórico. Esto causó, para él, que la historia se escriba con arreglo a *una pauta fuera de ella*, que la historicidad se conciba separada de *la vida usual*, como algo extra y supra-terrenal y la concepción de la producción real de la vida como algo *protohistórico*. La historiografía pasada, 'suplanta esta producción real por quimeras religiosas', excluye de la historia el comportamiento práctico del hombre con la naturaleza, ese metabolismo vital humano-natural del hombre se suplanta por la limitada historia de las ideas desconectadas de los hechos y desarrollos prácticos en las que se basan, esta visión *engendraba* 'la antítesis entre la naturaleza y la historia'.⁷⁴

Frente a la necesidad de pensar las *ataduras* reales del hombre, incluidas las ataduras ideales, Marx despliega su búsqueda no en la ideología histórica operante, sino en la realidad que le rodea, la realidad natural y la realidad que es producto y origen de ella y, como la cuestión se trata del hombre, se remite a la actividad objetiva del hombre en su relación con la naturaleza.

La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparecen [desde el] principio directamente entrelazadas con al actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real... lo mismo ocurre con la producción espiritual... Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que le corresponde...⁷⁵

Marx entiende que la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres no es otra cosa que su proceso de vida real, y su vida es la vida productiva y si en algún momento esta relación aparece invertida, *éste fenómeno responde*

⁷³ Cf. Carlos Marx/Federico Engels, La ideología Alemana, Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stiner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas, Grijalbo, México, 1987 p. 15-17

⁷⁴ Cf. *Ibíd.* p. 40-43

⁷⁵ *Ibíd.* p. 26

a su proceso histórico de vida productiva del hombre. Marx parte del hombre real que actúa y produce su vida tanto material como ideológica, dice que *no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia*. No se trata de negar aquí la naturaleza consciente del hombre, sino de afirmar la conciencia *del individuo viviente*, real y actuante. Tan pronto como se expone este proceso activo de vida, nos dice: ‘la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una imaginaria de sujetos imaginarios, como para los idealistas’.⁷⁶

3.2.2. Fundamentos de la visión histórica materialista de Marx

Marx parte de la premisa de que son los *individuos reales, su acción y condiciones materiales de vida*, ya sea las que se encontraron o las que engendraron de su propio trabajo, pero la condición de esa existencia de los individuos reales y, por tanto de toda la historia, es que se hallen los hombres en condiciones de poder vivir para hacer historia, existen condiciones de necesidad primaria: comer, beber, alojarse, vestirse, etc., por lo tanto, “el primer hecho histórico es... la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades”.⁷⁷ Es decir, la producción de la vida material misma, la vida productiva es el primer hecho histórico, una condición fundamental de toda la historia que necesita cumplirse todos los días para asegurar la vida de los hombres.

Como toda historia humana refiere a la existencia de los individuos humanos, el primer *estado de hecho comprobable* es la *organización corpórea*⁷⁸ de estos individuos en la producción de su vida y, como consecuencia, el comportamiento que tienen con el resto de la naturaleza.

El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de producir... este modo de producción es... un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos.⁷⁹

Esto ha existido desde el principio de la historia y desde el primer hombre y que todavía hoy siguen rigiendo la historia.⁸⁰ Marx no entiende la producción material como la producción física de objetos para el consumo inmediato, sino la producción de su ser objetivo integralmente, no solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos, sino como un modo determinado del trabajo, de la actividad vital, un *modo de manifestar la vida* y por lo tanto un modo determinado de la vida misma de la producción. El modo como los hombres producen *coincide con su producción*, es decir con su producto y con su proceso, pero esta producción no sólo depende de la voluntad del hombre, sino de las *condiciones materiales de su producción*, donde muchas de ellas son resultados de producciones anteriores. Esta producción de la vida humana, *tanto de la*

⁷⁶ *Ibíd.* p. 27

⁷⁷ *Cf. Ibíd.* 28

⁷⁸ *Ibíd.* p. 19

⁷⁹ *Ibíd.* p. 19

⁸⁰ *Ibíd.* p30

propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se muestra en una doble dimensión, por un lado como una relación natural de reproducción de la especie, y por otro, como una relación social de cooperación en el trabajo de los individuos, en cualquier condición, de distintos modos y para fines diferentes.

Esto quiere decir que un modo determinado de producción, se condiciona y contiene un modo determinado de *cooperación o una determinada fase social*. El modo de producción es al mismo tiempo una *fuerza productiva* para la histórica producción misma, y recíprocamente, la “suma de las fuerzas productivas accesibles... condicionan el estado social”.⁸¹ Si ‘*la vida es necesariamente la actividad de la producción*’, lo primero que toda concepción histórica debe hacer es observar este hecho fundamental: la vida de la historia y colocarlo en el lugar que le corresponde, con toda su significación y alcance. Para Marx, la historia de la humanidad debe estudiarse y elaborarse sólo en *conexión* con la historia de la producción.

En la satisfacción de las necesidades primarias, es decir, en la producción de los ‘medios indispensables para la vida’, en el acto de producirlos y consumirlos, al mismo tiempo se produce un resultado simultáneo: la creación de nuevas necesidades. En Marx, este acto creativo de nuevas necesidades constituye *el primer*, principal y fundamental *hecho histórico*. Así, el desarrollo histórico de la producción, de la vida, de las necesidades, implica que el hombre no sólo procrea a otros hombres en el acto de la producción, sino que *renueva* su propia vida como individuo. Así, es imposible una forma de producción basada en algunas fuerzas productivas particulares, sin que antes no hubiese existido la necesidad de desarrollarlas.⁸²

Esta concepción de la historia consiste, pues, en exponer el proceso real de producción partiendo para ello de la producción material de la vida inmediata, y en concebir la forma del intercambio correspondiente a ese modo de producción engendrada por él... y explicando la en base a ella todos los diversos productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc.... lo que permitirá exponer las cosas en su totalidad.⁸³

Es decir, este modo de considerar las cosas y la historia no es algo incondicional, sus condiciones son los hombres y su vida, de esta manera la historia no *termina disolviéndose en la ‘autoconciencia’*, sino que *en cada una de sus fases encuentra un resultado material*, una relación con la naturaleza y entre la sociedad históricamente determinada en la producción, que se transfiere, modifica y desarrolla en el curso histórico de la producción de los hombres y del nivel de desarrollo de sus capacidades y necesidades, ‘donde *las circunstancias* históricas *hacen al hombre en la misma medida en que éste hace las circunstancias*’;⁸⁴ aquí se ‘parte de las condiciones reales y no las pierde de vista’.⁸⁵

⁸¹ *Ibíd.* p. 30

⁸² Cf. Eric J. Hobsbawm, *Introducción*, Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Siglo XXI, p. 10-12

⁸³ K. Marx, *Ideología...*, *Op. Cit.* p. 40

⁸⁴ *Ibíd.* p. 41

⁸⁵ *Ibíd.* p. 27

3.2.3. Génesis histórica del trabajo enajenado

Una vez expuesta a grandes rasgos la visión de Marx sobre la historia, se hace necesario para comprender cuál es el sentido histórico del concepto de enajenación que desarrolla aquí, y al mismo tiempo, cómo es que una parte de la necesidad de reformulación y superación de la filosofía de la historia y la concepción de la verdad, aparece desde la incapacidad de respuesta a un problema que Marx planteo desde el concepto de enajenación. Al mismo tiempo, en el ánimo de re-construir la respuesta que da a las cuestiones prometidas y no resueltas en el Primer Manuscrito, trataremos de responder primero: ¿Cómo llega el hombre a enajenar su trabajo? o formulada de otra manera, ¿cómo es que el trabajo comenzó/alcanzó a tener una existencia objetiva enajenada al trabajador? De entrada, implica mirar al *trabajo enajenado* como un fenómeno histórico, como un ‘producto’ histórico de la producción y con la cuestión dirigida al trabajador, a cómo es él quien en su actividad ha conseguido o logrado enajenarse de su trabajo, se entiende al *trabajo enajenado* como producto de un proceso con un fin determinado y como, el único que trabaja conforme a fines es el hombre, es producto de la producción histórica del hombre, es decir, producto que el trabajador ha producido para sí mismo.

Orígenes del Trabajo enajenado

Marx considera que en la producción de las condiciones objetivas del trabajo, que por un lado se presentan separadas de manera natural al trabajador, i.e. de las condiciones físicas del espacio y su misma objetividad corporal, y al mismo tiempo, estas condiciones las considera como productos de trabajos precedentes. Se entiende que las condiciones objetivas alcanzadas para la producción, son producto de las necesidades existentes en anteriores producciones, es decir, las condiciones objetivas de producción sus fuerzas productivas, son en sí mismas un resultado del proceso histórico de desarrollo de la producción.

Para Marx, el grado de desarrollo de las fuerzas productivas en general, determina el grado de desarrollo de la producción y el grado de desarrollo de éstas y de la producción en su conjunto, tienen como consecuencia un desarrollo en la división del trabajo.

Las diferentes fases de desarrollo de la división del trabajo son otras tantas formas distintas de la propiedad, o, dicho en otros términos, cada etapa de la división del trabajo determina también las relaciones de los individuos entre sí en lo tocante al material, el instrumento y el producto del trabajo.⁸⁶

Si el ‘primer hecho histórico es la producción de la vida material misma’ por la actividad de la sociedad en el trabajo, por lo tanto, las relaciones sociales de cooperación de los individuos dentro de la producción corresponden a la forma general del modo en que la sociedad produce su vida, o dicho de otra manera, el modo de cooperación en el trabajo (la división del trabajo) como fuerza productiva, corresponde al modo de producción en general. El acto de la división del trabajo, consiste fundamentalmente en la asignación a determinados individuos productores determinados trabajos en la producción, es decir,

⁸⁶ *Ibíd.* p. 21

actividades productivas distintas pero relacionadas en la producción en general y a través de estos determinados trabajos en la producción adquieren determinadas relaciones sociales y políticas en la comunidad.

Este desarrollo histórico de la división del trabajo, originalmente no pasaba en un principio ‘de la división del trabajo en el acto sexual y, más tarde, de una división del trabajo introducida de un modo *natural*’.⁸⁷ En un principio, la división del trabajo descansó sobre la división natural del trabajo, sobre las condiciones naturales de existencia física inmediata: sobre los *dotes físicos* individuales. Así, aún esta primaria división del trabajo, *encarna* ya una contradicción de origen: que la producción y consumo *se asigne a diferentes individuos*. En ella se da la *posibilidad* y *realidad* de que la producción y el consumo, el trabajo y el disfrute tanto de las actividades materiales como espirituales, se dirija a individuos diferentes sin importar la actividad que los produjo; que lo consuman y disfruten otros individuos ajenos a los que lo produjeron y al revés, que produzcan algo distinto a lo asignado para su consumo.⁸⁸ Así como en la producción, se da una desigual distribución en el consumo, al mismo tiempo se da una desigual distribución del trabajo, tanto cualitativa como cuantitativamente; es decir desigual con el proceso de producción y con los productos producidos.

La división del trabajo en general, como una *de las potencias fundamentales de la historia*, se manifiesta también en el seno de la clase dominante, como la división del trabajo físico e intelectual,⁸⁹ i.e. los ideólogos de la clase dominante. El modo de producción de los ideales de la clase dominante y su producto constituyen la realidad dominante de la sociedad real, es decir, *las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes de cada época*. Para Marx, la clase que ejerce el poder dominante en la sociedad, ejerce también el poder sobre la conciencia de ella, puesto que termina (en esta división del trabajo) construyéndose una clase como *sus pensadores*, (aquellos encargados en la producción de la *ilusión* de sí misma como clase necesaria para la sociedad) y otra como sus seguidores, quienes adoptan frente a sus productos (ideas e ilusiones) una actitud pasiva de recepción, puesto que no disponen de tiempo para la formación de sus propias ideas ya que son el ‘verdadero elemento activo y productivo de la sociedad’ —la clase trabajadora.⁹⁰

Así, nos dice Marx: “...la división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separa el trabajo físico del intelectual”,⁹¹ es decir, en el momento en que se realiza como lucha de clases, en un enfrentamiento hostil y antagónico dentro de la sociedad.

La división del trabajo nos brinda el primer ejemplo de que, mientras los hombres viven en una sociedad formada espontáneamente, mientras se da, por tanto, una separación con el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas

⁸⁷ *Ibíd.* p. 32

⁸⁸ ...La posibilidad de que no caiga en contradicción reside solamente en... abandonar la división [natural] del trabajo. *Ibíd.* p. 33

⁸⁹ *Ibíd.* p. 50

⁹⁰ Cf. *Ibíd.* p. 32-34, 50-51

⁹¹ *Ibíd.* p. 32

voluntariamente sino por modo espontáneo, los actos propios del hombre se erigen frente a él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga en vez de ser él quien domine.⁹²

Tenemos que en su concepto, en la acción de la división del trabajo, la fuerza productiva social, el poder social en la producción: *nace por obra de la cooperación* de sus diferentes miembros. Pero por no tratarse de una *cooperación* histórica voluntaria, sino de una división del trabajo ‘natural’, se presenta ante la comunidad como un poder extraño a ella, ajeno, que al desconocer su origen y sentido, no pueden dominar sino al contrario, es ella la que domina la producción en la sociedad.⁹³ Por lo tanto, la determinación de las actividades realizadas al interior del proceso de producción, dentro de la división del trabajo, se ‘erigen’ ante el trabajador como una ‘poder’ extraño a él, que determina en su actividad vital exteriormente y ‘domina’ y enajena el auto-dominio de su proceso, de su participación individual en la vida genérica. La división del trabajo se presenta ella misma como el ‘el poder que sojuzga’ al trabajador en vez de ser el trabajador quien la domine.

El desarrollo histórico del trabajo enajenado

Desde el momento en que comienza a dividirse el trabajo de acuerdo a una condición natural, se comienza a enajenar el trabajo, y cada trabajador (y su producto) se mueve en un exclusivo ámbito de actividades que le es determinado por la ‘extraña’ división natural del trabajo y del cual el trabajador no puede salir, salvo saliendo negando individualmente a la comunidad en general, perdiendo así también sus medios de vida asignados y enajenándose de su sociedad.

Así, consecuentemente, llegamos a la segunda cuestión: ‘¿cómo se basa esta enajenación en la naturaleza de la evolución humana?’ La respuesta la podemos rastrear por dos caminos, el primero de acuerdo a la exposición del *movimiento histórico* de la división del trabajo en la *Ideología Alemana*, y el segundo, desde la secuencia lógica de los *Manuscritos...*, en particular desde el Tercer Manuscrito, donde además de incorporar los alcances del Segundo, ‘desarrolla y profundiza’ algunos de ellos, principalmente la relación de la propiedad privada con el *comunismo*.

Primero, desde el movimiento de la división del trabajo, Marx explica que ésta implicó por principio la contradicción entre el *interés del individuo concreto* y el *interés común de todos los individuos relacionados entre sí*, ya que el interés común en la realidad se presenta como una relación de mutua dependencia de los individuos entre los que aparece dividido el trabajo. Es decir, en esta distribución de las actividades sociales se representa una fuerza social realizada en la cooperación de los trabajos para el fin común pero que, siendo extraño al trabajador el fin (el producto), y el proceso (el trabajo), la división del trabajo como *fuerza productiva*, queda como *un poder material erigido* sobre el trabajador individual y *sustraído de su control*.⁹⁴ La realidad del interés común enfrentado a los

⁹² *Ibíd.* p. 38

⁹³ Cf. *Ibíd.* p. 36

⁹⁴ En virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto Estado, una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes. Cf. K. Marx, *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel. Op. Cit.* p. 35

intereses individuales, es decir, la forma ilusoria de la comunidad en el trabajo se *hace valer como algo ajeno a ellos*, como un interés general que implica un enfrentamiento hostil y una escisión entre su interés particular.⁹⁵

¿Pero cómo se mueve ésta enajenación en la historia? La división del trabajo por sí misma, no sólo afecta de manera directa la formación interna de la sociedad en general, sino también la construcción de las futuras condiciones objetivas de producción. La histórica y particular división del trabajo físico y espiritual (intelectual), como ya se vio, determinó la estructura de clases en la producción de la ideología dominante pero, al mismo tiempo y más importante, implicó *la separación entre el campo y la ciudad*.⁹⁶ La formación de la ciudad, como obra de *la concentración de la población, de los instrumentos de producción, del capital, del disfrute y de las necesidades*, apareció de la necesidad de la administración de la política en general, y se manifestó en la separación de la población en dos grandes clases, basadas en la división del trabajo y en los instrumentos de la producción: campesinos y ciudadanos. “La oposición entre el campo y la ciudad comienza con el tránsito de la barbarie a la civilización, del régimen tribal al Estado, de la localidad a la nación”.⁹⁷

La contraposición entre la ciudad y el campo sólo puede darse dentro de la propiedad privada... [ésta] es la expresión más palmaria de la absorción del individuo por la división del trabajo, por una determinada actividad que le es impuesta, absorción que convierte a unos en limitados animales urbanos y a otros en limitados animales rústicos, reproduciendo diariamente este antagonismo de intereses.⁹⁸

En la ciudad, como espacio de la industria y de la política, queda excluido el campo por dos vías: la espacial, debido a la concentración de las actividades en el espacio urbano y, por otra, en la cualidad de las actividades que desarrolla, uno es trabajo mecánico y otro intelectual. Pero además de excluido, el campo termina amenazado, tanto por la apropiación de tierras destinadas a los espacios urbanos y su crecimiento, producto del trabajo en ellas desarrollado, como por la exclusión en la representatividad de su figura política. En general, en el movimiento histórico de la división del trabajo se enfrenta a la sociedad civil contra la sociedad campesina *autosuficiente*, en un proceso histórico de urbanización del campo.

Después de la división del trabajo intelectual y físico, se dio en la división del trabajo la separación entre *la producción y el cambio*⁹⁹ (la circulación), y con ella la formación de una clase determinada por su actividad: los comerciantes. Al ‘centrarse el cambio en una clase especial y *extenderse el comercio* se opera inmediatamente una *acción recíproca* de dependencia entre *la producción y el intercambio*’,¹⁰⁰ esta relación de interdependencia no tardó en generar otra nueva división del trabajo entre las ciudades, y pronto cada una de

⁹⁵ “...La división del trabajo se traduce en la histórica como la separación y oposición de intereses de la ciudad y el campo, es decir, de los trabajos industrial y comercial, de los trabajos agrícolas, y en su desarrollo, también del trabajo industrial y el comercial.” p. 50

⁹⁶ K. Marx, *Ideología...*, *Op. Cit.* p. 55

⁹⁷ *Ibíd.* p. 51

⁹⁸ *Ibíd.* p. 56

⁹⁹ En la traducción de Progreso aparece: *trato* por *cambio*.

¹⁰⁰ *Ibíd.* p. 59

ellas *tiende a explotar predominantemente una rama industrial*. Esta división del trabajo entre las distintas ciudades trajo como consecuencia el nacimiento de las manufacturas como *ramas de la producción* que salían ya de los marcos del régimen gremial,¹⁰¹ la manufactura lanzo a las diversas naciones al terreno de la competencia, a la lucha comercial y trajo consigo al mismo tiempo, una actitud distinta del trabajador ante el patrono, donde la vieja relación patriarcal fue sustituida por la relación monetaria entre el trabajador y el capitalista.¹⁰²

A partir de este momento, el comercio adquirió una significación política, ‘la manufactura y, en general, el movimiento de la producción, experimentaron un enorme auge gracias a la expansión del comercio’, e hicieron cambiar totalmente la posición de unas clases respecto de otras. La burguesía comenzó a crecer y desarrollarse al ritmo de la expansión del mercado y por acción de la división del trabajo, “absorbió todas las clases poseedoras con las que se había encontrado al nacer... en la medida en que toda la propiedad anterior se convierte en capital industrial o comercial”,¹⁰³ y al mismo tiempo desarrolla una nueva clase desposeída: el proletariado.¹⁰⁴

De la concentración del comercio y de la manufactura, se fue creando paulatinamente un mercado mundial, y con ello una creciente demanda para los productos manufacturados y esta creciente demanda fue la fuerza propulsora que dio nacimiento a la gran industria y con ella la aplicación de las fuerzas naturales a la producción industrial, la maquinaria y la más extensa división del trabajo.¹⁰⁵

La gran industria universalizó la competencia... creó los medios de comunicación y el moderno mercado mundial, sometió a su férula el comercio, convirtió todo el capital en capital industrial y engendró con ello, la rápida circulación (el desarrollo del sistema monetario) y la centralización de los capitales.¹⁰⁶

Aquí, nos dice Marx, se encuentra el origen de una *Historia Universal* —aunque en su forma enajenada—, aparece una vez que la competencia *universal* del mercado mundial hizo que toda sociedad (nación) e individuo dentro de ella ‘dependiera del mundo entero para la satisfacción de sus necesidades’. Es decir, el mercado mundial pone fin al *exclusivismo natural y primitivo* (producto de su limitada ‘natural’ división del trabajo), arranca a la división del trabajo existente su *última apariencia de un régimen natural* e impone la autoridad del capital. Este *acabó en términos generales con todo lo natural*, en la medida en que el hombre sigue siendo determinación de su naturaleza con el trabajo, y *redujo todas las relaciones naturales a relaciones basadas en el dinero*.¹⁰⁷ Es decir, en este punto, la división del trabajo y, en general, toda la configuración de la producción dejó de estar condicionada y determinada por un principio natural y comienzan a estarlo por un

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 62

¹⁰² *Ibíd.* p. 63

¹⁰³ Cf. *Ibíd.* p. 60

¹⁰⁴ Cf. *Ibíd.* p. 60

¹⁰⁵ Cf. *Ibíd.* p. 68

¹⁰⁶ *Ibíd.* p. 68

¹⁰⁷ *Ibíd.* p. 69

producto de su *trabajo enajenado*, el capital. Si bien, le pone fin a la enajenación ‘natural’ del trabajo, es por vía de la instauración de la enajenación capitalista de éste.

Así, este movimiento de la enajenación en la historia, se refiere en concreto a la relación del desarrollo histórico de la división enajenada del trabajo, de la gran industria y la competencia en el mercado mundial que “funden y unifican todas las condiciones de existencia, condicionalidades y unilateralidades de los individuos bajo las dos formas más simples: la propiedad privada y el trabajo”.¹⁰⁸ Cuando Marx nos decía en el Primer Manuscrito, ‘a partir de la enajenación del trabajo el mundo concreto ya no es propiedad verdaderamente humana’ y ‘cuanto más se apropia el trabajador el mundo exterior tanto más se priva de él’, era otra forma de decir que en el estado de enajenación del trabajo, de la apropiación privada de sus productos, de la extrañación del mundo objetivo, etc., el “curso real de la evolución produce con necesidad la victoria del capitalista, o sea de la propiedad privada en su apogeo, frente a la propiedad privada inmadura, a medias... se declara el dinero sobre la otra forma de propiedad privada”.¹⁰⁹

En esta forma de producción, desarrollados el dinero, el mercado y la propiedad privada, la esencia de la división del trabajo dejó de ser una necesidad y desarrollo naturales, y comenzó a estar adecuado a las necesidades del mercado y de la mercancía: el capital reconvierte la fuente de la división del trabajo, sustituye el fundamento ‘natural’ de ésta por el dinero. De una enajenada apropiación natural del trabajo, pasa a una apropiación privada del trabajo enajenado por el capital: del reino natural pasa al reino del dinero; pero no aún al reino del hombre. Por lo demás, ‘*división del trabajo y propiedad privada son términos idénticos: uno de ellos, dice Marx está referido a la esclavitud, lo mismo que el otro, está referido al producto de ésta*’.¹¹⁰ Es decir, la primera tiene que ver con la condición subjetiva frente al objeto y el segundo con la condición objetiva producto de esta condición subjetiva.

Y por tanto, cuanto *mayor y más desarrollado* se presenta el poder social de la división del trabajo dentro de la situación de la propiedad privada, el hombre se vuelve tanto más egoísta, más asocial, ajeno, etc. En general, el hombre se vuelve más un sujeto enajenado de su propio ser cuanto mayor es la división del trabajo dentro de la propiedad privada. El hecho de que el ser social sólo alcance a existir únicamente como un ser asocial, enajenado de su sociedad, es porque la unidad del trabajo social, del trabajo social en general, es considerada sólo como división enajenada del mismo trabajo.

Trabajo enajenado y superación de la enajenación

Otra forma no contraria sino complementaria de responder a la pregunta sobre ‘¿cuál es el movimiento de esta enajenación en la evolución del hombre?’ Como adelantamos, se puede encontrar en el Tercer Manuscrito en los pasajes titulados: *Propiedad Privada y Comunismo y Necesidades, Producción y División del Trabajo*, puesto que el concepto de *trabajo enajenado*, se entiende como ‘una conducta histórica’ del hombre respecto al objeto

¹⁰⁸ *Ibíd.* p. 77

¹⁰⁹ K. Marx, *Manuscritos...*, *Op. Cit.* p. 368

¹¹⁰ K. Marx, *Ideología...*, *Op. Cit.* p. 34

y a sí mismo, en una realización contradictoria y negativa al principio humano de afirmación y apropiación del espacio'.¹¹¹ Este desarrollo no puede conducir a otro camino que no sea la consciente negación (revolución) de la forma precedente de producción de la vida y la construcción fundada en ella de otra forma de producción ajustada a la necesidad histórica presente.

Pero para que pueda acabarse este estado de enajenación del trabajo, hace falta como producto de él la construcción de dos premisas fundamentales. Una, que se convierta en un fuerza hostil *insoportable* que conduzca irreparablemente a la revolución y dos, esta contradicción presupone un *alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas*. Pero para que este poder sea realmente 'insoportable', es necesario que *engendre una masa de la humanidad como absolutamente desposeída*, en contradicción con *un mundo de riqueza y abundancia*, ya que de otra manera sólo se alcanzaría a generalizar la escasez; y por lo tanto, nos dice Marx, 'con la pobreza y *la lucha por lo indispensable* y comenzaría todo de nuevo, *se recaería necesariamente en la misma porquería anterior*'.¹¹²

El proceso de la propiedad privada, con su riqueza y su miseria tanto materiales como espirituales, suministra a la sociedad en vías de constituirse, todos los materiales precisos para la formación de una sensibilidad humana.¹¹³

Ya que con este desarrollo universal de las fuerzas productivas, se presupone un desarrollo *universal del intercambio*, y consecuentemente, produce un desarrollo universal de los hombres, es decir, la construcción de una 'masa de desposeídos'; de lo contrario, será sólo un fenómeno local.¹¹⁴ Así, en la producción material objetiva, aún en su forma enajenada, se es capaz de desarrollar la masa de fuerzas productivas para *universalizar* al hombre. Marx afirma que bajo las relaciones de propiedad privada y extrañación del trabajo, estas fuerzas *sólo pueden ser fuente de males... no son ya fuerzas productivas sino más bien destructivas* (maquinaria y dinero).¹¹⁵ En esta universalización enajenada del hombre, aparece una mayúscula contradicción del capital: la creación de una *clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas*,¹¹⁶ una clase de la que forman parte la mayoría de los miembros de la sociedad.

Marx entiende a la anulación y superación del estado de cosas en la propiedad privada, en el capitalismo, como *comunismo*. Pero no lo entiende como 'un estado que debe implantarse ni como un ideal al que hay que sujetar la realidad',¹¹⁷ sino como un movimiento consciente de re-construcción de la vida a partir de las condiciones existentes. En este punto explicita la postura histórico-materialista sobre la cual funda la realización o concreción de esa 'lucha al estado de cosas existente', pero de ninguna manera ubica al comunismo como un inevitable devenir histórico del hombre en sociedad, sino únicamente

¹¹¹ H. Marcuse, "Nuevas fuentes para fundamentar el materialismo histórico", en *Para una teoría crítica de la sociedad*, Ed. Tiempo, Venezuela, 1969. p. 18

¹¹² Cf. K. Marx, *Manuscritos...* Op. Cit. p. 383-385

¹¹³ *Ibíd.* p. 384

¹¹⁴ K. Marx, *Ideología...*, Op. Cit. p. 39

¹¹⁵ *Ibíd.* p. 42

¹¹⁶ K. Marx, *Manuscritos...*, Op. Cit. p. 385

¹¹⁷ K. Marx, *Ideología...*, Op. Cit. p. 35

señala la vital necesidad de trascender esta forma de re-reproducir la vida del hombre, de desplegar sus capacidades de una forma más humana, de re-conquistar su autocracia y sentido genérico universal.

3.3. CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Hacia el final del Primer Manuscrito, Marx señala cómo es que ‘a partir del trabajo enajenado, extrañado, hemos ganado analíticamente el de la propiedad privada’ y se plantea la posibilidad de desarrollar con ‘ayuda de ambos *factores* todas las categorías de la economía nacional, p. ej. usurero, competencia, el capital y el dinero, y asegura que en la tarea sólo encontraremos una expresión determinada y desarrollada de estos fundamentos iniciales’;¹¹⁸ sin embargo, es otra tarea que también deja pendiente en este manuscrito.

Aunque si bien, el desarrollo mismo de “las categorías económicas a partir de los conceptos trabajo enajenado y propiedad privada, es labor de lo que será la Crítica de la Economía Política en general y en particular, la lograda en *El Capital*; podemos encontrar no un desarrollo de ‘todas’ las categorías económicas, pero sí de algunas —desde dichos conceptos— en los *Cuadernos de París*. Sostenemos la hipótesis de que, no es que deje inconcluso el trabajo de desarrollar ‘todas’ las categorías de la economía nacional, sino que por un lado, reconoce la incapacidad en la que se hallaba tanto teórica como históricamente para conseguirlo, pero el hecho de que continúe su oración con unos ejemplos, “usurero, competencia, capital, dinero”, da cuenta de la labor que ya la había/o estaba haciendo en sus *Cuadernos...*, en particular en el Cuaderno IV, en el que se encuentra el comentario a James Mill y sus *Elementos de economía política*, que es en efecto el más largo de todas las notas.

Así, la intención de revisar cuál es el tratamiento que tiene Marx de las categorías de la economía nacional desde los conceptos de trabajo enajenado y propiedad privada, está en que creemos que este desarrollo es producto principalmente de la significación histórica y económica que consigue el concepto de enajenación, y que, desde éste, amplía su visión y entendimiento de la realidad social y extiende su crítica a la teoría que ‘pretende’ explicar éste fenómeno económico. Es decir, en este movimiento, Marx no sólo recompone el concepto de trabajo enajenado, sino que lo ocupa para criticar su origen mismo, para mostrar la contradicción no sólo teórica sino también práctica al interior de la economía nacional.

¹¹⁸ Cf. K. Marx, *Manuscritos...*, *Op. Cit.* p. 360

3.3.1. Desarrollo de algunas categorías económicas desde el concepto de trabajo enajenado

Dinero

Marx ya había tratado el problema del dinero y su relación con la enajenación práctica del hombre en *La cuestión judía*, aunque no la había desarrollado ampliamente. Sobre éste tema, también se puede encontrar, después del *Prólogo* en los *Manuscritos...*, en él que recompone la tarea de la crítica de la economía y la política, y al mismo tiempo, avanza en la definición de su primer elemento: *el dinero*.

Para revisar críticamente la categoría dinero en la Economía Nacional, Marx ocupa la fórmula aplicada por James Mill que designa al dinero como el *mediador del intercambio*.

Lo esencial del dinero no consiste en que es el extrañamiento de la propiedad. Lo esencial del dinero es que la actividad o movimiento *mediadores*, el acto humano, social con que se complementan mutuamente los productos del hombre, se enajena y se convierte en propiedad de una cosa material fuera del hombre...¹¹⁹

Es decir, que la actividad humana de mediación, el movimiento mediante el cual los productos del trabajo del hombre se complementan y truecan unos a otros, deja de ser una capacidad del hombre y pasa a ser una cualidad del dinero; la capacidad se enajena de él y es transformada en un *atributo* del dinero. En la renuncia a esta cualidad, al extrañarse él mismo de la actividad de mediación en el intercambio, su acción es resultado de una enajenación anterior, y su acto es sólo el de un sujeto enajenado. No sólo en la extrañación entre el hombre y el hombre en el momento del intercambio, sino también en la relación trabajador, trabajo y producto del trabajo. Y como resultado de esa extrañación, la participación del dinero en las relaciones sociales, su actuación en sociedad es la de una entidad que no sólo se enfrenta como exterior al hombre sino que también está sobre él.

El hombre, al extrañarse por sí mismo esta actividad mediadora, actúa sólo como hombre que se ha perdido a sí mismo, deshumanizado; la misma relación de las cosas con él, la operación humana con ellas, se convierte en la operación de un ser extrahumano y suprahumano.¹²⁰

Es a través de este mediador extraño al hombre, que él *percibe su voluntad, su actividad, su relación con los otros*, como un poder independiente de ellos y de él. Como el dinero, el mediador, es entonces el poder real en la relación material entre los hombres, para Marx, el dinero se convierte en el *Dios efectivo*¹²¹ para los hombres, y su culto se vuelve el fin en sí mismo. En este estado, los objetos pierden su valor si no son mediados por él, o son separados de él, es decir, su valor sólo existe en la medida en que es representado por el dinero y no por el valor que en sí mismo posee. Al contrario de lo que sucedía originalmente en el intercambio, cuando el mediador sólo tenía valor en la medida en que representaba el valor de los objetos, ahora la relación se invirtió y son los objetos los que cobran valor en la medida en que son representados por el dinero.

¹¹⁹ K. Marx, *Extractos de lectura*, en OME 5, Ed. Crítica Grijalbo, México 1978. p. 276

¹²⁰ *Ibíd.* p. 277

¹²¹ *Ibíd.* p. 277

De la misma manera como la propiedad privada representa la *actividad enajenada del hombre*, es decir, la enajenada mediación entre la producción humana consigo misma, de la misma forma el dinero representa la *esencia enajenada*, que se ha extrañado y se ha vuelto exterior a la propiedad privada. Es decir, el dinero es la *mediación extrañada* entre el producto y la producción humanas, el mediador de la actividad genérica del hombre en su forma enajenada. Donde en esta transferencia de cualidades, el hombre concede todos los *atributos* que en la producción corresponden a su actividad en tanto que hombre que trabaja, todas las *propiedades* que corresponden a la *vida del hombre a nivel de especie* se transfieren al dinero. Así, ‘*el hombre en cuanto hombre —es decir separado de este mediador— se empobrece tanto más, cuanto este mediador se hace más rico*’.¹²²

Marx, en este punto, vuelve a la identidad de Cristo (que había realizado en la *Cuestión judía*)¹²³ con la figura de enajenación, pero ahora por las cualidades prácticas que tiene el dinero en la mediación práctica del hombre con el hombre. Éste es idéntico a la mediación que tiene Cristo, dice Marx, en la relación del hombre consigo mismo. Para él, Cristo representa originariamente:

1° Los hombres ante Dios, 2° Dios para los hombres, 3° Los hombres para el hombre... [y del mismo modo, el dinero representa originariamente, de acuerdo a su concepto:] 1° la propiedad privada para la propiedad privada, 2° la sociedad para la propiedad privada, 3° la propiedad privada para la sociedad.¹²⁴

De la misma manera en que Cristo representa *el Dios extrañado y el hombre extrañado*, el dinero representa para el hombre la extrañación de su esencia genérica y la extrañación de su relación consigo mismo en tanto hombre, de su relación verdaderamente humana, de ser él mismo el objeto de relación para el hombre. Y al igual que el dinero sólo conserva su valor en la medida en que representa el valor de la objetivación del trabajo, *Dios sólo conserva su valor en cuanto representa a Cristo; el hombre sólo conserva su valor, en cuanto representa a Cristo*. En el dinero, es la representación del valor de los objetos, y en su ausencia, los objetos por sí mismos pierden su valor. Lo mismo pasa tanto en la representación del hombre en Cristo como en la representación del dinero en las relaciones del hombre con su esencia genérica, Cristo y el dinero son tanto dioses enajenados como expresiones del hombre enajenado y enajenaciones prácticas para sí.

En esta re-visión crítica de la categoría ‘dinero’ para la economía nacional, Marx se pregunta: *¿Por qué se halla abocada la propiedad privada a tomar la forma de dinero?*, es decir, ¿por qué tiene la propiedad privada que avanzar hasta la institución del dinero? En este sentido, muestra la diferencia y distancia a la que se encuentra del tratamiento anterior que tuvo sobre el dinero; ahora no sólo desarrolla su carácter económico sino atiende a su representación histórica. Marx lo responde desde la función práctica que tiene el dinero y el significado y forma que tiene la necesidad que satisface como mediador. Es decir, porque en el proceso de universalización del hombre, él como ser social tiene que avanzar hasta el intercambio y éste bajo la propiedad privada, no puede avanzar más que en la forma del

¹²² *Ibíd.* p. 287

¹²³ *Cf. Ibíd.* p. 185

¹²⁴ *Ibíd.* p. 287 En este punto se puede observar la profunda influencia feuerbachiana, la visión de Dios y la concepción de la enajenación religiosa, que todavía existe en Marx para 1844.

valor. Bajo la propiedad privada, el movimiento de intercambio no es un movimiento que responda a la esencia genérica del hombre, no es una relación propiamente humana, *es la relación abstracta de la propiedad privada con la propiedad privada*,¹²⁵ y la figura de esta abstracción es el valor cuya existencia material se objetiva en la del dinero.

Bajo las condiciones del trabajo enajenado y la propiedad privada, en las que el resultado del trabajo del hombre no representa más que una propiedad privada para un individuo extraño a la producción, el producto material adquiere para el poseedor un significado de *equivalente*. En donde por la ajenidad que el objeto representa para él y por la incapacidad que tiene de satisfacer sus necesidades a través de ese objeto, sin importar si es un excedente de la producción social o no, en el movimiento de intercambio la significación individual y el contenido personal objetivado son indiferentes. Es únicamente significativa la capacidad de representar un equivalente en el intercambio; y bajo estas condiciones, el equivalente alcanza su existencia como *equivalente* sólo en la figura del *dinero*, y es él, el mediador absoluto del intercambio.

El dinero representa así, en las condiciones del intercambio, *la absoluta indiferencia* frente a las cualidades particulares de los objetos, al significado e intención objetivados por el trabajo personal en la producción de los objetos, e indiferente también a la *personalidad del propietario* pues el continúa representando el valor social enajenado del objeto, sin importar si en él se afirma o no la personalidad del poseedor. *En el dinero se manifiesta la dominación absoluta de la cosa enajenada sobre el hombre*.¹²⁶

En estas condiciones de propiedad privada y enajenación, la imposibilidad que existe de que los objetos adquieran una significación personal para el trabajador, un significado del producto de su actividad genérica como hombre, un significado de una propiedad ‘verdaderamente humana’, se debe a que los hombres que intercambian, no se *comportan entre sí como hombres*, y a que la relación social hombre-hombre, se convierte en la relación entre la propiedad privada-propiedad privada, en la ésta de por sí, es la enajenación del hombre; se encuentra aquí además, en la reciprocidad del intercambio, enajenada de sí misma. El dinero representa entonces, en y para la propiedad privada, la existencia de la enajenación de la vida genérica del hombre, tanto en el sentido de la producción para el intercambio, como en el acto de cambio entre los propietarios privados, pero al mismo tiempo, significa *extrañación de la propiedad privada*, en tanto que el dinero, la *existencia para sí* de la actividad de mediación, elimina la naturaleza personal de la propiedad privada, su naturaleza *específica personal* y queda representada en la abstracción de su valor en dinero.

Lo que era la dominación de la persona sobre la persona, es ahora la dominación general de la cosa sobre la persona, del producto sobre el productor. Lo mismo que ya que el equivalente, el valor, se caracterizaba por la extrañación de la propiedad privada, el dinero es la existencia sensible, por sí misma objetivada, de esa extrañación.¹²⁷

¹²⁵ *Ibíd.* p. 287

¹²⁶ *Ibíd.* p. 287. Marx incorpora aquí las afirmaciones sobre el carácter enajenado y enajenante del dinero que había hecho ya en el tratamiento de la *Cuestión judía*.

¹²⁷ *Ibíd.* p. 287

Por otro lado, en tanto que el dinero posee la *propiedad* ser equivalente para todo, de ser un equivalente universal que refleja todos los valores de los productos de la actividad del hombre, él posee la cualidad de adquirirlo todo, de apropiarse de todos los objetos y de todas las cualidades del hombre. El ‘dinero’ en la sociedad del trabajo enajenado y la propiedad privada pasa a ser entonces *el objeto por excelencia*; y en la universalidad de su equivalencia, es decir, en la universalidad abstracta del valor objetivado en el dinero, reside su *omnipotencia*.

El sentido de la producción de la vida material del hombre, de la actividad genérica es la producción de la vida, el equilibrio entre la necesidad para subsistir y la capacidad para producirla. Así, en la enajenación de esta relación, realizada a través del trabajo enajenado y con el extrañamiento de todo el sentido humano de la producción; el dinero aparece como *el alcahuete*¹²⁸ entre la necesidad enajenada y la producción enajenada, entre *la vida humana y la producción de sus medios de vida*. El dinero se convierte en el *bien supremo*.

Y si en esta relación, el elemento que media la conexión entre la necesidad material del hombre y su vida material genérica, no sólo media sus relaciones de intercambio en particular, sino en cierta medida, media la vida material del hombre en general, la existencia del hombre en relación a su ser genérico, y de esta forma, en las relaciones de producción y goce que se establecen entre los miembros reales de la sociedad, es el dinero quien determina el contenido de esa relación, por ser él quien media entre la capacidad y necesidad individual y la capacidad y necesidad de producción sociales (enajenadas). Es el dinero el vínculo que conecta la individualidad con la vida genérica, conecta la necesidad individual con la capacidad social en general, pero no a través de una conexión personal y humana, sino sólo a través de la mediación del dinero, del valor equivalente de las propiedades privadas mudamente necesarias, la relación social en general sólo existe en la medida en que se desarrolla su capacidad mediática, es decir, la capacidad social de conexión entre sus miembros está determinada principalmente por la participación del dinero. Pero, dice Marx, “si el dinero es el vínculo que me une con la vida humana, con la sociedad, con la naturaleza y los hombres, ¿no será entonces el vínculo de todos los vínculos? ¿No podrá atar y desatarlos todos?”¹²⁹

El dinero, *como concepto vivo y activo del valor*, tiene la cualidad de pervertir y confundir todas las cualidades —objetivas y subjetivas— así como de *tergiversar y trocar* todas las cosas Para Marx, el mundo en el dinero es ‘el mundo tergiversado’.

La perversión y confusión de todas las cualidades humanas y naturales, la conciliación de los incompatibles, esta fuerza divina del dinero, es la de una esencia como esencia del hombre enajenada, en acto de extrañarse y proyectarse a nivel de especie. El dinero es la riqueza de la humanidad en forma extrañada.¹³⁰

Este poder tergiversador se manifiesta además en contra de los vínculos sociales que verdaderamente responden al ser genérico del hombre, a su naturaleza, y atenta contra el individuo, puesto que deja de ser la individualidad quien determina su particularidad, quien

¹²⁸ K. Marx, Manuscritos..., Op. Cit. *Ibíd.*. p. 406

¹²⁹ *Ibíd.* p. 407

¹³⁰ *Ibíd.* p. 408

determina el contenido de su ser, sino sólo es el dinero quien *denuncia la capacidad* y necesidad del hombre. Donde lo que la capacidad real no puede realizar, la infinita y omnipotente capacidad del dinero lo logra, el dinero *convierte todas y cada una de las cualidades en algo que ellas no son en sí, o sea, en su contrario*. Transforma las facultades humanas y naturales reales en *ideas puramente abstractas* y del mismo modo, transforma las facultades imaginarias e impotentes en *facultades y potencias reales del individuo*.¹³¹ Es decir, el dinero ya no sólo es el medio a través del cual se intercambian y conectan socialmente los valores, sino también se convierte en *facultad* universal de los individuos; en la medida en que su tenencia lo permite, la omnipotencia del dinero faculta en la capacidad del individuo.

El crédito; actividad de la usura

Haciendo una abstracción del contenido del crédito, que no es otra cosa que el dinero, el crédito es la actividad en que un hombre presta valores a otro; el acto se trata de un reconocimiento personal en el acto, entre quien presta y quien recibe, un reconocimiento de confianza. El crédito se puede conceder en dos formas, relaciones y condiciones distintas, una cuando el acreedor no tiene dinero y otra cuando sí.

En el sistema crediticio cuya expresión acabada es el sistema bancario, se da la apariencia de una neutralización del poder de esa entidad ajena, material, la apariencia de una abolición del estado de autoenajenación y de un retorno a las relaciones humanas entre los hombres.¹³²

En el primer caso, el acto aparece como el de que una persona con dinero (rica) presta a otra persona sin dinero (pobre), a quien por ‘trabajadora y honesta’ le confía la posibilidad de retribuir el pago, sobre la apariencia de una relación de ‘reconocimiento verdaderamente humano’. El prestamista entrega a su prójimo la confianza de ver en él un *buen hombre*, pues encuentra en la personalidad del pobre la posibilidad de su retribución de su capital con los réditos usuales. Pero, dice Marx, lo que sucede en realidad, es que ‘tanto la vida del pobre, como su talento y actividad’ significan para el prestamista únicamente una *garantía* de devolución de su dinero y su interés, es decir, toda la moralidad del beneficiario del préstamo se reduce a su capacidad o no de pago, a su tenencia de dinero.

En el crédito:

...todas las virtudes sociales del pobre, la actividad real de su vida, su misma existencia, significan para el rico el reembolso de su capital.¹³³

En la relación crediticia, acontece la reducción de la humanidad del hombre al punto de que la principal ‘*valoración* de él [es] en dinero’, en esta situación y desde el punto de vista de la economía nacional, el crédito se convierte en el ‘juicio en términos económicos sobre la moralidad de un hombre’, aunque esto no signifique que en esta relación, el prestamista

¹³¹ “Si mi vocación es estudiar pero me falta dinero, no tengo vocación, es decir mi vocación no es real, verdadera... [El dinero] cambia la fidelidad en infidelidad, el amor en odio, el odio en amor, la virtud en vicio, el vicio en virtud, el señor en esclavo y el esclavo en señor, la estupidez en inteligencia y la inteligencia en estupidez... Quien puede comprar la valentía es valiente aunque sea cobarde.” *Ibíd.* pp. 408-409.

¹³² K. Marx, La cuestión judía, Op. Cit. p. 132

¹³³ K. Marx, *Extractos...*, Op. Cit. p. 280

tenga exclusivamente la garantía moral del acreedor como un ‘buen hombre’, pues además en el Estado existen garantías de *coerción jurídica* y otras.

La segunda relación crediticia acontece sobre distintas condiciones: se da cuando el acreedor no es un hombre pobre, sino por el contrario, es un hombre ‘pudiente’. Explica Marx esta relación no está exenta de la reducción económica de la moral, sino que por la fortuna, su moral es socialmente aceptada, es decir, en ella está garantizada su capacidad de pago y por tanto su *bondad* moral. En esta relación además, ‘el crédito se vuelve simplemente un intermediario *agilizador* del intercambio’ y puesto que aquí el único mediador del intercambio es el hombre, él es ‘el mismo dinero elevado a una forma totalmente ideal’, pero no en una que reconozca al hombre como hombre, sino al contrario, se reconoce sólo como la *existencia de un capital y sus intereses*.

En general, en la relación crediticia aparece que el mediador sobre el que se realizaba el intercambio, el dinero, se ha *retraído* de su figura material, objetiva y se ha *reincorporado* en el hombre; pero esto sólo ha sucedido no por una abolición de la separación entre el capital y el trabajo, o entre el hombre y su género, o por una abolición del trabajo enajenado, etc., sino al contrario, porque el propio hombre se ha “desalojado de sí y se ha vuelto para sí mismo una figura material para el intercambio”.¹³⁴ Es decir, no significa que se haya superado en la relación de crédito al dinero, sino que en el crédito el hombre mismo se convierte en dinero, es la *transmutación* del hombre en dinero o la encarnación del dinero en el hombre.

...esta forma de suprimir la enajenación, esta vuelta del hombre a sí mismo y por tanto al otro hombre es sólo una apariencia, una enajenación, una deshumanización de sí mismo tanto más infame y más extrema por cuanto su elemento ya no es una mercancía, metal, papel sino la existencia moral, la existencia sociable, el interior del mismo pecho humano; por cuanto la apariencia de confianza entre los hombres es la suprema desconfianza y la completa enajenación.¹³⁵

Así, nos dice Marx que, por un lado, en la relación crediticia sucede que la moral del hombre, *la individualidad humana*, se convierte en un artículo de comercio y por otro, se convierte en el cuerpo en el que el dinero existe. El carácter enajenado del sistema crediticio, oculto bajo la apariencia de un reconocimiento económico del hombre se comprueba en el hecho de que por un lado, como sólo accede al crédito el que tiene dinero, en esta relación el pobre confirma su dependencia a la voluntad del rico y en él el rico encuentra una nueva oportunidad de acumulación de capital; y por otro lado, que en la descalificación al crédito, implica que el hombre pobre no es un ‘buen hombre’ y no es de fiar, por lo tanto, en él recae una doble negación, la negación al crédito y condenación a su miseria, y al mismo tiempo, el *veredicto* de que no merece confianza social. Este juicio económico-moral, convierte a un hombre pobre en ‘mal hombre’, y lo condena a ser un *paria social*.

En la relación crediticia, explica Marx, la enajenación del hombre ocurre sobre la misma condición *mutua* general, puesto que el ‘teatro, disimulo e hipocresía’ son recíprocas y operan en ambos sentidos, es el engaño de unos a otros, tanto del rico (prestamista) como

¹³⁴ *Ibíd.* p. 134

¹³⁵ *Ibíd.* p. 279

del pobre (deudor), puesto que en los dos casos y en las dos formas, opera la despersonalización del hombre y la reducción de su individualidad, de su moral, a la tenencia de dinero. Y no es para ninguno de los dos, que el reconocimiento social esté de acuerdo a su relación social real, a su individualidad, sino sólo a su solvencia.

Desde el momento en que en el sistema crediticio el reconocimiento moral de un hombre y la confianza... recibe la forma del crédito, queda revelado el misterio encerrado en la mentira del reconocimiento moral, la *immoral* vileza de esta moral, así como la hipocresía y el egoísmo contenidos en esa confianza.¹³⁶

Pero la relación crediticia, no sólo implica para Marx un acontecimiento ‘moral’, sino se refiere al efecto práctico-real, sensible, que implica el crédito mismo en las relaciones sociales. En esta relación, la oposición entre el capitalista y el obrero, entre el gran capitalista y el pequeño, se vuelve aún mayor ‘por cuanto el crédito se concede únicamente a quién ya posee’, así la lucha por el crédito se traduce en la lucha de la acumulación privada y en una intensificación de la contradicción ente el trabajo y el capital.

Trabajo/Trabajo lucrativo

Así como Marx desarrolla en sus *Manuscritos*... cuatro consecuencias económicas de la enajenación del trabajo, desde los presupuestos de la economía nacional, en los *Cuadernos*... procede de manera distinta y desarrolla la categoría sólo de *trabajo* desde la economía nacional y su supuesto supremo: la propiedad privada. Comienza suponiendo el estadio bajo las leyes de la propiedad privada, es decir, la forma en que el proceso de producción, intercambio y consumo se encuentran sometidos ella, a su dinámica y relación tanto interna (apropiación privativa) como externa (cambio), para mostrar cómo es que el trabajo, en estas condiciones aparece como una actividad dirigida inmediatamente al lucro.

Operando sobre la propiedad privada, cuando el intercambio de productos del trabajo enajenado sucede, ya no importa si los elementos que se cambian provienen de un excedente de la producción o de producción para excedentes, importa solamente que a través de esta mediación —el intercambio; el mercado— que el hombre alcanza a satisfacer sus necesidades, aún las más elementales necesidades de subsistencia, que no encuentra en la objetivación práctica de su producción, ésta es sólo un medio para alcanzarla.

La situación en que presenta la economía nacional al trabajo, es sólo en la que éste se significa únicamente un trabajo lucrativo, hasta que, el trabajo lucrativo, el producto del trabajador pierde toda relación directa con sus necesidades y con las características de su trabajo.¹³⁷ Es decir que ni el proceso de producción ni el producto del trabajo está en relación inmediata con las necesidades y capacidades del trabajador, que tanto el proceso de trabajo como el producto del trabajo no se encuentran determinadas por las condiciones personales del trabajador, sino por el contrario, están determinadas por efecto de combinaciones sociales ajenas a él, i.e. la necesidad que exige el intercambio de dichos productos.¹³⁸ Y consecuentemente, bajo estas condiciones del intercambio, es decir, el

¹³⁶ *Ibíd.* p. 282

¹³⁷ *Ibíd.* p. 285

¹³⁸ Marx en éste momento, inspirado por las ideas del *Esbozo*... reconoce la teoría del valor fundada en la exigencia del mercado y la competencia.

hecho de que el comprador de un producto no produzca él mismo el objeto de satisfacción de su necesidad sino que canjee el suyo por otro, el trabajo deja de ser para el trabajador la fuente de satisfacción inmediata de las necesidades o la afirmación de su existencia individual y se convierte para él en una fuente parcial de lucro.¹³⁹

El 'trabajo' para la economía nacional cae tanto más en la categoría de *trabajo lucrativo* cuanto mayor es la diversificación de las necesidades y la producción, y por tanto, mayor es la parcialidad del trabajador en el trabajo. Es decir cuanto mayor sea esa condición de extrañamiento entre la producción y las necesidades reales de producción, y la orientación de la producción continúe sobre la *unilateralidad* sobre la que el productor individual actúa en la producción en general. Al final, el trabajo tiene únicamente la cualidad de trabajo lucrativo y llega al punto en que el trabajo para el trabajador no significa para él 'un disfrute de su personalidad y una realización de sus talentos naturales y sus fines mentales',¹⁴⁰ sino al contrario se confirma la imposibilidad de que el trabajador esté en relación inmediata con su producto, tanto de necesidad como de goce, resultando que el trabajo y su relación con la necesidad de producción no es más que una relación *accidental y sin importancia*.

Por lo anterior, nos dice Marx, el trabajo lucrativo incluye:

1) *La enajenación y accidentalidad del trabajo frente al sujeto que trabaja*; en tanto que el proceso de trabajo es impulsado por una estructura de condiciones y necesidades de producción extraños a la necesidad inmediata del trabajador, generando una imposibilidad de afirmación e identificación entre el proceso de producción, la actividad creativa del hombre y el hombre trabajador.

2) *La enajenación y accidentalidad del trabajo frente a su objeto*; puesto que como no son las necesidades del hombre las que motivan y determinan el sentido y contenido de la producción, en el resultado de este proceso, en su producto, se halla la imposibilidad de reconocimiento en el consumo del contenido y de las cualidades naturales del producto, de la personalidad objetivada en el producto y que se realice un goce de la humanidad en el producto y en ella una realización plena del sujeto y su vida productiva, sino al contrario, se realiza un acto consuntivo extraño a la esencia productiva humana, en él se confirma la enajenación del hombre respecto a su producto como tal.

3) *La determinación del trabajador por las enajenadas necesidades sociales*; dentro de la fuerza social de la producción, la división y cooperación social del trabajo, opera sobre el trabajador individual una fuerza que, por el carácter enajenado de la sociedad en general, en lugar de afirmar la individualidad del sujeto trabajador, la suprime. La sociedad significa para el trabajador individual sólo una oportunidad de satisfacer su necesidad egoísta de subsistencia individual, las necesidades sociales que motivan a la producción aparecen para el trabajador como una imposición. Para el trabajador se traduce en una *esclavitud* frente a las enajenadas necesidades sociales operantes y a los procesos de su satisfacción.

4) *La determinación de la vida del hombre como medio de vida*; el hecho de que el trabajador encuentre en la vida y las necesidades de la sociedad sólo un medio para

¹³⁹ Cf. *Ibíd.* p. 285

¹⁴⁰ *Ibíd.* p. 286

satisfacer la suya egoísta, opera también para la actividad de la vida social del hombre, de su vida productiva. Al mismo trabajador se le presenta su vida, la conservación de su existencia individual, como el objetivo y finalidad de su producción, es decir, su producción sólo tiene la función para él de ser un medio para su vida, de que en el despliegue de su trabajo sólo accede a conseguir los medios para su subsistencia.¹⁴¹ Es decir, la completa des-significación del trabajo como ‘actividad ontológica de afirmación’ sino la enajenación de éste, la extrañación de la humanidad creativa del individuo a cambio de la supervivencia empírica del hombre. La vida deja de tener un sentido para sí en el trabajador, y se convierte para él en un medio para el trabajo, o dicho de otra forma, la vida sólo tiene un sentido en tanto despliega un trabajo lucrativo; la vida es el medio para el trabajo lucrativo y el hombre es el medio para éste.

Intercambio

Marx analiza la categoría de intercambio y su fenómeno económico práctico, a partir del estudio de James Mill quien, ‘con su cínica precisión y claridad’ lo analiza desde su expresión en la sociedad basada en la propiedad privada.

Por principio, Marx distingue la ‘comunidad humana’ de ‘la sociedad comercial’ de la economía nacional. En la primera:

El intercambio tanto de la actividad humana en el seno de la producción misma como también de los productos del hombre es igual a la actividad y espíritu de la especie, cuya existencia, real, consciente y verdadera es la actividad social y el disfrute social.¹⁴²

Es decir, el hombre reconocido como la esencia objetiva y práctica de la sociedad, desarrolla la vida de la comunidad y su propia vida en la ‘vida productiva’, en la que al mismo tiempo que crea sus medios para subsistir, crean el contenido real de la misma comunidad. Así, la relación que establece el hombre en el intercambio productivo/consuntivo de sus productos, no ocurre espontáneamente, sino es la confirmación de la comunidad, de la vida productiva comunitaria. Distinto del significado que cobra el intercambio en la sociedad de la propiedad privada.

Para la economía nacional, la esencia objetiva de la comunidad no es ‘el hombre mismo’ sino el intercambio, su comercio: ‘la sociedad es una serie de intercambios recíprocos’.¹⁴³ En el momento en que ésta no concibe la vida del hombre con el fin de la comunidad, sino sólo su despliegue de ‘trabajo productivo’ y concibe al hombre desde el trabajo enajenado, es decir, separado de su producto, de su proceso, de su esencia y de su sociedad, confunde la realización de esta esencia genérica y presenta al comercio como su verdadera confirmación. Desde aquí, dice Marx, la economía política fija la forma enajenada del *trato social* como la esencial y originaria’, que corresponde a la verdadera condición humana.

Así, una vez que Marx relaciona el carácter recíproco del movimiento de la propiedad privada y la condición enajenada del intercambio con la ‘enajenación de la sociedad en general’, es decir que entiende al intercambio como desarrollo de la misma enajenación del

¹⁴¹ Cf. *Ibíd.* pp. 284-286

¹⁴² *Ibíd.* p. 282

¹⁴³ *Ibíd.* p. 283

hombre, ‘examina cuál es la forma específica que adopta la relación social en las condiciones de la propiedad privada’, cómo es que se realiza la enajenación entre los hombres y sus productos en el intercambio.

Sobre los principios de la economía nacional ‘el hombre no produce más que para tener’, es decir, fundados en la tenencia privada de la propiedad, ‘el fin último de la producción’ aparece en el poseer. Así, Marx comienza revisando el fundamento del intercambio en general y afirma que su origen es ‘la necesidad’. Aún en las condiciones de la propiedad privada, se trata de la necesidad de propiedad, que dentro de la enajenación social es ajena al individuo, y necesita de otra propiedad diferente a la suya para en ella poder realizarse y que sólo la logra conseguir en la recíproca necesidad (*carencia*) de otro individuo frente a la propia. La recíproca conexión entre la necesidad y la tenencia de propiedad, se conecta en el intercambio por ‘la naturaleza específica del objeto’,¹⁴⁴ su cualidad objetiva, por lo que a pesar de que se estén conectando productos de la extrañación del trabajo y además de una manera enajenada, en el intercambio el hombre consigue la satisfacción de su necesidad material.

Así, si en un principio:

... el hombre produce exclusivamente con el fin de tener para sí; el objeto que produce es objetivación de su necesidad inmediata, interesada... mide su producción por la amplitud de su necesidad... [por lo tanto] no produce más de lo que necesita inmediatamente.¹⁴⁵

Pero en las condiciones desarrolladas de la propiedad privada y el intercambio, la producción se realiza con el fin del excedente, es decir con un sobrante de la necesidad de propiedad del objeto, con una parte de él destinado a corresponder el excedente de otro propietario privada para el intercambio, es decir:

... se da un excedente de producción por encima del límite directo de lo que uno posee... este plus de producción no supera en modo alguno el interés de las propias apetencias. Al contrario, en un modo mediado de satisfacer una necesidad que no encuentra su objetivación directamente en esta producción sino en la producción de otra cosa.¹⁴⁶

Es decir, si la concepción del trabajo es únicamente como su cualidad de lucro, el producto de este trabajo sólo alcanza su realización en tanto a través de él se comercia, es decir que su producto sea ‘fuente de de lucro’. Así, en el intercambio, la necesidad no está determinada por la producción, sino en la posesión directa de los productos, es ésta la que mide ‘hasta qué punto se pueden satisfacer’ las necesidades.

En el intercambio se lleva a cabo la conexión entre producciones enajenadas que encuentran sólo en él su realización. El contenido de los objetos, dice Marx, en su producción, deja de estar determinado por la necesidad inmediata del productor,¹⁴⁷ no sólo por el carácter del ‘trabajo enajenado’ donde por principio se escinde el productor del consumidor, sino aún la apropiación (extrañación) de éste, no está en función de la cualidad particular del producto, sino en la necesidad abstracta de la ‘cualidad de otro’ que es tan

¹⁴⁴ *Ibíd.* p. 283-284

¹⁴⁵ *Ibíd.* p. 289

¹⁴⁶ *Ibíd.* p. 289

¹⁴⁷ *Cf. Ibíd.* p. 290-291

extraño a él como el suyo propio. Es decir, en la producción para el intercambio, el hombre no produce ‘para el hombre’ ni ‘como hombre’; sino es en general una producción anti-social y privativa.

El intercambio sólo puede poner en movimiento y confirmar la característica que es producto propio de cada uno de nosotros... [que] ve en su producto únicamente la objetivación de su propio interés y por tanto en el producto de otro interés objetivo, independiente de él, ajeno.¹⁴⁸

El carácter de ‘excedente’ de la producción, para Marx, sólo contiene bajo esta apariencia la verdadera finalidad, a saber, la intensión de su intercambio. Es decir, sólo en ‘apariencia’ se produce un excedente de producto, pues en realidad la producción de éste encuentra su realización en el intercambio de otro ‘excedente’ de producto. Es hasta que se consuma el acto del intercambio, que la producción adquiere en sí su verdadero sentido. El contenido de la producción —para el intercambio— está pues determinado por la necesidad exterior a ella, su realización está en el contenido de otra; de acuerdo a una necesidad ajena a la producción es que el hombre objetiva su trabajo y consigue satisfacer su necesidad material.

Pero este evento del intercambio no sucede exento de la situación enajenada de la propiedad privada, i.e. del ‘egoísmo’ privado e interés individual, éste se realiza desde el *mutuo pillaje y fraude*, en la intención de significar en la producción una aparente necesidad ajena a sí misma, una que se conecte directamente con la carencia particular de ella. Es la significación abstracta de la equivalencia del producto de la propiedad y la necesidad, con el deseo y la carencia; donde sólo en el mutuo reconocimiento se satisfacen. De manera que para acceder a la satisfacción de una necesidad material, se vuelve necesaria la previa capacidad de satisfacción de una necesidad ajena, es decir, una producción enajenada de la necesidad personal.

Tu demanda y el equivalente de tu posesión son por tanto términos de igual significado y validez para mí; y tu demanda sólo tiene sentido, porque ejerce un influjo porque tiene un sentido e influjo sobre mí.¹⁴⁹

La vida productiva del hombre, aparece en la propiedad privada y el intercambio, condicionado por la relación enajenada que existe de por sí en ellas. El hombre no alcanza un reconocimiento en su objeto en tanto hombre, sólo como extraño propietario privado y en el intercambio se extrapola esa relación personal con el objeto al otro propietario y a cambio se recibe la misma condición de extrañamiento en el producto poseído. Es decir, para Marx, en esta relación enajenada de producción e intercambio, ‘parece’ que el producto es la posesión del propietario, cuando en realidad es al contrario, “el producto se... ha puesto de patas”.¹⁵⁰ Es sólo a través del propietario que la propiedad privada realiza su movimiento abstracto, puesto que el objeto ‘anula’ su identidad con la producción y el cambio, ya que en él no están reflejadas la actividad y objetividad del hombre, sino la abstracta necesidad de intercambio.

¹⁴⁸ *Ibíd.* p. 290

¹⁴⁹ *Ibíd.* p. 291

¹⁵⁰ *Ibíd.* p. 291

Y es que el movimiento mediador del hombre que intercambia no es un movimiento social, humano, no es una relación humana; es la relación abstracta de la propiedad privada con la propiedad privada; y esta abstracta relación es el valor, cuya existencia como valor es el dinero. El hecho de que las cosas pierdan su significación de propiedad personal, humana, se debe a que los hombres que intercambian no se comportan entre sí como hombres.¹⁵¹

Así, en general, en el intercambio, por un lado, aparece la realidad para el hombre, producto de la necesidad y *ansia* de objetos, de ‘que hay otra relación *esencial* con los objetos además de la propiedad privada, que él no es el ser especial por el que se tiene, sino un ser total, cuyas necesidades se hallan en relación de propiedad interna con todos los productos del trabajo’,¹⁵² incluidos los `productos del otro propietario. Y por otro lado, la conexión de su propiedad privada al ámbito social, el ámbito privado y excluyente de la propiedad, donde la tenencia de una implica —en el intercambio— la desposesión de otra; encuentra en la enajenación de su propiedad privada la realización de ésta.

Es decir, que así como en el intercambio aparece el desgarramiento interno en el individuo poseedor de la propiedad privada, como la enajenación de la misma, se realiza la dependencia de la propiedad ajena, en la *recíproca* enajenación de propiedad. Y por otro lado, la realización social de la propiedad privada, la conexión ‘común’ de la sociedad en la satisfacción de la necesidad individual, en el movimiento de la propiedad privada la comunidad encuentra su realización como sujeto social.

¹⁵¹ *Ibíd.* p. 277

¹⁵² *Ibíd.* p. 284

4. PRAXIS Y ENAJENACIÓN

Los *Manuscritos...* que Marx terminó de redactar en agosto de 1844 en París, en estado de borrador sin ser preparados para su publicación, estaban planeados para una publicación, anunciada en el *Prólogo...* y de cierta manera iniciada en el apartado del *Dinero* en el Tercer Manuscrito y contratada por C. W. Leske, el 1º de febrero de 1845, en el que Marx se ‘proponía publicar una obra unitaria de ‘crítica de la política y de la economía política’ que llevaría precisamente ese título’.¹ La parte de la política estaría conformada por el manuscrito de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y la parte de la economía política por los *Manuscritos...*, proyecto que dos años más tarde se cancelaría; al menos en su forma acordada con el editor.

En agosto mismo, Marx se encuentra en París con Engels con el mutuo reconocimiento de sus similares ‘preocupaciones teóricas y prácticas y de las posiciones que hasta entonces habían alcanzado. Ambos reconocían que ‘...el enemigo más peligroso del humanismo real, en Alemania, era el espiritualismo o idealismo especulativo que suplanta al hombre individual y real por la *Autoconciencia* o el *Espíritu*’,² y ‘convencidos de la necesidad de dar una batalla decisiva a los jóvenes hegelianos’ deciden escribir la obra publicada como *La Sagrada Familia*.

Para los dos, el objetivo que determinaba su teoría y su práctica, era la liberación del hombre, la superación práctica de la enajenación del hombre y que pasaba por la abolición de la propiedad privada y de la emancipación del trabajo. Marx y Engels observan que:

... haciendo confluír en un resultado único influjos que había recibido del naturalismo de Feuerbach y del historicismo de Hegel, que la propia exigencia expresada —pero no actuada concretamente— por Feuerbach, de poner a los hombres en el lugar del hombre, es decir, a la sociedad en el puesto del individuo, viene a dar —en la confluencia de los múltiples esfuerzos y en la continuidad de las generaciones, que son unidad y antítesis a la vez — la transición de la naturaleza a la historia.³

Así, la superación histórico material de la enajenación del hombre pasaba, por tanto, por la recomposición del concepto de ‘praxis’ como una práctica revolucionaria emancipadora. Este nuevo tratamiento “le permite avanzar a Marx... hacia una concepción que situó a la actividad humana en el centro de su concepción y que haga de su filosofía una verdadera *filosofía de la praxis*”.⁴

En el apartado trataremos de identificar cuáles son los momentos en que se expresa esta re-significación del concepto de praxis y cuál es su relación con el concepto de ‘enajenación’. Cómo es que éstos se relacionan y cuál es el alcance de esta nueva concepción de Marx sobre la ‘praxis revolucionaria’, no sólo en su desarrollo intelectual

¹ Cf. ASV, Filosofía y economía, Op. Cit. p. 13

² Carlos Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia*, Ed. Grijalbo, México 1962. p. 73

³ Rodolfo Mondolfo, *Marx y Marxismo, Estudios histórico-críticos*, Ed. FCE, México 1969. p. 74

⁴ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis, Op. Cit.* p. 167

sino también en la definición política del proyecto de emancipación del proletariado y del hombre en general.

4.1. LA SAGRADA FAMILIA

El sentido de la revisión de la obra, está por un lado en que aquí Marx vierte y amplía muchas de las concepciones alcanzadas en los *Manuscritos...* las cuales, puesto que no estaban diseñados para su publicación inmediata, se encuentran unas veces de manera explícita y otras implícita relacionadas con *La Sagrada Familia*. Aunque su conexión no es completa, lineal o perfecta; pues muchos de los avances sobre la condición económico-objetiva de la vida del proletariado en la sociedad burguesa, la forma de su reproducción social y su papel dentro de la producción de riqueza social, etc., no aparecen aún en esta obra consentida para su publicación. Formalmente, la obra se encuentra más relacionada con la línea argumental desarrollada en la *Introducción...*, sobre la determinación de la personalidad histórica del proletariado, la necesidad de ‘negar y realizar la filosofía’ en la *praxis*, la concepción de una ‘radical revolución’ práctica para la emancipación del proletariado y la del hombre en general, etc.

En general, tanto Marx como Engels desarrollan a propósito del ‘ajuste de cuentas’ contra la “Crítica-crítica” de Bruno Bauer y ‘sus consortes’, importantes avances para el descubrimiento, definición y sentido prácticos de sus próximos trabajos. Particularmente, en la ‘Crítica crítica’ en su ‘quietud del conocer’, plantean su crítica a las visiones francesas del comunismo y afirman su propio ‘plan de acción’ en la superación ‘ideal’ de la sociedad por el acto del ‘autoreconcimiento’ y la ignorancia de la condición objetiva enajenada particular de la sociedad burguesa; pues para el Espíritu, sostenían, la objetividad en general es extracción de sí misma y la forma de su superación es la re-incorporación a sí misma. Así, procediendo de la misma manera en la que hace Hegel frente a la condición enajenada de la sociedad, afirmando la enajenación del hombre en su objetividad, en su vida objetiva y superándola solamente en el reconocimiento en cuanto tal, explica Marx:

La filosofía especulativa, y concretamente la filosofía hegeliana, necesitaba traducir todos los problemas de la forma del ‘sano sentido común’ [el materialismo⁵] a la forma de la razón especulativa y convertir en un problema especulativo un problema real, para poder resolverlo.⁶

Pero en el reconocimiento del límite, tanto de ‘la sagrada familia’ como de la filosofía hegeliana en general, frente a la condición objetiva y cotidiana del proletariado, Marx y Engels atienden a la situación real de éste y la necesidad objetiva de su superación. Observan que los obreros “se dan cuenta muy dolorosamente de la diferencia que existe entre el ser y el pensar, entre la conciencia y la vida”.⁷ Y frente a esta condición, reconocen la consecuente la necesidad de su superación. Creen que la superación de la enajenación podrá darse sólo a través de la fuerza práctica que existe en el trabajador en particular, pero

⁵ Inspirados todavía fundamentalmente en el materialismo de Feuerbach y las tesis de *La esencia del cristianismo*. Cf. C. Marx, *La Sagrada...*, *Op. Cit.* p. 205

⁶ *Ibíd.* p. 156

⁷ *Ibíd.* p. 118

sobre todo en el proletariado en general, cuando en su comportamiento práctico se vuelven conscientes de:

...que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrán ser superadas, así mismo, de un modo muy práctico y material, para que el hombre se convierta en hombre no sólo en pensamiento, en la conciencia, sino en el ser real, en la vida.⁸

Un punto importante que nos interesa resaltar es que, si bien en esta obra el concepto de *trabajo enajenado* ya no es incluido como eje central de la argumentación, como lo fue en los *Manuscritos...*, eso no quiere decir que Marx dejara de pensar el problema de la enajenación del hombre de sí mismo y la necesidad de superar esa enajenación. Trataremos de incorporar los elementos de la reflexión que desarrolla aquí para comprender este momento de su desarrollo intelectual, en la relación con el problema de la ‘enajenación’, con el problema de su superación: la praxis revolucionaria.

4.1.1. Proletariado y propiedad privada

Una vez expuesta la correlación genética que existe entre el trabajo enajenado y la propiedad privada en los *Manuscritos...*, Marx desarrolla aquí la relación práctica en la sociedad burguesa, la relación que existe sobre la base de la sociedad; es decir, cómo es que al mismo tiempo que la propiedad privada es ‘lo determinante’ en la sociedad burguesa, fundada en el trabajo enajenado, ella es ahí ‘lo determinado’ por el trabajo enajenado, por la práctica del trabajado social enajenado, por el proletariado.

Proletariado y riqueza son términos antagónicos. Forman, en cuanto tales, un todo. Ambas son modalidades del mundo de la propiedad privada.⁹

La riqueza es entendida en la sociedad burguesa, desde su carácter privativo, por la misma enajenación del trabajo, en la que entre más riqueza produce el trabajador mayor es su desposesión; como propiedad privada, como riqueza enajenada y apropiada privadamente por un sujeto ajeno al productor, es decir, la riqueza es la apropiación privada de la misma. Marx no sólo identifica la relación existente entre ellas como una relación ‘antagónica’, en su contrariedad y oposición, sino que ‘determina’ la posición que ocupa una y la otra dentro de su ‘unidad’.

Identifica el lado positivo y negativo de la relación, no como términos morales, sino como condiciones dialécticas dentro de su unidad. Por un lado, ‘la propiedad privada en cuanto propiedad’, es decir, en cuanto riqueza apropiada, “se halla obligada a mantener su propia existencia y con ella la de su antítesis: el proletariado”,¹⁰ pues identificada como apropiación, como trabajo enajenado apropiado por un elemento extraño al trabajo, le corresponde una dependencia a la misma extrañación, que si bien niega al obrero en su acto

⁸ *Ibíd.* p. 118

⁹ *Ibíd.* p. 100

¹⁰ *Ibíd.* p. 100

afirmativo, en su trabajo, y al proletariado en general, necesita de él para existir como propiedad privada, como apropiación de trabajo, como trabajo objetivado y enajenado; depende de la negación del proletariado tanto como de la reproducción de éste para preservarse como tal. De esta manera la ‘propiedad privada se satisface a sí misma’.

Del lado contrario de la relación, en su lado negativo, está el proletariado. Éste, en la medida en que su existencia está condicionada por su relación con la propiedad privada, con la riqueza privada, se presenta en relación negativa con ella y para realizar su superación, “está obligado a destruirse a sí mismo y con él a su antítesis, es decir, la propiedad privada”,¹¹ negándose a sí mismo, niega no sólo su condición como proletariado, sino la condición de existencia de la propiedad privada como tal, como extrañación de sí mismo. Negando su ser como proletariado, su relación enajenada con el producto de su trabajo, niega la posibilidad de apropiación privada de éste y la forma burguesa de la riqueza como tal. Disolviéndose a sí mismo, disuelve la relación antagónica entre ambos.

Es decir, para Marx, el trabajador frente a su relación enajenada y negativa con la riqueza, con la propiedad privada, que significa para él su desposesión, se ve *obligado* a negar no sólo esta desposesión, sino la relación de extrañación que media entre ella y él, y no sólo como trabajador individual, sino como clase proletaria en general. Y en esta negación de sí mismo, de su condición enajenada frente a su trabajo, de su determinación como proletariado, disuelve el antagonismo con el que se enfrenta a la propiedad privada.

4.1.2. Correspondencia de la enajenación

Dentro de la relación ‘antagónica’ que se establece entre la propiedad privada y el proletariado en general, Marx identifica desde su génesis, es decir desde su relación esencial, la correspondencia de la enajenación en las dos clases antagónicas. Ya había desarrollado en los *Cuadernos...* la ‘reciprocidad’ de la enajenación en el movimiento de la propiedad privada, en el intercambio de la misma, pero no lo había hecho desde la relación sustancial que existe entre ellos. Aunque no se presenta la misma condición objetiva entre ambos, la misma realidad social, el extrañamiento del contenido de la ‘riqueza’ y su presencia abstracta, se manifiesta para los dos sentidos, pero no de la misma manera.

La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la enajenación es su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana.¹²

Tanto el propietario privado como el proletariado forman una unidad contradictoria en su relación, pero al mismo tiempo es en ella que se realizan ambos. Es decir, la enajenación sobre la que se reproduce el proletariado es la misma sobre la que se reproduce la clase propietaria, lo que significa para el proletariado enajenación por desposesión, se

¹¹ *Ibíd.* p. 100

¹² *Ibíd.* p. 101

corresponde en el propietario como enajenación por propiedad. Ambos están determinados y condicionados por la relación su relación enajenada y en su determinación sólo se pueden realizar dentro del ámbito de la enajenación. Lo que no quiere decir, que Marx reconozca idéntica la enajenación entre el propietario y el proletario.

La distinción radica en que uno, el propietario, aparece en la relación con una identidad —enajenada— de humanidad que, si bien se funda en la enajenación del proletariado, no es la misma, pues ella es la que ejerce un poder sobre la condición del otro. Y por el contrario, la autoenajenación que realiza el proletariado, significa su ‘impotencia’, su desrealización como sujeto, como ser humano; si bien ambos en su propia reproducción re-producen la enajenación de la sociedad en general, el primero se lleva la más favorable condición para su existencia. Y que la relación en su unidad sólo se lleva a cabo a partir de la correlación de ambos, por eso es ‘autoenajenación’ pues en los dos sentidos, aparece como una realización de su ser, aunque en su forma enajenada.

Así es como la superación del proletariado se encuentra determinada por la negación de su condición enajenada, desde la negación de su misma constitución, de la relación de enajenación establecida y correspondida con la propiedad privada, con el propietario privado. Y que su negación aparezca como una superación de su condición se encuentra determinada por la interrupción de esa correspondencia y por la disolución de la relación se anulan los sujetos actuantes en ella.

Dentro de esta antítesis, el propietario privado es por tanto, la parte conservadora y el proletariado la parte destructiva. De aquel parte la acción del mantenimiento de la antítesis, de ésta la acción de su destrucción.¹³

Marx reconoce que la negación de sí mismo del proletariado no ocurre como un silogismo lógico, sino encuentra en su relación, en su unidad contraria, una correlación de fuerzas que opera en el sentido contrario de su afirmación como hombre, que depende de su enajenación para su existencia empírica y la coerción que ejerce para ésta no es sino una coerción objetiva, real a la que es necesaria una práctica en el mismo sentido. La correlación entre ambas partes no aparece como un momento lógico y estático de unidad, sino como una unidad objetiva en constante movimiento y desarrollo.

4.1.3. La sociedad moderna

Cuando Bruno Bauer y su ‘Crítica crítica’, denominan los logros alcanzados por la revolución burguesa francesa, “solamente como el símbolo y la expresión fantástica de sus propias quimeras críticas... puesto que las ideas que... habían alumbrado no condujeron más allá del *estado de cosas* que querían destruir”,¹⁴ agregan: después de la revolución y una vez abolido el sistema feudal, la revolución “se vio obligada a satisfacer el puro egoísmo de la nacionalidad y a estimularlo por sí misma y de otra parte... a reconocer un

¹³ *Ibíd.* p. 101

¹⁴ *Ibíd.* p. 185

ser supremo, mediante esta confirmación superior de la esencia general del Estado, llamada a mantener en cohesión los átomos sueltos y egoístas”.¹⁵

Marx responde, primero que ‘las ideas no pueden nunca ejecutar nada’, que hacen falta ‘hombres que pongan en acción una fuerza práctica’, así que las ideas por sí solas no pueden determinar la realidad, sino sólo el hombre en su práctica objetiva lo puede hacer; y son las ideas que se ajustan a la necesidad presente y objetiva las que significan algo para la situación real, para el hombre, no es el hombre quien significa y presencia el movimiento de las ideas en la realidad. Sobre la otra situación, esto es, sobre la ‘unidad de los átomos’ sociales por la acción del Estado, es decir, la caracterización de la sociedad burguesa como una sociedad atomizada, Marx responde lo siguiente:

En rigor y hablando en un sentido prosaico, los miembros de la sociedad burguesa no son átomos. La cualidad característica del átomo consiste en no tener ningunas cualidades y, por tanto, ninguna clase de relaciones con otros entes fuera de él, condicionado por su propia necesidad natural. El átomo carece de necesidades, se basta a sí mismo; el mundo fuera de él es el vacío absoluto; es decir, este mundo carece de contenido y de sentido, no dice nada, precisamente porque posee en sí mismo toda la plenitud.¹⁶

Para que la sociedad burguesa pueda ser caracterizada como una sociedad ‘atomizada’; cuyos miembros únicamente se encuentran unidos a través de la representación política en el Estado burgués, y sólo mediante su mediación, los átomos realicen su unidad como sociedad, por principio se tendría que definir al individuo de esa sociedad como un átomo. Si bien, en sentido estricto, el ser humano no puede ser identificado con un átomo; aún en su sentido *retórico* la formulación carece de fundamento pues, en la práctica natural de los seres humanos está el ‘ser social’, aún cuando su socialidad aparezca en forma enajenada o extraña a su propia determinación; es decir, aún cuando fuese verdadera la afirmación de que es sólo en el Estado donde encuentran comunión y relación los átomos dispersos de la sociedad burguesa.

Como había afirmado Marx en los *Manuscritos...* ‘el hombre es un ser real, corpóreo asentado en una tierra firme y compacta’,¹⁷ con necesidades y prácticas objetivas, así que es tan finito y determinado como el medio objetivo y finito que le rodea, por eso es que el Estado ‘encuentra su finitud’ en la sociedad, en la objetividad del hombre. Con esto, Marx no niega el carácter enajenado de la sociedad burguesa sino sólo la concepción del individuo miembro de ella como idéntico a un átomo, como un individuo independiente y autónomo, sin relación ni dependencia fuera de su ser mismo; reconoce el egoísmo y la enajenada relación social que existe entre los miembros de la sociedad, pero los caracteriza de otra manera.

El individuo egoísta de la sociedad burguesa puede, en su representación insensible y en su abstracción sin vida, inflarse hasta convertirse en átomo, es decir, en un ente bienaventurado, carente de relaciones y de necesidades, que se basta a sí mismo y está dotado de absoluta plenitud. Pero la desdichada realidad sensible hace caso omiso de su representación; cada uno de sus sentidos le obliga a creer que en el sentido del mundo y de los individuos fuera de él, e

¹⁵ *Ibíd.* p. 186

¹⁶ *Ibíd.* p. 187

¹⁷ C. Marx, *Manuscritos...*, *Op. Cit.* p. 421

incluso su estómago profano le recuerda diariamente que el mundo fuera de él no es un mundo vacío, sino lo que en rigor tiene que llenarlo.¹⁸

Es decir, el hombre aún en su figura más enajenada, en la absoluta enajenación, continúa siendo hombre, aunque no sea consciente de su propia enajenación; sigue siendo un ser que actúa con respecto a fines y que despliega su objetividad práctica de manera conciente, pero enajenada. En la sociedad burguesa, la socialidad del hombre, su vida social no desaparece, pues la necesidad material del ser humano no se basta en su mismidad (en su soledad), sino sólo realiza en la conexión con otro ser humano. El hombre dentro de la sociedad burguesa, como hombre egoísta y enajenado, sólo puede realizar y satisfacer su egoísmo en conexión con otro hombre, su egoísmo sólo puede reflejarse frente a otro; aún cuando en este momento sólo se esté hablando de las relaciones políticas dentro del Estado; en este caso, nos dice Marx no se está hablando de la antítesis entre la propiedad y el proletariado, sino se está hablando de la ‘antítesis entre el Estado representativo democrático y la sociedad burguesa’.

Esto no quiere decir que Marx encuentre en la Revolución Francesa la máxima realización del hombre y en la sociedad burguesa la perfecta sociedad humana; por el contrario, Marx ve en la sociedad burguesa, ‘la apariencia de la más grande libertad’ que toma el movimiento desenfrenado de los elementos enajenados de su vida (i.e. propiedad privada, Estado, industria, etc.) de lo que en realidad es para el hombre ‘su propia esclavitud’.¹⁹ Así, la realidad de esa ‘independencia’ del individuo egoísta de la sociedad burguesa, no es más que una ‘fantasía’ que concibe de sí mismo frente a su enajenada relación con su sociedad. Es sólo en su relación real que el egoísmo burgués se realiza, que encuentra correspondencia y satisfacción, que sólo se satisface cuando se conecta con la necesidad egoísta de otro, dentro de la ‘antítesis’ general de la sociedad, es decir: su enajenación general.

Por tanto, la necesidad material, las cualidades esenciales humanas, por extrañas las unas a las otras que puedan parecer... mantienen en cohesión a los miembros de la sociedad burguesa, y la vida burguesa y no la vida política en su vínculo real.²⁰

Lo que quiere decir, por un lado, que ‘no es el Estado’ el que cohesiona a los ‘átomos’ de la sociedad burguesa, sino que es él el que crea su fantasmagórica imagen de átomos, su calidad independiente de la sociedad y dependiente del Estado, convierte al ‘hombre egoísta’ en un ‘átomo’ ideal para sí mismo. Dice Marx: “solamente la superstición política puede imaginarse todavía en nuestros días que la vida burguesa debe ser mantenida en cohesión por el Estado, cuando en realidad ocurre al revés, que es el Estado quién se halla mantenido en cohesión por la vida burguesa”.²¹ Por otro lado, identifica a las necesidades sociales, las necesidades objetivas de la sociedad burguesa, como las que, aún enajenadamente, mantienen en cohesión a la sociedad; es decir, bajo esta misma antítesis de

¹⁸ C. Marx, *La Sagrada...*, *Op. Cit.* p. 187

¹⁹ Cf. *Ibíd.* p. 183

²⁰ *Ibíd.* p. 187

²¹ *Ibíd.* p. 187

la sociedad burguesa, es que se sostiene a sí misma, se cohesionan socialmente y subsiste empíricamente.

4.1.4. Emancipación proletaria

Al señalar esta serie de antítesis objetivas del dentro de la sociedad burguesa entre la riqueza y propiedad privada, entre sociedad y Estado y, finalmente entre la burguesía y el proletariado; Marx encuentra que si bien “es cierto que la propiedad privada empuja por sí misma, en su movimiento económico, a su propia disolución, [sólo lo consigue] por medio de un desarrollo independiente de ella... condicionado por la naturaleza misma de la cosa”.²² Es decir, que en la propiedad privada existen fuerzas opuestas a su misma contradicción que afirman su cualidad de propiedad privada y su dependencia del proletariado para existir y procuran la conservación del proletariado, para garantizar la conservación de sí misma.

Marx encuentra que sólo cuando la propiedad privada “engendra al proletariado como *proletariado*, a la miseria consciente de su miseria espiritual y física, consciente de su deshumanización y por tanto, como deshumanización que se supera a sí misma”,²³ es que se puede realizar la completa negación de la propiedad privada y con ella emancipar a la sociedad de su condición enajenada. Pero sólo cuando el proletariado se haya desarrollado por completo, es decir, que en él aparezca la ‘abstracción de toda la humanidad’, por condensarse en las condiciones de vida del proletariado ‘todas las condiciones de vida de la sociedad actual’, aunque ‘agudizadas del modo más inhumano’.

Así, el proletariado será el reflejo del ‘hombre que se ha perdido a sí mismo’, pero al mismo tiempo, ha adquirido práctica y teóricamente la conciencia de esta pérdida; que ahí “en modo alguno es posible esquivar ni paliar el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad”,²⁴ pero sólo ahí, una vez que el proletariado se presenta desarrollado, consciente y práctico.

En contra de la ‘Crítica crítica’, que consideraba al proletariado como *dioses*, Marx reconoce en cambio, el camino del desarrollo del proletariado, y no le ve como un engendro perfecto y automático de conciencia y revolución, sino como un producto histórico y objetivo del hombre, que consciente de sí mismo, en su práctica “ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma al crear al proletariado, del mismo modo que ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia sobre sí mismo, al engendrar la riqueza ajena y la miseria propia”.²⁵ Es decir, para Marx no sólo se trata de las condiciones objetivas que la propiedad privada determina dentro de sí misma para su propia negación, ni de la voluntad y conciencia del proletariado autónomas de la realidad objetiva, sino la convergencia de ambas determinaciones, producto de una misma enajenación objetiva, las que conducen a la negación del proletariado de sí mismo

²² *Ibíd.* p. 101

²³ *Ibíd.* p. 101

²⁴ *Ibíd.* p. 102

²⁵ *Ibíd.* p. 101

Para Marx, puesto que la enajenación opera en los dos sentidos de la antítesis, en toda la sociedad burguesa en general, tanto propietarios como proletarios:

... al vencer el proletariado no se convierte, con ello, en modo alguno, en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence destruyéndose a sí mismo y a su parte contraria. Y entonces, habrán desaparecido tanto el proletariado como su antítesis condicionante, la propiedad privada.²⁶

En la negación práctica de su enajenación, de su determinación extraña y hostil en la propiedad privada, ‘el proletariado no puede liberarse a sí mismo sin abolir sus propias condiciones de vida’ y no puede abolir sus propias condiciones de vida sin ‘abolir todas las inhumanas condiciones de vida de la sociedad’. El proletariado, como producto de sí mismo, al igual que la sociedad burguesa en general, necesita negar su esencia personal y práctica como sujeto social y, consecuentemente, sus propias condiciones y determinaciones objetivas dentro de la sociedad que condicionan su existencia como tal o hacerlo a la inversa; ambos son productos de la misma enajenación en su movimiento y necesarios para la misma superación.

Marx, recogiendo algunas de las principales ideas del materialismo francés, encuentra que en la necesidad teórica y objetiva del proletariado de negarse así y, por tanto, negar sus determinaciones sociales, reconoce que si “el hombre forma todos sus conocimientos, sus sensaciones, etc., a base del mundo de los sentidos y de la experiencia dentro de este mundo, de lo que se trata es, consiguientemente, de organizar el mundo empírico de tal modo que el hombre lo experimente y se asimile en él lo verdaderamente humano, que se experimente a sí mismo en cuanto hombre”.²⁷ Es decir, si es en la práctica objetiva del proletariado, donde él mismo encuentra su propia enajenación y en su producto su propio extrañamiento, ‘será necesario formar las circunstancias humanamente’, desenajenar a la sociedad de su cualidad burguesa y transformar al mundo objetivo enajenado, en un reflejo de la verdadera esencia genérica del hombre.

No en vano el proletariado pasa por la escuela, dura pero forjadora de temple, del trabajo.²⁸

En *La Sagrada Familia*, Marx incorpora una de sus más importantes formulaciones de los *Manuscritos*... sobre la esencia práctico-creativa del proletariado como clase social-económica. Si bien no la desarrolla ampliamente, sí implica la determinación económico-productiva de la sociedad burguesa en el trabajo enajenado, como un producto creado por su misma autoenajenación; pero de esta manera, el proletariado consciente de ella, objetiva su trabajo produciendo no sólo las condiciones objetivas para su emancipación, para su *praxis* revolucionaria, sino que crea su misma emancipación en general. Implica al trabajo como la diferencia fundamental entre las clases de la sociedad burguesa y en ella sólo la determinación de una clase trabajadora, el proletariado, que en su conciencia, será capaz de reconocer el mundo objetivo como producto de su propia enajenación y así superarla en su práctica. En general:

... no se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto puede representarse de vez en cuando como meta. Se trata de lo que el proletariado es y de lo que está

²⁶ *Ibíd.* p. 101

²⁷ *Ibíd.* p. 197

²⁸ *Ibíd.* p. 102

obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese ser suyo. Su meta y su acción históricas se hallan clara e irrevocablemente determinadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual.²⁹

Esto no quiere decir que Marx encuentre en la condición de la sociedad burguesa y en la propiedad privada y movimiento automático de negación, que la sociedad se desarrolle de una manera lineal, que la historia se halle determinada de por sí, sino por el contrario, Marx afirma la *praxis revolucionaria* del sujeto trabajador como clase, en la que converge tanto la necesidad teórica como práctica en su mutua correlación, de la misma manera que entre el objeto y el sujeto sociales; es el reconocimiento de la libre ‘misión histórica del proletariado’. Es el reconocimiento de que la historia del hombre ha sido la historia de su propia enajenación en el trabajo y que la emancipación del proletariado es la emancipación del hombre como género, a nivel de especie y la confirmación de una historia en completo arreglo a la esencia real del hombre.

4.2. TESIS SOBRE FEUERBACH

Entre los manuscritos que se conservan y se han publicado de los trabajos de Marx, se encuentra una libreta que utilizó entre 1844 y 1847, que ‘contiene títulos de libros, recados domésticos, pero también algunas anotaciones sumarias o esquemáticas que tienen relación directa con sus manuscritos propiamente teóricos’.³⁰ Entre ellos se encuentran las *Tesis sobre Feuerbach*.³¹ Si bien las 11 tesis no están fechadas, se puede asegurar que son producto de las reflexiones y trabajos en colaboración con Engels, tanto en la redacción de *La Sagrada Familia* como en la preparación de la publicación de la *Ideología alemana*, donde se trataron temáticamente los problemas del comunismo, la práctica revolucionaria del proletariado, la postura crítica que la filosofía debía tomar y su vínculo con la práctica, entre otros, puesto que se halla íntimamente relacionado con el contenido de las *Tesis*...

Como Bolívar Echeverría propone, creemos conveniente un acercamiento al estudio de las *Tesis*..., no como a ‘once enunciados aforísticos’ expresados en un ‘orden aparentemente accidental’, sino con un tratamiento hacia un texto ‘con una intención significativa en su unidad’, que realizó Marx no sólo en la definición de su desarrollo intelectual, sino en su actividad teórica y práctica. En este manuscrito se encuentran condensados e incorporados muchos de los más importantes alcances del trabajo precedente de Marx, sobre todo la noción de ‘praxis’ como ‘práctica revolucionaria’ y la importancia del sujeto proletario revolucionario, concebida desde la *Introducción*... y desarrollada de alguna manera en los *Manuscritos*... y en la *Sagrada Familia*.

Nos detendremos en el tratamiento de las *Tesis*..., atendiendo por un lado al contenido e implicaciones generales de éstas para el desarrollo intelectual de Marx y la definición de un programa de superación de la ‘enajenación’ de la sociedad burguesa en general, y por otro

²⁹ *Ibíd.* p. 102

³⁰ Bolívar Echeverría, *El discurso Crítico de Marx*, Era, México 1986, p. 18

³¹ Carlos Marx, Federico Engels, “Tesis sobre Feuerbach”, en *La Ideología Alemana...*, *Op. Cit.*

cual es el movimiento que tiene en Marx el concepto de enajenación en su discurso teórico y la nueva concepción que tiene de éste.

4.2.1. *Feuerbach y Marx*

Si bien, ‘no se puede hablar, en forma general, de las relaciones entre Marx y Feuerbach’,³² puesto que el desarrollo intelectual de Marx no avanzó de una manera lineal y homogénea, así tampoco podía ocurrir con la relación que existió entre estos dos pensadores. A lo largo de los trabajos críticos de Marx, tenemos algunas de las apreciaciones que él iba teniendo acerca Feuerbach conforme evolucionaba su misma postura teórica, filosófica y política. Para 1843, Marx en la búsqueda de colaboradores para los *Anales...*, encontraba que en la crítica a la religión de Feuerbach, se encontraba ya una profunda ‘reforma de la conciencia’ capaz de ‘hacer del mundo su propia conciencia de sí’, de ‘despertar los sueños que el mundo se hace de sí mismo’ y de ‘explicarle sus propias acciones’.³³

Posteriormente, luego de la supresión de la *Gaceta...*, cuando Marx se planteó el problema de las relaciones entre el Estado y la sociedad y trata de resolver este problema con una crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, parte en esta ocasión de la crítica hecha por Feuerbach de la filosofía idealista y de su concepción de la alienación, expuesta en *La esencia del cristianismo*, aunque no se trataba de una incorporación exacta de esta crítica en su trabajo —ni mucho menos—, pues Marx, desde el principio siempre le criticó no haber aplicado su teoría al estudio de los problemas políticos y sociales.³⁴

En una carta fechada el 13 de marzo de 1843 dirigida Ruge, Marx le comparte ‘que ha leído las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*’ de Feuerbach y que está totalmente de acuerdo con el autor, salvo en un punto: en la excesiva importancia que concede a los problemas de filosofía natural en menoscabo de los de la vida política’.³⁵

Para Marx:

De Feuerbach data la crítica humanista y naturalista que es la crítica positiva. El influjo de su obra es tanto más seguro, profundo, extenso y duradero, cuando más silencioso; sus escritos son los únicos desde la *Fenomenología...* y *La lógica* de Hegel, que encierran una verdadera revolución teórica.³⁶

Todavía para 1844, en los *Manuscritos...* Marx reconocía que sus descubrimientos son los que “verdaderamente han fundado en Alemania la crítica positiva en general y por tanto también la crítica positiva de la economía política”.³⁷ Marx reconoce que Feuerbach es “el único que mantiene una relación seria y crítica con la dialéctica hegeliana”, y dice que

³² A. Cornú, Carlos Marx, Federico Engels..., Op. Cit. p. 605

³³ C. Marx, *La cuestión judía*, en OME 5, Op. Cit. p. 176

³⁴ Cf. Cornú, Carlos Marx, Federico Engels..., Op. Cit. p. 605

³⁵ Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico, El joven Marx*, Ed. Comunicación, Madrid 1971. p.

³⁶ C. Marx, *Manuscritos...*, Op. Cit. p. 305

³⁷ *Ibíd.* p. 305

“nadie fuera de él ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; él es quien verdaderamente ha acabado con la antigua filosofía”.³⁸ Asegura que:

Lo grande en Feuerbach es: 1º Haber demostrado que la filosofía no es más que la religión transpuesta en conceptos y así desarrollada, otra forma y figura de la enajenación del ser humano y por tanto igualmente reprochable. 2º Haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia real, al convertir la relación social ‘del hombre con el hombre’ en el principio fundamental de la teoría. 3º Haber puesto a la negación de la negación, que se pretendía lo absolutamente positivo, otro positivo, basado en sí mismo y fundamentado positivamente.³⁹

Pero Marx no se quedó en este juicio sobre Feuerbach, sino que al reconocer el desinterés de Feuerbach por la explicación política y económica de la realidad, sus soluciones no podían resolver los problemas reales del hombre y superar su propia enajenación. Marx había reconocido la importancia de las implicaciones que tenía la enajenación del trabajo y su relación con la propiedad privada en la definición de la sociedad moderna; encontraba la base material del condicionamiento de una clase social que ‘padecía todos los males’ de la sociedad e identificó su función histórico práctica.

Marx encuentra, al mismo tiempo, ‘que el defecto Feuerbach proviene del hecho de que rechazó la dialéctica de Hegel, sin ver que éste había sido del primero en demostrar, de una manera todavía especulativa y abstracta, que el desarrollo dialéctico es la forma que adopta el movimiento real’.⁴⁰ Así que pronto encontró que Feuerbach ‘al permanecer apegado al sistema de la propiedad privada’, no podía superar los límites y el horizonte del pensamiento burgués y al final no llegaba a reemplazar el idealismo por un *materialismo consecuente*, que respondiera a las exigencias del pensamiento revolucionario.

Trataremos a continuación, de dar una revisión a los planteamientos generales de Feuerbach sobre la enajenación y la praxis, para por un lado, exponer cuales fueron las principales contradicciones entre su pensamiento y el de Marx sobre estos asuntos. Y por otro, para poder exponer cuál es el significado general y particular que tienen las *Tesis...* y su relación, tanto con el discurso y prácticas revolucionarias, como en particular con el concepto de enajenación y la re-fundación del concepto de ‘praxis’ en el discurso teórico de Marx.

4.2.2. Enajenación y praxis en Feuerbach

Feuerbach ‘había desarrollado la crítica antirreligiosa a la filosofía idealista alemana en particular y a las filosofías del siglo XVIII en general. Para él, tanto la filosofía idealista como la religión, ‘descansaban en una inversión del sujeto y del atributo, que hace de la Idea un ser divino y del hombre su creación y por lo tanto engendraban la alienación del hombre’.⁴¹ Sobre esta crítica de la religión, lleva a cabo la crítica de la filosofía hegeliana,

³⁸ *Ibíd.* p. 412

³⁹ *Ibíd.* p. 412

⁴⁰ Cornú, Carlos Marx, Federico Engels..., Op. Cit. p. 608

⁴¹ Cf. *Ibíd.* pp. 606-607

él se planteaba fundamentalmente que ‘Dios no existe en y para sí, es decir como sujeto, sino como objeto que en definitiva es un predicado humano.’⁴²

Al contrario de la filosofía idealista, ‘Feuerbach consideraba que el espíritu no es un elemento creador’, sino que éste es producto del hombre y ‘que el hombre concreto, concebido en sus relaciones con la naturaleza y con los demás hombres, constituye el principio de toda filosofía verdadera’. Así, él invertía la ‘relación idealista’ entre el ser y la conciencia de sí, hacia de ese ser y su autoconciencia el resultado —el predicado— y ‘oponía a la filosofía idealista una concepción materialista del mundo’.⁴³ En sus trabajos, si bien, ‘destacaba mucho el carácter concreto del hombre, de la naturaleza y de las relaciones humanas’, al mismo tiempo ‘no consideraba la vida humana desde el punto de vista de la *praxis*, de la actividad que transforma al hombre al mismo tiempo que la naturaleza’. Feuerbach:

...consideraba la posición teórica frente a su objeto, como la actitud que responde a su verdadera naturaleza, y por ello mismo condena la posición práctica determinada por la preocupación de satisfacer necesidades materiales, que no permite asumir, frente a los objetos, una actitud desinteresada. Al rechazar así la ‘*praxis*’, en la cual el hombre, actuando en forma utilitaria, no puede apropiarse verdaderamente de los objetos, cuya esencia no penetra, y desconociendo su papel en el desarrollo de la historia...⁴⁴

Por otro lado, concebía que en el concepto de enajenación se encuentra la forma en que la religión invierte las relaciones entre el hombre y Dios, es decir, entre el sujeto y el predicado. Su crítica de la religión, ‘representa el desplazamiento de lo absoluto (Dios o Idea) por el hombre real’, que no es su predicado, sino para él, el hombre es un ente real y verdadero, ‘sin dejar de ser naturaleza y espíritu’ también. Así como reconoce al hombre real y verdadero, reconoce que la ‘enajenación religiosa se lleva a cabo sólo en la conciencia y es en ella, donde que tiene que ser cancelada’.⁴⁵ En general, en el trabajo feuerbachiano:

El concepto de enajenación... es básico [tanto] en su crítica de la religión [como] en su crítica de la filosofía idealista, especulativa de Hegel... Feuerbach coloca como verdadero sujeto... al hombre real, sensible. Al quedar el hombre como verdadero centro o sujeto, la crítica de la religión adquiere una dimensión nueva... pues de lo que se trata no es de afirmar o negar la existencia de Dios en sí, sino en relación con el hombre.⁴⁶

Feuerbach consideraba que el mal *fundamental* de la sociedad moderna, era la alienación en Dios de las cualidades esenciales de la especie humana que, al hacer de Dios la encarnación ilusoria de esta esencia del hombre, se separaba al hombre de la colectividad y se hacía de él un individuo aislado y egoísta. Pero no sólo reconocía el problema de la enajenación del hombre en la religión, sino que al mismo tiempo, concebía como ‘tarea primordial de la humanidad devolver al hombre, por la abolición de la religión’, puesto que veía ‘las cualidades de la especie humana enajenadas en Dios’ y concebía su necesaria

⁴² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Op. Cit. p. 102

⁴³ Cf. Cornú, Carlos Marx, Federico Engels..., Op. Cit. p. 606

⁴⁴ *Ibíd.* p. 606

⁴⁵ Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la...*, Op. Cit. p. 102-103

⁴⁶ *Ibíd.* p. 65

recuperación teórica, que ‘permita integrar las cualidades al hombre y de nuevo a la colectividad’ y así ‘llevar una vida conforme a su verdadera naturaleza’.⁴⁷

Para entender el concepto de ‘praxis’ en Feuerbach, es necesario partir de que en él, ‘la contraposición de lo práctico y lo teórico’ es premisa fundamental,⁴⁸ así es cómo él la praxis como una actividad ‘ético idealista’, expresada en la religión. Para Feuerbach, “el punto de vista práctico es el punto de vista de la religión”,⁴⁹ ya que la religión es el punto de vista subjetivo. Él considera a “la posición teórica del hombre frente a su objeto como la actitud que responde a su verdadera naturaleza y, por ello mismo, condena la posición práctica determinada por la preocupación de satisfacer necesidades materiales, que no permite asumir, frente a los objetos, una actitud desinteresada”.⁵⁰

En una carta dirigida a Ruge, fechada en junio de 1843, Feuerbach, anunciando su postura para no participar en los *Anales...*, encuentra que su postura de la relación entre la teoría y la praxis era controvertida al momento de participar en los problemas políticos y sociales reales y además contraria; por lo que creía necesaria la aclaración sobre cual era su visión. Decía:

¿Qué es la teoría? ¿qué es la práctica? ¿En qué se diferencian? Teórico es lo que todavía se limita a mi cabeza; práctico es lo que aparece en las cabezas de muchos. Lo que une muchas cabezas hace masa, se dilata y se abre paso en el mundo. La posibilidad de crear un órgano nuevo para el nuevo principio es un intento que estamos dejando de lado.⁵¹

Así, Feuerbach creía que la práctica sólo se realiza en la conciencia del hombre cuando se convierte en la conciencia general, como en el caso de la religión; así que la praxis verdadera, la praxis que superaría el estado de extrañamiento y enajenación del hombre, es a través de la superación de la religión y ésta sólo se podría llevar a cabo con una reforma de la conciencia social, de la conciencia general del hombre; sólo allí estaría la emancipación del hombre y el regreso a su esencia.

4.2.3. El significado general de las Tesis...

La valoración que en general se tiene de las *Tesis...* es que en ellas se encuentra el resultado de la necesaria síntesis “de la evolución de su pensamiento durante su permanencia en París”.⁵² En ellas se encuentran señaladas y condensadas las más avanzadas reflexiones de Marx sobre: ‘la teoría del conocimiento y su relación con el ser, el concepto de la praxis, la concepción del hombre como ser social y no individual y la concepción de la sociedad en proceso histórico de praxis’,⁵³ así como la ‘determinación del carácter práctico de su

⁴⁷ Cf. Auguste Cornu, Carlos Marx, Federico Engels... Op. Cit. p. 496

⁴⁸ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la...*, Op. Cit. p. 121

⁴⁹ *Ibíd.* p. 121

⁵⁰ Auguste Cornu, Carlos Marx, Federico Engels... Op. Cit. p. 606

⁵¹ Karl Marx, Arnold Ruge, *Anales Franco Alemanes*, Martínez Roca, Barcelona 1970. p. 64

⁵² Augusto Cornú, *Karl Marx, El hombre y la obra*, América, México 1938, p. 217

⁵³ R. Mondolfo, *Marx y el marxismo*, Op. Cit. p. 18

discurso teórico'; es decir, la determinación de la actividad teórica como 'momento constitutivo de la praxis social material'.⁵⁴

Es la solución que Marx encontró al problema planteado desde la *Introducción...*, de cuál debe ser el vínculo entre la teoría y la práctica, entre la filosofía y el proletariado. Si bien la solución, por la forma de las tesis, no aparece desarrollada por completo en su idea, sino sólo sintéticamente formulada, podemos encontrar en la tesis I el sentido general de la crítica y la re-definición de su postura frente al materialismo 'anterior' y al idealismo en general. Dice:

La falla fundamental de todo el materialismo precedente —incluyendo el de Feuerbach— reside en que sólo capta el objeto (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma de objeto (*Objekt*) o de contemplación (*Anschauung*), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de modo subjetivo. De ahí que fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal...⁵⁵

De esta manera, es que Marx plantea la 'nueva teoría del conocimiento', entendida ésta como la 'superación de la filosofía burguesa', teóricamente posible sólo a través del concepto de 'praxis', aquí re-significado revolucionaria y radicalmente. Es decir, reconoce el límite alcanzado por las antecedentes aproximaciones filosóficas y la necesidad histórica de su superación en la construcción de un discurso capaz de realizar esta superación y la realización de la filosofía. Pues, para Marx, desde estas formas de filosofía, no se puede alcanzar una verdadera relación entre la teoría y la práctica, es decir, una verdadera realización de la misma filosofía en relación con la realización del proletariado, del hombre mismo. Se trata, por un lado:

... del problema del papel de la teoría y la práctica en la sociedad... en las *Tesis*... el contenido dominante del concepto de 'praxis' es el contenido gnoseológico... pues la problemática... es teórica: la negación del idealismo y del humanismo [de Feuerbach], y la afirmación del materialismo (histórico) y del comunismo.⁵⁶

Esto no quiere decir, ni que las implicaciones del trabajo teórico-crítico de Marx se quedaran sólo en el marco teórico, sino al contrario, se trata de la construcción de una filosofía capaz de construir las bases para su propia superación, el discurso crítico para la radical revolución proletaria, como lo había comenzado a hacer en los *Manuscritos...* y en *La sagrada familia*, ni tampoco, que ésta sea la definición final y acabada de la noción de 'praxis' en Marx; sino sólo que es desde este momento que el punto comienza a ser tratado por él de manera central.

Se puede concluir que, en general Marx formula en las *Tesis*... 'una concepción de la objetividad fundada en la praxis' y ésta como una 'praxis revolucionaria',⁵⁷ y con una

⁵⁴ Cf. Bolívar Echeverría, *El discurso...*, p. 22

⁵⁵ C. Marx *Tesis sobre Feuerbach*, en C. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*, EPU, Montevideo 1959, Extracto Tesis I. p. 633

⁵⁶ J. M. Bermudo, *El concepto de praxis en el joven Marx*, Ed. Península, Barcelona 1975. p. 436

⁵⁷ *Ibid.* p. 435

definición de su propia filosofía como ‘la filosofía de la transformación del mundo’.⁵⁸ Ahora pasemos a revisar cuál es esa nueva concepción epistemológica de la ‘praxis’ y cómo es que se relaciona ésta con el concepto de ‘enajenación’. Así como cuál es la relación que construye entre el sujeto pensante y el objeto pensado, es decir, la relación que tiene la actividad del filósofo con la realidad y cómo es que ésta se relaciona con la superación de la enajenación.

4.2.4. *El concepto de ‘praxis’ en Marx*

En general, se puede identificar desde las *Tesis...* la concepción que tiene Marx sobre la praxis desde la relación que el hombre establece con el objeto exterior a él, la consciente práctica hacia el mundo. Dentro de esta forma en que se concibe al objeto, al mundo exterior a la conciencia del hombre, es decir, en el nivel de la actividad cognoscitiva y práctica del hombre, Marx concibe la relación entre el sujeto y el objeto, entre el hombre y el mundo objetivo exterior a él, como una ‘actividad sensorial real’, objetiva, es decir, la concibe como una *praxis*.

Marx utiliza en alemán dos términos para designar al objeto: la primera vez dice *Gegenstand*; la segunda dice *Objekt*. Con esta designación, Marx quiere distinguir el objeto como objetivación no sólo teórica sino práctica, y el objeto en sí, que es el que no entra en relación cognoscitiva de acuerdo al materialismo. *Objekt* es el objeto en sí, exterior al hombre y a su actividad; el objeto es aquí lo que se opone al sujeto; algo dado, existente en sí y por sí, no un producto humano.⁵⁹

Así, Marx define la actividad, la praxis teórica como la aprehensión de ese objeto, desde un despliegue subjetivo de actividad consciente y no únicamente como un objeto captado objetivamente, donde el sujeto ‘sólo se limita a recibir o reflejar una realidad’. Para él, el conocimiento es el resultado de una acción del sujeto frente a los objetos del mundo exterior. La práctica es, para Marx, primero un “fundamento y límite del conocer y del objeto humanizado que como producto de la acción, es objeto del conocimiento”,⁶⁰ así, lo que queda fuera de ésta práctica intelectual de interiorización del objeto, queda exterior al hombre y no es para el objeto de su conocimiento.

Otro nivel que Marx expone de la praxis es que ella es el ‘criterio de verdad del conocimiento’. Dice:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre debe mostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealdad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente escolástico.⁶¹

Así, por un lado, la *praxis* es el fundamento para el conocimiento, donde el hombre actúa aprehendiendo cognitivamente el mundo exterior, es decir a través de su actividad,

⁵⁸ A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la...*, Op. Cit.p. 167

⁵⁹ *Ibíd.* p. 169

⁶⁰ *Ibíd.* p. 171

⁶¹ C. Marx, “Tesis...” en *La Ideología...*, p. 634 Tesis II

esto quiere decir que el pensamiento tiene que ‘concordar’ con la realidad, con los objetos que existen y que, si se presenta un problema en el reconocimiento del objeto en el pensamiento o que el pensamiento no presente al objeto verdaderamente, no es un problema que se puede solucionar teóricamente, sino sólo en la práctica, el objeto es comprendido por el hombre. Para Marx, la verdad de un conocimiento, de un pensamiento está sólo en la correspondencia con la realidad y no puede fundarse sólo en sí mismo como pensamiento. Es sólo en la práctica donde se comprueba la realidad del pensamiento.

Pero, como indica Adolfo Sánchez Vázquez, ‘hay que cuidarse de interpretar esta relación entre verdad y aplicación venturosa, o entre falsedad y fracaso, en un sentido pragmático, como si la verdad o falsedad fueran determinadas por el éxito o el fracaso’.⁶² Marx no está diciendo que el pensamiento es idéntico a la realidad aparente ‘terrenal’ o a la practicidad de éste, sino que es sólo cuando el pensamiento proviene de una relación práctica con la realidad y del reconocimiento de las determinaciones reales del objeto, producto de la relación real del hombre con el objeto: Marx plantea que:

La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que inducen a la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica.⁶³

Es decir, si bien Marx encuentra que, el criterio de verdad está en la práctica (en el verdadero comportamiento práctico con el objeto exterior), ésta es una relación que sólo se completa en la comprensión de esa práctica, es decir, que no sólo se trata de la práctica hacia el objeto, sino que ésta sea una práctica consciente y que alcance el entendimiento del objeto. Así es como desde la praxis, Marx a partir de la construcción del conocimiento verdadero, desarrolla una nueva relación entre la teoría y la práctica al interior de la teoría misma; pero las implicaciones de su pensamiento no sólo determinan la forma en que debe construirse el conocimiento, sino a la vez las consecuencias prácticas que debe tener el conocimiento como tal. Veamos cómo es que Marx re-compone la relación entre la filosofía y el proletariado, cómo es que construye su filosofía para la transformación del mundo.

4.2.5. Del concepto de ‘enajenación’ al concepto de ‘praxis’

La preocupación de Marx y el tránsito que lo lleva al tema de la ‘praxis’, comenzó como el problema de la superación real de la enajenación del proletariado, la emancipación de la clase trabajadora de la sociedad. Pues esta enajenación condicionaba la enajenación del hombre moderno en general, la extrañación del hombre de su producto (resultado), de su proceso (su vida), de su género (su esencia) y su sociedad (su comunidad). Así, el problema de la enajenación se transformó, para Marx, en el problema de la emancipación, en el problema de la ‘revolución radical’ y la recuperación del hombre.

⁶² A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la...*, Op. Cit.p. 174

⁶³ C. Marx, “Tesis...” en *La Ideología...*, p. 635

A Marx, consciente de las aspiraciones del proletariado revolucionario, le importaba no sólo la transformación de la conciencia humana, aún en su manifestación como fuerza material, sino sobre todo, la abolición de la sociedad burguesa, en la que encontraba la causa de la pérdida del hombre en general y de los trabajadores en particular.⁶⁴ Reconocía el carácter histórico de la enajenación del hombre y veía que hasta la sociedad burguesa, la historia había sido la ‘historia de la alienación’, es decir, que el hombre por distintas determinaciones no terminaba de desarrollarse esencialmente, al igual que Hegel entendía al hombre en su devenir, y que la historia es la historia de la superación de la enajenación de sí mismo. Marx desarrolló las causas materiales-económicas de la enajenación del hombre en la sociedad burguesa, y a través del concepto de trabajo enajenado, determinó las condiciones generales de la reproducción del proletariado y su necesidad de emancipación.

Pero frente a esa necesidad ontológica del proletariado de emancipación, identificó también sus condicionantes y límites: la relación entre la enajenación y la emancipación. Así como también encuentra la necesidad de construcción de una filosofía que en lugar de legitimar y explicar la realidad, construya las bases para la superación tanto de sí misma (como producto de esa misma enajenación) como de la sociedad en general, fundado en un carácter crítico, radical y revolucionario. Un discurso que además de ‘revelar la enajenación’, conduzca a su superación. Este es el elemento diferencial entre la filosofía de Marx y la de Feuerbach, que funda y caracteriza el concepto de ‘praxis revolucionaria’.⁶⁵

El estudio profundo del trabajo alienado (enajenado) y de su papel en el régimen capitalista, que le hacía ver cada vez con mayor claridad la importancia decisiva del trabajo en el desarrollo económico y social, lo llevó a reemplazar, como concepción central, la idea de alienación por la de ‘praxis’.⁶⁶

Es decir, una vez que Marx alcanza a determinar la realidad de la enajenación del hombre en la moderna sociedad burguesa, que analiza las consecuencias prácticas de ésta y su necesaria superación, realizada ésta sólo por la práctica del proletariado como clase y sujeto social activo; es que concibe esta práctica, como una radical praxis revolucionaria. Así, creemos que para que Marx hubiese podido alcanzar a re-formular el concepto de ‘praxis’, fue necesario, principalmente, todo el desarrollo teórico-crítico precedente, o dicho de otra manera, la nueva formulación de ‘praxis’ en Marx, es producto del trabajo teórico de crítica (de la filosofía, de la política, de la historia, de la economía, etc.) desde el concepto de trabajo enajenado en toda su complejidad. Por lo que, de ninguna manera, interpretamos este ‘reemplazo’ como una mera sustitución o como un rompimiento, sino como una incorporación, resultado y producto de un desarrollo y, que éste, no se ve aquí interrumpido, sino por el contrario, ampliado y potenciado en su contenido.

Consideramos que la necesidad de vincular a la filosofía con el proletariado, expresada en la *Introducción...*, profundizada en los *Manuscritos...* (en los que encontramos ya construcción de algunas condiciones) y más desarrollada en la *Sagrada Familia*; de

⁶⁴ Cf. Cornú, Carlos Marx, Federico..., Op. Cit. p. 607

⁶⁵ R. Mondolfo, Marx y el marxismo..., Op. Cit. p. 71

⁶⁶ Auguste Cornu, Carlos Marx, Federico Engels, Op. Cit. p. 603

consolidar una necesaria convergencia entre la teoría y la práctica, es en las *Tesis...* donde encuentran una sintéticamente resuelta. Allí concibe y funda su discurso crítico respondiendo a esta necesidad; desde aquí, el discurso crítico de Marx correrá sobre el concepto de 'praxis', y es sobre éste, que fundamentará la acción de superación y emancipación revolucionaria del proletariado. Creemos que es en las *Tesis...* donde se encuentra este movimiento o donde asegura esta tendencia expresada anteriormente, entendida como parte de un desarrollo y como producto de un proceso de experimentación y reformulación que consiguió a través del concepto de 'trabajo enajenado'. Así como con éste había *ganado* Marx el de propiedad privada, que le permite criticar 'todas' las categorías de la economía, desarrollar su naturalismo consecuente, etc., es con éste mismo con el que construye la concepción de la praxis como 'praxis revolucionaria'. Es decir, es aquí cuando pasa de la enajenación del trabajo a la praxis revolucionaria, del capitalismo hacia el comunismo.

Feuerbach parte del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso y otro terrenal. Su labor consiste en reducir al mundo religioso al fundamento terrenal. Por el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo para plasmarse como un reino independiente que flota en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por ende, es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como superarlo...⁶⁷

En este momento, Marx expresa ya la 'determinación de lo que debe ser la problemática específica del mismo discurso sobre el proceso práctico revolucionario'.⁶⁸ Para él, ya no sólo se trata de la vinculación entre la práctica y la teoría, sino de la superación práctica de la enajenación y al mismo tiempo, referido a la enajenación religiosa, superar la práctica enajenada. Pues para Marx el hecho de la enajenación se realiza en la práctica de la enajenación, por lo que es sólo ahí donde puede superarse; es por eso que su discurso atiende al sujeto práctico de la sociedad —el proletariado— y por lo que considera que sólo este puede emancipar a la sociedad en general; no sólo a sus conciencias sino a su humanidad objetiva y práctica.

En términos de la superación de la enajenación, este no es para Marx un acto imaginario o ideal del sujeto, que se concrete teóricamente, sino sólo en su realización práctica; una vez que la teoría haya expresado la contradicción, la superación tiene que ser aún más allá del ámbito teórico, de otra manera sólo se queda superada en la conciencia; lo que para la necesidad mundana del proletariado no significa la superación de su verdadera enajenación. Es decir, para el proletariado su superación es sólo la anulación de la relación extrañada con su trabajo y con su producto, es la supresión de la propiedad privada y la liberación del trabajo; donde él pueda reconocer su esencia humana en la objetivación de su praxis y consumirla con toda su humanidad.

⁶⁷ C Marx, "Tesis..." en *La Ideología...*, Op. Cit. p. 666

⁶⁸ Cf. Bolivar, "El materialismo de Marx", en *El discurso...*, Op. Cit. p. 30

4.2.6. *Filosofía de la praxis*

La tarea de superar la situación enajenada del hombre corría paralelamente, por un lado con la superación de la filosofía y, por el otro, por su negación y acción práctica; es la situación que Marx trataba de resolver en la *Introducción...*, donde concibe la necesidad, tanto de negar la filosofía, como de superarla en su realización y que es sólo en la praxis donde se realiza la filosofía. En ese momento, Marx concebía que la misión histórica de la filosofía era el servicio al proletariado, ‘que debía desenmascarar’ la enajenación y proporcionar las ‘armas intelectuales’, que debía ser ‘la cabeza’ de la revolución y el proletariado su corazón, el actor revolucionario.

Ya en las *Tesis...* dice:

Los filósofos se han dedicado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo.⁶⁹

Es decir, aquí Marx ya no está contemplando la escisión práctica entre la filosofía y el proletariado y su convergencia en la practica revolucionaria, en una especie de división del trabajo entre el trabajo intelectual y el trabajo revolucionario; sino que éste corresponde prácticamente a ambos. Ya ha descubierto que sólo es en la práctica que se construyen los pensamientos y sólo en ella se comprueba su veracidad. Por lo que ya no se trata de que el ‘filósofo’ construya las bases intelectuales para el proletariado, sino que él también realice su propia filosofía en la praxis.

Marx no está negando a la teoría y afirmando la praxis, “va a afirmar la teoría: pero una nueva teoría que ya no se opone a la práctica, que no surge socialmente opuesta a la práctica sino, al contrario, como aspecto de la misma”.⁷⁰ Y no sólo está afirmando que la práctica, como ‘actividad esencialmente opuesta a la teoría’, debe ser superada, sino a la vez confirma un nuevo concepto de praxis, como praxis revolucionaria, praxis transformadora.

De esta manera, Marx no está queriendo decir que la filosofía anterior no alcanzaba a realizarse como un poder material en la sociedad, pues considera que la filosofía ‘siempre sirvió para legitimar el orden social, siempre fue práctica’.⁷¹ Está hablando de una praxis en particular, no sólo una praxis en abstracto, de una ‘transformación radical’ a la que no había alcanzado la filosofía; se trata de una transformación tanto del objetivo fundamental de la filosofía: el saber, como de su práctica.

La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita ser educado. Tiene, pues que dirigirse en la sociedad en dos partes, una de las cuales se halla encima de la otra. La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos, sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*.⁷²

⁶⁹ C Marx, “Tesis...” en *La Ideología...*, Op. Cit. p. 668

⁷⁰ R. Mondolfo, *Marx y el marxismo...*, Op. Cit. p. 78

⁷¹ J. M. Bermudo, *El concepto de...*, Op. Cit. p. 492

⁷² C Marx, “Tesis...” en *La Ideología...*, Op. Cit. p. 666

Marx reconoce la necesidad que existe de entender la realidad como premisa para actuar, pero reconoce a ese entendimiento como una práctica que también debe ser transformada, es decir, 'es necesaria una conciencia crítica e histórica del mundo, pero recíprocamente no se entiende la realidad sino obrando sobre ella'.⁷³ Es la reciprocidad ya no de la relación entre el filósofo y el proletariado, sino de la reciprocidad realmente existente entre interpretar para actuar y transformar la realidad. Es una filosofía de la praxis, de la transformación radical y revolucionaria del mundo la que puede realizarlo. Así, la reciprocidad de estas condiciones y de estos presupuestos no puede entenderse sino en la 'praxis que se subvierte',⁷⁴ la subversión de la praxis y la praxis de la subversión.

⁷³ Mondolfo, Marx y el marxismo..., Op. Cit. p. 78

⁷⁴ *Ibíd.* p. 78

CONCLUSIONES

*Lo primero que habría que encender en el pecho de estos individuos es la conciencia del hombre, de la libertad. Sólo este sentimiento... puede volver a hacer de la sociedad una comunidad de hombres con el más alto de los fines...*¹

Recapitulando, para que Marx pudiese alcanzar esta nueva visión del mundo, esta concepción de la propia enajenación del hombre y su necesaria y radical superación en la praxis revolucionaria, fue necesario un proceso teórico y práctico de experimentación y estudio crítico, que comenzó desde su apropiación del método dialéctico especulativo de Hegel, su desarrollo crítico y original aplicación en la solución de un problema de la historia de la filosofía. Posteriormente a través de Feuerbach y su crítica religiosa y filosófica al método hegeliano, y su consecuente crítica a éste, Marx alcanzó a desarrollar importantes avances en la concepción de la historia material del hombre y su enajenación. Desde ahí se vio obligado histórica, política y prácticamente a desarrollar su crítica más allá de la filosofía y se desplazó a un estudio crítico de la economía política clásica, en la cual consiguió explicar la determinación general histórico-material de la enajenación del trabajador en la moderna sociedad burguesa y caracterizar a esta última como la propia negación esencial de la vida del hombre.

A lo largo de todo este desarrollo intelectual, Marx, al mismo tiempo y al igual que Hegel y Feuerbach, encontraba en el fenómeno de la enajenación la necesidad de su propia superación y, en particular, con la caracterización histórico-materialista de la enajenación en el mundo moderno, desarrolló las premisas para su positiva superación; por un lado, desde una filosofía que ya no estuviera ocupada en explicar el mundo de las ideas sino en transformar el mundo objetivo del hombre, con el desarrollo de una radical filosofía de la praxis revolucionaria capaz de emancipar al hombre de sus enajenaciones prácticas y objetivas y de conformar la vida mundana del hombre de acuerdo a su consciente y libre autodeterminación y, por el otro, desde la condición objetiva y material de la vida des-humanizada del hombre en su trabajo, en su vital práctica de re-producción, en la que el trabajador, la clase proletaria, se veía obligada —como sujeto histórico— a realizar en su propia praxis una radical revolución práctica de la vida burguesa moderna.

En la temprana obra de Marx, podemos encontrar la convergencia de una práctica proletaria revolucionaria con una filosofía encargada, no sólo de develar la realidad enajenada del hombre para la formación de una conciencia verdaderamente de acuerdo a la esencia natural del hombre sino, al mismo tiempo, capaz de su propia realización práctica. Que no sólo desarrolla las ideas para la emancipación del hombre, las ideas revolucionarias para la superación de la enajenación del trabajo y la propiedad privada, sino la praxis revolucionaria misma. En el autoreconocimiento práctico de ser ella misma un producto de la necesidad histórica de la superación del estado de

¹ C. Marx, “Carta de M a R, mayo 1843”, en C. Marx, Arnold Ruge, *Anales Franco Alemanas*, Op. Cit. p. 51

cosas presentes, para no sólo transformar la realidad sino al mismo tiempo transformarse a sí misma en su correspondiente relación práctica con la realidad y realizarse en la misma revolución proletaria.

Marx, al reconocer la necesidad histórica, práctica y objetiva del hombre de realizar la positiva superación de su propia enajenación, la supresión de la propiedad privada y la emancipación de la sociedad burguesa en general, encuentra también la dificultad de recuperar la propia y verdadera raíz del ser humano en la situación de enajenación. De manera que no sólo estudia el mundo burgués, la historia y desarrollo del hombre fundados en la propiedad privada y el trabajo enajenado, sino también su papel en la determinación del proceso de la histórica pérdida del hombre de sí mismo, la incapacidad de reconocimiento, producción y disfrute de su propia humanidad genérica e individual, que convierte al hombre en un ser extraño y ajeno a sí mismo y al mundo objetivo-natural exterior en una figura hostil y antagónica a su propio ser.

Marx encuentra que:

El reino de los ajenos al que el hombre se halla sometido crece por tanto con la masa de los objetos, y cada nuevo producto es un grado de mutuo engaño y explotación. El hombre se va empobreciendo más como hombre.²

Es decir, que la situación de enajenación a la que el hombre se enfrente aumenta cualitativa y cuantitativamente, que la profundidad de la ajenidad del hombre consigo mismo se incrementa con el progreso y magnitud mismos del mundo enajenado y penetra en lo más profundo de la personalidad de la sociedad con el desarrollo de las condiciones que re-producen al hombre y su sociedad sobre el trabajo enajenado. Pues en cuanto más producen mayor es la cantidad de productos que reflejan su extrañamiento y su irrealización o, dicho de otra manera, ‘cuanto más se mata el trabajador a trabajar, tanto más poderoso se hace el mundo ajeno’ y más miserable y enajenado se vuelve él en su trabajo. Para el trabajador este mundo no sólo se le presenta cada vez más hostil y ajeno sino que su existencia además de negada, se vuelve cada vez más extraña a su verdadera esencia genérica, a su ser social.

Entre más desarrollado se halla en mundo de la propiedad privada, de la industria enajenada, cuanto mayor progreso presenten estas fuerzas productivas, tanto mayor es la extrañación del hombre de sí mismo. Al punto en que Marx afirma que “en el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuentes de males”,³ en la que el progreso cuantitativo del mundo objetivo refiere una destrucción cualitativa del hombre.

El trabajo extraño nos ha fragmentado en dos partes integrantes, que se condicionan mutuamente o no son más que diversas expresiones de una misma situación: la apropiación aparece como enajenación, como extrañación, mientras que la extrañación aparece como apropiación y enajenarse parece el verdadero arraigo.⁴

La profundización de la enajenación del hombre en su vida, a través de su trabajo, de su práctica vital, alcanza un límite en el que ‘enajenarse parece el verdadero arraigo’, donde el

² K. Marx, Los Manuscritos de París, en OME 5, Op. Cit. p. 389

³ C. Marx, La Ideología Alemana, Op. Cit. p. 39

⁴ K. Marx, Los Manuscritos...Op. Cit p. 360

hombre se reconoce como un ser determinado exteriormente, como un ser naturalmente determinado y esa determinación y naturaleza no son más que las formas históricas de la enajenación burguesa del trabajo. Aquí, el egoísmo, la usura, la pérdida de sí mismo, la miseria, la explotación, etc., en general, todas las condiciones histórico-materiales del hombre, parecen determinadas por la naturaleza y no por la misma práctica objetiva del hombre, por la objetivación histórica de sí mismo. De manera que el hombre o ‘acepta y vive en pena’ su realidad o fantasea con su individualidad —enajenada— como la máxima realización del ser humano.

El desarrollo del trabajo enajenado y la propiedad sólo puede conducir a un completo irreconocimiento y extrañamiento, a una situación en la que el hombre ya no puede ver satisfechas ni afirmadas sus necesidades, donde ni en el Estado, ni en la economía, ni en la sociedad, ni en la familia, ni en la religión, etc., encuentra afirmación alguna que no corresponda necesariamente a una consecuente enajenación de sí mismo. Al punto en que por sí mismo, en su producción, genere una *masa absolutamente desposeída* tanto objetiva como subjetivamente.

Pero al mismo tiempo, dialécticamente, Marx encuentra que en esta negación objetiva del hombre a través de su propio mundo material, el hombre encuentra en este mundo las condiciones necesarias para su superación, para la negación de su propia negatividad. Es sobre las condiciones materiales producidas, aún desde la propiedad privada, que el hombre conseguirá los medios necesarios para la ‘positiva superación’ de su enajenación, su negación. Así, por un lado confirma el carácter productivo de esas fuerzas y por el otro anula y supera su carácter negativo —destructivo— de ellas.

De esta manera:

El proceso de la historia es así la procreación real del comunismo, el parto de su existencia empírica; pero además en ese proceso la conciencia pensante del comunismo comprende conscientemente su génesis.⁵

Marx no ve al comunismo como un determinismo histórico del desarrollo del hombre y del propio comunismo, sino como un movimiento libre y consciente del hombre por superar su propia enajenación. No está describiendo la inevitable historia futura, sino identificando en su desarrollo una necesidad humana, y desde el comportamiento consciente y racional, identificando en la historia la posible tendencia en su ‘positiva superación’. Para Marx, el comunismo es sólo “el movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual”,⁶ que parte de las *premisas* existentes. Es decir, éste puede o no suceder, pero esa consciente práctica revolucionaria de negación y superación positiva de la propiedad privada y, en general, del estado de cosas presente en la sociedad burguesa, se llama comunismo.

Al identificar que la vida del hombre, de la especie, es la vida productiva y que en su propia producción —su propia vida— el hombre se ve negado sustancial y prácticamente, cuando en el producto de su trabajo no encuentra más que extrañamiento y sumisión, en el proceso de trabajo más que desrealización y negación, expresados prácticamente en su relación con el otro y consigo

⁵ *Ibíd.* p. 378

⁶ C. Marx, *La Ideología Alemana*, Op. Cit. p. 35

misma, Marx encuentra que la forma burguesa y privativa en que se re-produce la vida, representa la negación misma de la vida del hombre en cuanto tal.

De ahí que Marx vea la necesidad práctica de volver conscientes todas las infamias de la sociedad, de revelar todos los aspectos de la enajenación y mostrarlos en su verdadera realidad, hasta que el proletariado *‘se espante de sí mismo y cobre coraje’*⁷ para realizar su propia negación, a través de un trabajo de denuncia y concienciación de la situación real de la vida burguesa y su relación práctica desde la condición del sujeto trabajador, de la clase proletaria; con el objetivo de realizar y superar esta crítica, convirtiéndola en una filosofía de la praxis revolucionaria, en un saber construido con el fin de transformarse —superarse— a sí mismo y al orden presente.

Una vez que el trabajador, el proletariado en general se vuelve consciente de su condición enajenada, de su ‘ser nada’ debiendo ‘serlo todo’ en la sociedad, de la necesidad de recuperarse a sí mismo en su trabajo, en su práctica; consciente de que la sociedad burguesa descansa sobre trabajo ajeno y que en éste la clase obrera sólo consigue la reproducción de su propia extrañación, se vuelve consciente que sólo con la disolución de su propia existencia como clase del trabajo enajenado podrá conseguir la ‘disolución del orden actual del mundo’. Cuando vuelva consciente la escisión entre su trabajo y el producto de su trabajo, tendrá las condiciones necesarias para realizar su propia emancipación y con ella la emancipación de la sociedad y el hombre en general, pues:

¿Por qué entonces no iba a suprimir la clase trabajadora esta distinción sin importancia para el común y mortal para ella misma?⁸

La negación práctica revolucionaria del proletariado no se restringe al ámbito político, a la emancipación política, pues ésta última sólo representa una emancipación a costa de otra enajenación, es decir, a través de un mediador extraño, al contrario de una verdadera emancipación humana. Ésta praxis revolucionaria abarca todos los ámbitos de la vida del hombre y estos no pueden ser otros que su vida productiva/consuntiva, es decir, la vida misma del hombre. Así, para Marx, la necesidad histórica del comunismo no se limita al fundamento moral del hombre de recuperarse a sí mismo, sino que abarca tanto la necesidad ontológica como la histórico-material de su superación.

Para él:

...el movimiento revolucionario entero no puede encontrar su base tanto empírica como teórica más que en el dinamismo de la propiedad privada, o sea de la economía.⁹

Afirma que “la superación de la enajenación de sí mismo recorre el mismo camino que ésta”,¹⁰ es decir, sólo en la práctica y relación objetivas del hombre consigo mismo y con la naturaleza es que el hombre podrá superar su propia enajenación. Puesto que la propiedad privada no es más que la expresión sensible de ‘la vida enajenada del hombre’, de la enajenación del trabajo y su apariencia social hostil; y en ella el hombre ha encontrado históricamente su propia

⁷ K. Marx, Introducción, Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, en OME 5, Op. Cit. cp. 213

⁸ C. Marx, Los Manuscritos..., Op. Cit. p. 269

⁹ *Ibíd.* p. 378

¹⁰ *Ibíd.* p. 375

realización —enajenada—, su reproducción empírica, su proceso de producción y consumo —enajenados—, es decir, ella misma es ‘la realidad humana’, la superación de la enajenación es la superación positiva de la propiedad privada en toda su complejidad.

Para Marx, es sólo en el trabajo —la actividad productiva—, que el hombre accede a realizar la negación de su propia enajenación, la praxis revolucionaria, para él, no puede llevarse a cabo si no es sobre un fundamento económico, sobre una base productiva que no extrañe al trabajo. Así, la emancipación del hombre, la negación del proletariado, se realiza sobre las fuerzas productivas desarrolladas bajo la propiedad privada, capaces de superar la condición de escasez y dependencia naturales, y sobre una división del trabajo fundada en la consciente autodeterminación del sujeto trabajador. Sólo así, el hombre comienza a producir la historia consecuentemente con su esencia genérica.

Se trata de una relación social-productiva donde los hombres ‘produzcan en tanto que hombres’, donde el trabajo deja de significar tormento y el producto de ésta un poder extraño y ajeno; en el que la fuerza productiva social no está levantada sobre un principio natural sino sobre uno consciente y libremente determinado por el hombre, en el que la realización del trabajo deje de ser la irrealización de su ser social. Nos dice Marx:

Supongamos que hubiésemos producido como hombres. Cada uno de nosotros se habría afirmado doblemente en su producción a sí mismo y al otro.¹¹

En el acto de la producción, cada trabajador —individual— podrá disfrutar de sí mismo, *proyectando* conscientemente su propia vida en el trabajo y habrá vuelto consciente el poder afirmativo y creativo de su práctica productiva. En el producto estará objetivada su propia individualidad y el objeto será la misma expresión de su ser, éste será la objetivación y exteriorización de su propia esencia en la formación de un mundo objetivo de acuerdo a su verdadera necesidad.

Por el lado del intercambio —de la circulación—, sería el mismo hombre el que medie la relación entre el hombre, la sociedad y la naturaleza. Él mismo existiría como *mediador* entre el productor y el consumidor, entre el hombre y su género, y el acto de intercambio confirmaría la conexión e identidad entre el individuo y sociedad, entre sociedad y especie, eliminando cualquier mediación extraña entre ellos. Las relaciones de intercambio dejan de ser aquí relaciones de tráfico mercantiles mediadas por objetos externos y pasan a ser verdaderas relaciones humanas de conexión entre necesidades y capacidades sociales, una verdadera “comunidad humana”.¹²

En el consumo, en el *uso* del objeto-producto del trabajo, el individuo productor por un lado confirmaría su individualidad en su acto consuntivo, reconociéndose a sí mismo en la satisfacción inmediata de necesidad y disfrute del objeto y, por otro lado, cuando el producto no es consumido por él mismo, es decir, que el acto consuntivo corresponde a otro individuo, el productor encontraría el *placer* de ‘saber satisfecha’ la necesidad del otro, de que la objetivación de sí mismo corresponde a un goce objetivo de otro ser humano y confirma su realidad social. En la que el otro, en su disfrute, reconocerá la individualidad genérica objetivada en él.

¹¹ K. Marx, Extractos de lectura, en OME 5, Op. Cit. p. 292

¹² *Ibíd* p. 282

En general, nos dice Marx, si los ‘hombres produjeran en tanto que hombres’, en la vida productiva el hombre —como sujeto individual de trabajo— alcanzaría a *crear* en su trabajo ‘la proyección de la vida’ genérica, su acto productivo reflejaría la esencia genérica del hombre y su objetividad práctica. En la producción misma, el trabajador ‘confirmaría y realizaría directamente el verdadero ser individual, su ser hombre, su ser comunitario’.¹³ El trabajo —la actividad vital del hombre, individual y colectivo— dejará de estar enajenado y será ‘libre proyección exterior’ de la vida del hombre y al mismo tiempo, el disfrute de ella; la vida será el fin del hombre, no el medio.

La positiva superación práctica de la propiedad privada y el trabajo enajenado, la recuperación del hombre de su sustancia práctica y objetiva, representa para el hombre la ‘verdadera emancipación’, la plena negación de su condición enajenada —negativa. La recuperación del hombre de su proceso y producto de trabajo, el re-encuentro con su propia sociedad y género en el acto de la re-producción de sí mismo y con este, la verdadera emancipación general de la sociedad.

Para Marx:

Toda emancipación consiste en reabsorber el mundo humano, las situaciones y relaciones, en el hombre mismo.¹⁴

Así, para que esta superación positiva de la enajenación del trabajo y de la propiedad privada, consiga absorber y re-apropiarse del verdadero ser y vida del hombre, de la objetividad práctica de su esencia, de los productos de su trabajo y de su propia y exterior naturaleza, es necesario concebir un sentido de apropiación radicalmente distinto a la inmediata forma de apropiación burguesa. Puesto que en la historia:

La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que un objeto no es nuestro hasta que lo tenemos, es decir hasta que o bien existe para nosotros como capital o usamos directamente de él poseyéndolo, comiéndolo, bebiéndolo, llevándolo puesto, habitándolo, etc.¹⁵

En la propiedad privada, el hombre en su trabajo, transformó ‘todos sus sentidos físicos y mentales’ por el simple y enajenado ‘sentido de tener’. A través de la formación de un mundo objetivo ajeno al sentido de su producción y necesidad real del hombre, la satisfacción de ésta dejó de ser el pleno goce del objeto —propiedad— y se convirtió en un mero sentido de posesión. Así, históricamente el mecanismo que el hombre desarrolló como forma de apropiación de la naturaleza y del mundo exterior, fue únicamente, el sentido de poseer. Por lo que, de la misma manera en que Marx ubica la necesidad de transformar las condiciones objetivas del hombre, la transformación humana de sus circunstancias, indica aquí la necesidad de transformar la sensibilidad del hombre, tanto en la producción como en el consumo de su propio mundo objetivo, de su propia naturaleza.

La completa y verdadera emancipación del hombre, a través de la apropiación del trabajo y la supresión de la propiedad privada, es para el hombre y su sensibilidad al mundo exterior, así como con los productos de su misma acción, ‘la humanización de los sentidos’. Una vez que

¹³ Cf. *Ibid.* p. 293

¹⁴ K. Marx, Introducción, Crítica..., Op. Cit. p. 200

¹⁵ K. Marx, Los Manuscritos..., Op. Cit. p. 382

éstos se han ‘hecho humanos tanto objetiva como subjetivamente’,¹⁶ el hombre se puede apropiarse verdaderamente de sí mismo y reconocerse en una relación de hombres comportándose como tales, consigo mismos y con la naturaleza objetiva exterior e interior a ellos, en la re-producción de su vida social de acuerdo a su verdadera esencia:

El hombre se apropia de su ser universalmente, o sea como un hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo —ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, percibir, querer, actuar, amar... todos los órganos de su individualidad, así como los que por su forma son comunitarios— se apropian del objeto en sus comportamientos objetuales, o sea en su conducta frente al objeto.¹⁷

De la misma manera en que Marx propone un sentido distinto en la producción de conocimiento, en la producción filosófica como una producción para la transformación del mundo, una filosofía de la praxis para la revolución radical del estado enajenado de la sociedad moderna, identifica que la necesidad de revolucionar sustancialmente la aprehensión del mundo, de los productos del hombre, de su propia naturaleza, sólo se puede llevar a cabo en la práctica, en la superación objetiva de la sensibilidad privatizada del hombre, haciendo a ‘los sentidos teóricos en su inmediata praxis’.

En la sociedad burguesa, nos dice Marx, en la reproducción de la vida bajo la propiedad privada, “el único lenguaje humano que hablamos entre nosotros son nuestros objeto en su recíproca relación”,¹⁸ es decir, no es a través del comportamiento objetivo y práctico del hombre como se realiza la comunicación entre los hombres, la confirmación de su ser social, sino es sólo a través de los objetos —enajenados— en su propio movimiento que el hombre se socializa. Con el incremento de objetos ajenos, tanto el hombre se vuelve cada vez más ajeno al medio objetivo que le rodea, como su comunicación y vínculo sociales cada vez más extraños, hasta el punto en que ‘un lenguaje directo y humano’ aparece como ‘un atentado contra la dignidad humana’ y sólo es reconocido como un lenguaje digno del hombre aquel que lleva la marca de la enajenación. Es decir, sólo es posible reconocerse en tanto hombre —enajenado— a través de los objetos —enajenados de sí mismo—, y este *lenguaje* parece la verdadera raíz y esencia del hombre.

La transformación del proceso consuntivo y de autoreconocimiento del sujeto social, pasa, por tanto, por la con-formación de los sentidos humanos más allá de la sensibilidad de la apropiación privada —privativa—, de manera que sólo si ‘el objeto se le convierte al hombre mismo en objeto humano u hombre objetivo’, él ya no se pierde en su propio objeto. Es decir, el hombre sólo puede humanizarse en su comportamiento objetivo consigo mismo y con el mundo objetivo que le rodea, para así encontrar reconocimiento en él y que este mundo pueda reflejar su propio ser. En la superación de la enajenación del hombre, del trabajo enajenado, está la re-construcción del hombre en su integral re-producción social y para que la apropiación sensible de esta superación pueda ser realizada, es necesario, según Marx, transformar el sentido de aprehender del hombre.

¹⁶ *Ibíd.* p. 382

¹⁷ *Ibíd.* p. 381

¹⁸ *Ibíd.* p. 291

...es precisa la objetivación teórica y práctica del ser humano tanto para humanizar los sentidos del hombre como para producir una sensibilidad humana a la altura de toda la riqueza del hombre y de la naturaleza.¹⁹

Una vez transformados los sentidos, la sensibilidad del hombre y ésta convertida en la verdadera apropiación de espacio y naturaleza propios, la transformación sensitiva se expresa socialmente en la formación de un nuevo sentido social de percibir al mundo humano, de producir y consumir su propia humanidad y encontrar en el proceso la afirmación de su propia existencia. Por lo tanto, “a medida en que al hombre en sociedad se le convierte la realidad objetiva en realidad de sus propias facultades humanas, en realidad humana y, por tanto, en realidad de sus propias facultades [individuales], todos los objetos se le convierten en la objetivación de sí mismo, en objetos que confirman y realizan su individualidad”,²⁰ el hombre se vuelve así es capaz de percibir al mundo como propio, de apropiárselo humanamente y su existencia social misma pasa a ser objeto de sí mismo en sociedad.

Lo característico de cada facultad es precisamente su forma característica de ser, o sea también el modo característico de su objetivación, de su ser vivo, objetivo-real. Por tanto el hombre resulta afirmado no sólo mentalmente sino con todos los sentidos.²¹

En la objetivación del hombre en su producto de trabajo, el individuo social imprime en él un sentido, un significado social que es transmitido a través del objeto y es realizado en su consumo; de manera que la percepción sensible del hombre es la que codifica el mensaje impreso en el objeto y significa su contenido en su apropiación. Por lo tanto ‘los sentidos del hombre social — productos de esta misma construcción del sí mismo— no son sino sentidos sociales’,²² de manera que ‘sólo el despliegue en los objetos de la riqueza del ser humano produce la riqueza de su sensibilidad subjetiva, sentidos capaces de *placeres humanos*, sentidos que se confirmen como facultades humanas’.²³ Por un lado, como productos de su propio trabajo y, por otro, como capacidades para su propio disfrute individual y social.

...la actividad y el consumo comunitarios —es decir, la actividad y consumo que se manifiesta y confirma directamente en sociedad real con otros hombres— se dan siempre allí donde esa expresión directa de la sociedad se basa en la naturaleza de su contenido y concuerda con ella.²⁴

Esta superación positiva de la enajenación, la re-construcción de la humanidad del hombre y del mundo humano, ese estado posterior a la propiedad privada y a la enajenación del trabajo es el comunismo. Sólo una completa superación de la sociedad burguesa podría significar para el hombre su verdadero reencuentro, su propia recuperación; de otra manera, sólo se encontraría a sí mismo ‘dando un rodeo’. El hombre encuentra en esta plena emancipación, su verdadero vínculo con la naturaleza orgánica e inorgánica, despliega su propia humanidad como naturaleza y su

¹⁹ *Ibíd.* p. 384

²⁰ *Ibíd.* p. 383

²¹ *Ibíd.* p. 383

²² Cf. *Ibíd.* p. 383

²³ Cf. OME, p. 382

²⁴ *Ibíd.* p. 380

naturaleza como humanidad. Así, para Marx, “este comunismo es humanismo por ser naturalismo consumado y naturalismo por ser humanismo consumado”.²⁵

Desde el momento en que se ha hecho práctica, sensiblemente palpable que el hombre y la naturaleza son esenciales entre sí mismos, y que el reconocimiento entre dos hombres es naturaleza en toda su realidad, del mismo modo que el conocimiento de la naturaleza constituye la existencia humana, se hace imposible prácticamente seguir preguntando por un ser ajeno a la naturaleza y al hombre, superior a ellos; esta cuestión implicaría reconocer que la naturaleza y el hombre no son algo esencial.²⁶

Cuando la sensibilidad humana frente a la naturaleza exista como producto del consciente, libre y afirmativo trabajo del hombre, la ‘abstracta hostilidad entre sentidos y la mente’ desaparecerá. El hombre vivirá en su propia naturaleza —humana— y será capaz de contemplarse en ella completamente.²⁷

En el comunismo, el hombre encuentra la solución a la contradicción que existe entre su esencia y su existencia, entre la objetivación de sí mismo y su afirmación. La solución a la oposición que existe entre la ‘necesidad’ y la ‘libertad’, entre ‘individuo y especie’; encuentra en general la solución a la contradicción que existe entre el hombre y la naturaleza, y entre el hombre y el hombre mismo. En esta superación, se realiza la confirmación tanto objetiva como subjetivamente de la individualidad del hombre, éste confirma su pensamiento en su acción, y consecuentemente la vida de la especie refleja su propia existencia individual, la generalidad existe en la individualidad de los sujetos sociales.

Sólo el hombre social es consciente de la entraña humana de la naturaleza, pues sólo entonces se le presenta ésta como aquello que le une con el hombre, con su realidad para el otro y del otro para él, a la vez que el elemento en que vive la realidad humana; sólo entonces sabe el hombre transformada su existencia de natural en humana, la naturaleza en hombre.²⁸

En la superación del mundo burgués, en la aprehensión del hombre de su trabajo, del producto y del proceso por la praxis revolucionaria, éste se apropia verdaderamente de su ser y de su género; la sociedad humana se convierte en ‘la unidad esencial’ del hombre con la naturaleza y ésta representa la ‘verdadera resurrección de la naturaleza’. El hombre se ‘reencuentra completa y conscientemente’ consigo mismo, en tanto ser social —genérico—, en tanto hombre y condensa en él todo el desarrollo histórico precedente.

Para Marx, el comunismo es ‘la figura necesaria’ de la superación de la enajenación del hombre, es ‘el enérgico principio del próximo futuro’ la tendencia histórica en su positiva superación de sí misma, del hombre en su apropiación. Pero para él, el comunismo no es ‘como tal la meta del desarrollo humano’, la última figura de la sociedad humana, sino el comienzo de la verdadera historia universal del hombre. El comunismo es “naturalismo cumplido del hombre y humanismo cumplido de la naturaleza”.²⁹

²⁵ *Ibíd.* p. 388

²⁶ *Ibíd.* p. 388

²⁷ *Cf. Ibíd.* p. 394

²⁸ *Ibíd.* p. 380

²⁹ *Ibíd.* p. 380

Cuando Marx dice que “el proceso entero de la historia es así la procreación real del comunismo, el parto de su existencia empírica”,³⁰ hace referencia a que éste parte únicamente de las condiciones existentes y que esa negación/superación, es al mismo tiempo conservación positiva. Para él es claro que la enajenación del hombre sólo puede ser superada por la propia praxis del hombre y esta superación sólo puede ser realizada por las propias fuerzas productivas que el hombre desarrolló históricamente, es decir, que esta superación ocurre a partir de su propia manifestación práctica en tanto enajenación. Sólo a través de una práctica radical-revolucionaria, el hombre alcanza a subvertir sus propias fuerzas productivas hacia una superación de su propia génesis, la enajenación.

En la realización de esta emancipación, cuando el hombre supera positivamente su propia enajenación en la praxis, se apropia humanamente de su vida —de su vida verdaderamente humana— y de todo el mundo objetivo que le rodea; y por lo tanto, todas las anteriores expresiones objetivas y prácticas de su propia enajenación —productos de la forma de producción fundada en el trabajo enajenado— que se hallaban ‘sometidas a su propia’ condición, encuentran aquí una verdadera expresión de la esencia humana, cobran un sentido humano para el hombre. La radical praxis revolucionaria no trata de la destrucción de todos los antecedentes humanos, sino del verdadero y humano reconocimiento y aprehensión del hombre, en abierto devenir.

³⁰ *Ibíd.* p. 378

BIBLIOGRAFÍA

- Ander-Egg, Ezequiel, *Formas de alienación en la sociedad burguesa*, Ed. Hvmánitas, Buenos Aires 1987.
- Aptheker, Herbert, Frinkelstein Sidney, Langford, Howard *et al.*, *Marxismo y alienación*, Ed. Península, Barcelona 1972.
- Astrada, Carlos, *Trabajo y Alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires 1965.
- Bloch, Ernest, *Sujeto-Objeto en el pensamiento de Hegel*, Ed. FCE, México, 1983.
- Bermudo, José Manuel, *El concepto de praxis en Marx*, Ed. Península. Barcelona 1975.
- Brince, Parain (coord.), *La filosofía Griega, Historia de la Filosofía*, Ed. Siglo XXI, México 1972.
- Calvez, Jean-Yves, *El pensamiento de Carlos Marx*, Ed. Tauros, Madrid 1962.
- Colectivo 1, *Alienación e Ideología*, Ed. Comunicación serie C, Madrid 1973
- Cornú, Auguste, Carlos Marx, Federico Engels: del idealismo al materialismo histórico, Ed. Quinto Sol, México 1975.
- , *Karl Marx, el hombre y la obra: del hegelianismo al materialismo histórico*, Ed. América, México 1938.
- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, Ed. Era, México 1986.
- , *Vuelta de Siglo*, Ed. Era, México 2006
- Esteva, Gustavo, *Economía y enajenación*, Ed. UV, México 1980.
- Formm, Eric, *Marx y su concepto de Hombre*, Ed. FCE, México 1962.
- Garaudy, Roger, *Lecciones de Filosofía Marxista*, Ed. Grijalbo, México 1966.
- Giannotti, José Arthur. *Orígenes de la dialéctica del trabajo*, Ed. Comunicación Serie B, Madrid 1972.
- Gorz, André, *Historia y enajenación*, Ed. FCE, México 1959.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Ed. FCE, México 2007, traducción de Wenseslao Roces.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, Ed. Alianza México 2000.
- Hobsbawm, Eric J., Marx Karl, *Formaciones precapitalistas*, Ed. Siglo XXI, México 1971.
- Lukács, György, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1976.
- , *En torno al desarrollo filosófico del joven Marx*, en la Deutsche Zeitschrift für Philosophie II y fue reeditado por su autor en Schriften zur Ideologie und Politik, Neuwied, Lushterhand, 1967. (traducción, de Gerda Westendorf). Disponible en

- <http://www.scribd.com/doc/16333590/Lukacs-Gyorgy-En-torno-al-desarrollo-filosofico-del-joven-Marx-18401844-1954>.
- , “Los manuscritos de 1844 y la formación del marxismo”, en *¿Vive aún el joven Marx? Introducción a la sociología dialéctica*, Francisco López Cámara, Ed. UNAM, CRIM, Cuernavaca 1997.
- Mandel, Ernest, *La formación del pensamiento económico de Marx*, Ed. Siglo XXI, México 1975.
- Marcuse, Herbert, *Para una teoría crítica de la sociedad*, Ed. Tiempo, Venezuela, 1969.
- , *Marx y el trabajo alienado*, Ed. Carlos Pérez, Buenos Aires 1969.
- , *El hombre unidimensional*, Ed. Joaquín Mortíz, México 1968.
- Marx, Karl, *Obras de Marx y Engels, Karl Marx Manuscritos de Paris, Anuarios Franco Alemanes*, Ed. Grijalbo, Barcelona 1978. Trad. Wenceslao Roces.
- , *Manuscritos Economía y Filosofía*, Ed. Alianza, México 1968. Trad. Francisco Rubio Llorente.
- , *Manuscritos económico Filosóficos*, Ed. FCE, México 1962. Trad. Eric Fromm
- , *Obras escogidas*, v. I, II, III, Ed. Progreso, Moscú 1973.
- , *Cuadernos de Paris*, Ed. Era, México 1974. Trad. Bolívar Echeverría.
- , *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo. México 1968 Trad. Antonio Encinares P.
- , *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Ed. Grijalbo, México 1968. Trad. Wenceslao Roces
- , *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Ed. Grijalbo, México 1970. Dirigida por Alberto Sánchez Mascuñán
- Marx, Carlos y Federico Engels, *La ideología Alemana, Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stiner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*, Ed. Grijalbo, México, 1987
- , *Obras Fundamentales v.1, Carlos Marx, escritos de juventud*, Ed. FCE, México 1987.
- , *La Sagrada Familia*, Ed. Grijalbo, México 1962
- , *La Ideología Alemana*, Ed. EPU, Montevideo 1959
- Mészáros István, *La teoría de la enajenación*, Ed. Era, México 1978.
- Mondolfo, Rodolfo, *Marx y Marxismo, Estudios histórico-críticos*, Ed. FCE, México 1969.
- Novak, George, *La teoría marxista de la alienación*, Ed. Fontamara, Barcelona 1979.
- Olea, Manuel Alonso, *Alienación, historia de una palabra*, Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México 1988.
- Ollman, Bertell, *Alienación, Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1973

- Pappenheim, Fritz, *La enajenación del hombre moderno*, Ed. Era, México 1965
- Rossi, Mario, *La Génesis del materialismo histórico: El Joven Marx*. v.2 Ed. Comunicación Serie A, Madrid 1971
- Ruge, Arnold/ Marx Karl, *Los Anales franco-alemanes*, Ed. Martínez Roca, Barcelona 1970.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Economía y filosofía en el joven Marx*, Ed. Grijalbo, México 1978.
- , *Filosofía de la praxis*, Ed. Siglo XXI, México 2003.
- , “Economía y humanismo”, en C. Marx, *Cuadernos de Paris [notas de lectura de 1844]*, Ed. Era, México 1974.
- Veraza Urtuzúastegui, Jorge, *Cómo fueron escritos los manuscritos*, Seminario de El Capital, Facultad de Economía UNAM, Septiembre 1994.
- , *Adolfo Sánchez Vázquez y los Manuscritos de 1844 de Marx*, Seminario de El Capital, Facultad de Economía UNAM, Septiembre 1994.
- Yvon, Belaval (Dir.), *Historia de la filosofía, La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Ed. Siglo XXI, México 1977.
- Zavala, Felipe, *Marx y la Alienación*, Ed. Porrúa. México 1986.