



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SISTEMA DE UNIVERSIDAD ABIERTA Y EDUCACIÓN A
DISTANCIA

ENAJENACIÓN EN MARX: SU
CENTRALIDAD PARA LA CRÍTICA AL CAPITALISMO

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

OSCAR GALICIA MORALES

ASESORA:

MTRA. DIANA GRISEL FUENTES DE FUENTES

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2022.



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.

Agradecimientos.

En primer lugar quiero agradecer a mis padres por su apoyo incondicional.

También quiero agradecer a mis profesores, por todas sus enseñanzas y su guía durante la carrera.

En especial, agradecer a mi asesora, Diana Fuentes, por haber aceptado asesorarme, por su tiempo, por su orientación y su ayuda brindada durante todo este proceso.

También agradecer a los sinodales: Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, Dr. Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa, Mtro. Amilcar Paris Mandoki, y Dra. Gemma del Carmen Argüello Manrique, por haber leído mi trabajo y darme sus observaciones.

ÍNDICE

Introducción	3
Capítulo 1: El concepto de enajenación en las obras juveniles de Marx ..	13
1.1 Sobre el origen del concepto en Marx	13
1.2 Enajenación en los <i>Cuadernos de París</i>	18
1.3 Enajenación en los <i>Manuscritos económico-filosóficos del 44</i>	26
1.4 Concepción del joven Marx.....	43
Capítulo 2: Enajenación en la obra posterior de Marx	45
2.1 Después de los <i>Manuscritos del 44</i>	45
2.2 <i>La ideología alemana</i> y las <i>Tesis sobre Feuerbach</i>	46
2.3 Los <i>Grundrisse</i>	52
2.4 Enajenación y fetichismo en <i>El capital</i>	61
2.5 La persistencia de la enajenación en la obra de Marx	77
Capítulo 3: La superación de la enajenación: Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría	79
3.1 Sánchez Vázquez: La filosofía de la praxis como desenajenación.....	79
3.2 Bolívar Echeverría: La enajenación de lo político	91
3.3 Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría: comparación	109
CONCLUSIONES	113
BIBLIOGRAFÍA	119

Introducción

La sociedad actual vive en un estado catastrófico. Lo que está en juego, en última instancia, es la existencia misma de la especie humana. Es catastrófica porque, si a largo plazo la vida de la especie humana no está garantizada, a corto plazo, es decir, en el tiempo de vida de los individuos, la existencia ocurre de forma precaria. Esto puede entenderse cuando observamos los problemas que aquejan a la sociedad actual: pobreza extrema, explotación laboral, migración, diversos tipos de violencia, contaminación ambiental, etc. Problemas que no son excepcionales, sino lo cotidiano de la vida moderna. Y, aunque pareciera que estos problemas no afectan a todos, esto sólo es una apariencia, pues, a menos de que se viviera aislado, sin ninguna relación con el mundo, los fenómenos sociales afectan la vida de cada individuo de la sociedad; pues el hombre no sólo existe como individuo, como elemento aislado, sino que es una parte del ser social, es un “animal político”, en el sentido de que necesariamente su existencia está en relación con la de toda la sociedad, su vida depende de las relaciones en las que desenvuelve su individualidad. Así, los problemas que aquejan a la sociedad contemporánea, aunque en algunos casos afecten de manera más directa a algunas personas, cuando se los analiza en sus consecuencias, se comprenden como problemas humanos en general.

Ante este escenario, los gobiernos, quienes aparentemente tienen el papel principal de dirección en la organización social de una determinada población, aplican diversas políticas que se supone contrarrestarán los problemas más urgentes, sin embargo, cuando se observa el efecto de lo aplicado a lo largo del tiempo, se observa que las condiciones generales de la sociedad no han

mejorado, y, por el contrario, el deterioro de la calidad de vida sigue en aumento. Con esto no queremos decir que toda política haya sido un fracaso o que no sirva para nada, sino que en la sociedad moderna, la política tal como está organizada no ha podido responder a los grandes problemas, como los ya mencionados.

Ahora bien, entonces, de lo que se trata es de buscar la causa, la explicación, el porqué, a pesar de ciertos intentos, la sociedad no logra resolver sus grandes problemas. Si bien algunos podrían argumentar que en la actualidad, en comparación con épocas anteriores, el acceso a diversas mercancías ha aumentado, ello no implica una mejora global en la vida de las personas. Tampoco puede ser indicador de mejora el aumento de la riqueza global, pues ello ha ido acompañado por un aumento de la desigualdad de la distribución de la misma. Entonces, la cuestión es por qué, más allá de ese aumento en la riqueza material o junto con ese aumento, la vida de la sociedad sigue caracterizada por la precariedad.

Así, el presente trabajo surge del propósito de dar una explicación, no absoluta, del porqué del fracaso de muchas de las tentativas políticas por erradicar los problemas sociales. Para ello, partimos de la hipótesis de que una de las causas de que las soluciones políticas y económicas aplicadas no hayan tenido el resultado buscado, es que existe la limitación, por parte de los formuladores de políticas, de no comprender la especificidad de la sociedad moderna, regida por un proceso de producción y reproducción capitalista, es decir, que al tener como un presupuesto incuestionable la forma capitalista de reproducción, ésta no es analizada ni cuestionada; de modo que toda solución propuesta queda enclaustrada dentro de condiciones capitalistas, sin comprender lo que ello

implica. Es decir que, al dejar en segundo término o simplemente desechar la crítica al capitalismo, no se comprenden los efectos inherentes a esa determinada forma de reproducción, mismos que no se pueden eliminar dejando intocadas las relaciones sociales sobre las que se sostiene dicho sistema.

Ante ello, surge la necesidad de conocer qué es el capitalismo, no sólo para entenderlo en sí mismo, sino para diferenciarlo de otras formas de reproducción social, y entenderlo como un sistema histórico que puede ser modificado, y no simplemente naturalizarlo como condición necesaria de toda la existencia humana; además, sólo conociéndolo es posible criticar sus fundamentos y la supuesta necesidad de mantenerlo como la mejor de las posibilidades de reproducción de la vida humana. El no conocerlo es aceptarlo como algo “natural”, como algo que no se puede transformar, y, por tanto, es condenar a la sociedad a padecer todas las consecuencias inherentes a esa forma de producción; es negar al ser humano la capacidad de decidir sobre su propia socialidad.

En este sentido, y siendo la filosofía el lugar desde donde se realiza el presente trabajo, hay que señalar que la filosofía juega un papel importante, pues es ella la que tiene la obligación de no detenerse en la superficie de las cosas o los fenómenos, sino que debe aspirar a la realidad de las cosas, sin aceptar prejuicios o tomar como verdades lo que simplemente se presupone. La filosofía, desde sus orígenes, se ha desarrollado como una actividad crítica, como una actividad que no se contenta con lo aparente y establecido, sino que en la “búsqueda de la verdad” cuestiona y descubre lo que las cosas son realmente. Por lo que, en el estado actual de la sociedad, si algo se le puede

pedir a la filosofía es mostrar lo que las cosas son, sin conceder nada a supuestos, prejuicios, al sentido común o a lo inmediato. Sin embargo, hay que aclarar que esta transparencia de la filosofía, este no partir de supuestos, no significa que se tenga la posibilidad de abstraerse del mundo, pues la filosofía – el filósofo–, como cualquier otra actividad se da en un determinado contexto histórico, implica el pensar desde un mundo concreto. Así, a lo largo de la historia han existido diferentes filosofías que han tenido diferentes objetivos y han explicado las cosas de formas diferentes y hasta contradictorias. Por lo que abordar un problema de forma filosófica implica abordarlo desde una cierta perspectiva, no sólo histórica, sino desde una base teórica.

Así, en el presente trabajo, tomamos como base teórica la obra de Karl Marx, pues consideramos que ésta es indispensable para la comprensión de lo que es el capitalismo, ya que Marx en su crítica a la economía política no sólo hace un tratamiento desde el punto de vista económico, sino desde la totalidad del sistema de reproducción capitalista, es decir, toma en consideración otros ámbitos, sin los cuales no es posible comprender a cabalidad ante qué estamos cuando nos referimos al capitalismo. Y es que Marx, para llevar a cabo su crítica al capitalismo, lo muestra no sólo en su forma aparential, sino también en su esencia. Su obra no puede considerarse como una teoría que descansa en las ideas, sino que tiene su base en lo material, en las relaciones concretas entre los hombres. Por lo que permite conocer la lógica inherente a la forma de reproducción capitalista, y sus necesarias consecuencias.

Sin embargo, en el presente trabajo no es posible tratar todo ese aparato conceptual de la obra de Marx; no es posible mostrar todo el estudio que hace del capitalismo. Por lo que nos enfocaremos en la concepción de la

enajenación dentro de la obra de Marx. Esta elección es así porque nos parece que con el análisis de dicho concepto se logra comprender de forma amplia la radicalidad del discurso marxista. Al comprender la enajenación, se muestra una de las consecuencias más graves y más profundas del sistema de reproducción capitalista, a saber, la pérdida de la subjetividad humana, es decir, la pérdida humana de la capacidad de organizar, por sí mismo, sus relaciones de producción y, por lo tanto, su vida social. Por lo que dejar de lado dicho concepto o interpretarlo de forma errónea conlleva a una comprensión limitada de la crítica al capitalismo realizada por Marx y, sobre todo, impide entender la necesidad de superar esa forma de producción. El análisis de la enajenación mostrará que el capitalismo es un sistema que tiene como sujeto, no al hombre, sino al capital, a ese ser cósmico que determina el actuar social. Con ello, se intenta hacer comprensible que muchos de los problemas actuales no son una falla del sistema productivo, sino necesidades del propio sistema. Por lo que la enajenación es mostrada para comprender su importancia, cuando lo que se intenta es buscar soluciones a problemas como los mencionados.

La enajenación en Marx ha sido uno de los conceptos y problemáticas más tratadas de la obra de este filósofo. Ha sido también un concepto al que se han dado diferentes interpretaciones, o que incluso no ha sido siempre tomado en cuenta por los propios marxistas, lo que lo ha llevado a que, fuera de los especialistas, permanezca ignorado o confuso. La confusión no sólo se da en el ámbito filosófico, sino también en el ámbito popular, pues al no hacerse la distinción entre el concepto y el término “enajenación”, el uso de dicho vocablo se ha popularizado, hasta utilizarse en muchos ámbitos y en diversas

situaciones, lo que ha contribuido todavía más a la confusión de lo que Marx quería señalar con él.

La enajenación es un término que ha sido utilizado en diferentes etapas históricas y lugares, por lo que ha tenido y tiene diversos significados. Popularmente se asocia a un estado de separación, por ejemplo, cuando se dice que alguien está enajenado se le toma como alguien que está fuera de sí, que está turbado, etc. También se le da el significado de transferir una posesión de un sujeto a otro. Así, el significado que se le da a este término puede utilizarse de forma muy amplia en distintos casos. Sin embargo, de lo que aquí tratamos no es del término, sino del concepto filosófico de enajenación.

El origen del tratamiento filosófico que se le dio a la enajenación fue realizado por el filósofo alemán G.W.F. Hegel en su obra *La fenomenología del espíritu*, de 1807, posteriormente, el concepto de enajenación fue retomado por Ludwig Feuerbach para explicar la enajenación religiosa en su obra *La esencia del cristianismo*, de 1841. Después de ellos el concepto fue retomado por Marx, aunque, como ya mencionamos, no siempre se le ha tomado la atención y el lugar que merece dentro de la obra de éste filósofo. Podemos decir que el redescubrimiento del concepto de enajenación de Marx ocurrió gracias al filósofo húngaro George Lukács, el cual en su obra *Historia y consciencia de clase*, de 1923, en particular en el ensayo *La cosificación y la consciencia del proletariado*, que se refiere al problema de la cosificación. Sin embargo, el hecho que ocasionó la difusión del concepto de enajenación de Marx fue la aparición en 1932 de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*; texto inédito donde Marx le otorga el papel principal al problema de la enajenación,

sobre todo a la que ocurre en el proceso de trabajo de los obreros. Para la década de 1960 la enajenación se convirtió en un problema dentro del marxismo, pues en este periodo se hace la distinción entre el “joven Marx” y el “Marx maduro”. Los defensores del joven Marx, daban una interpretación humanista a los *manuscritos*, , con ello, no sólo trataban de valorarlos dentro del conjunto de la obra de Marx, sino que permitía retomar problemáticas que habían quedado ocultas, entre las que se encontraba la enajenación. Además, se retomaba la importancia del ser humano como agente activo en la búsqueda de su emancipación, oponiéndose a una visión centrada en procesos puramente económicos, es decir, se retomaba la subjetividad como elemento necesario en los procesos de transformación social. Por su parte, los que se ponían del lado del Marx maduro, consideraban que el verdadero pensamiento de Marx se encontraba en los escritos de madurez, de carácter más económico, en los que había un abandono total, por parte de Marx, del concepto de enajenación.

Para el presente trabajo se mostrará que dicho concepto no sólo es relevante en las obras juveniles de Marx, sino que es un concepto que acompaña y se desarrolla a lo largo de toda la obra de Marx. Además, reconocemos que la concepción de la enajenación de Marx tiene su origen en las concepciones de Hegel y en la de Feuerbach, es decir, que no hay una ruptura total con entre estos filósofos y Marx, aunque tampoco se puede decir que la concepción de Marx sólo sea una extensión o desarrollo de las de estos filósofos, sino que Marx lo reformula y lo determina de forma distinta.

Así, el objetivo del presente trabajo es mostrar la relevancia de la enajenación para comprender la crítica marxista al capitalismo. Pero, además, con ello,

mostrar que este concepto no solo es importante dentro del ámbito filosófico o el marxismo, sino que es de vital importancia para toda la sociedad, pues con él es posible entender el funcionamiento del sistema capitalista. También se pretende mostrar que el problema de la enajenación no es un problema subjetivo, ni a-histórico, sino que es objetivo, que está determinado históricamente y que, por lo tanto, es un problema práctico.

Para demostrar lo anterior, recurrimos a exponer, analizar e interpretar la concepción de enajenación de Marx, acudiendo directamente a sus obras, desde sus escritos juveniles hasta sus obras de madurez. Sin embargo, hay que agregar que se han tomado en cuenta las interpretaciones de otros autores, principalmente las de Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría, debido a que en ellos encontramos coincidencias en nuestra interpretación y puntos de apoyo para abordar la obra de Marx.

A lo largo del presente trabajo se observa cómo el fenómeno de la enajenación está siempre presente en la obra de Marx, aunque no siempre aparezca de forma principal e incluso no parezca la palabra enajenación. Con ello, aunque no es el objetivo principal, quedará demostrado que no existe una ruptura entre el pensamiento del joven Marx con el de la madurez, y, además, se muestra que tampoco es correcta la visión de un Marx completamente humanista o puramente economista, sino que ambos están presentes a lo largo de su obra. Además, se debe señalar que concebimos la obra de Marx como una obra que tiene como finalidad la transformación del mundo y no sólo la interpretación, por lo que el tema de la superación de la enajenación se halla presente a lo largo de todo el trabajo.

La investigación está dividida en tres capítulos. En el primero, se comienza exponiendo las concepciones de la enajenación tanto de Hegel como de Feuerbach, para con ello poder observar la influencia que tuvieron en Marx, y poder observar las similitudes y diferencias entre los conceptos de estos filósofos. Posteriormente, en este mismo capítulo, teniendo ya presentes los antecedentes filosóficos del concepto de enajenación de Marx, se revisan las determinaciones y los lugares desde los cuales Marx forma su concepción de la enajenación. Para ello, nos enfocamos en sus escritos juveniles, tanto en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, como en los *Cuadernos de París*.

En el segundo capítulo se revisa cómo Marx determina el concepto de enajenación, y cómo se va desarrollando en sus obras posteriores. Se hace una revisión sobre cómo el concepto sigue apareciendo de forma persistente, aunque ya no tiene el lugar que ocupaba en los escritos anteriores. Primero, se exponen algunos pasajes en obras anteriores a *El capital*, como en *La sagrada familia*, *Trabajo asalariado y capital*, *Las tesis sobre Feuebach*, *La ideología alemana* y los *Grundrisse* para posteriormente arribar al análisis de cómo aparece la enajenación en *El capital*. Se revisa cómo el concepto de enajenación se va enriqueciendo a través de las nuevas investigaciones de Marx, y cómo encuentra nuevos fenómenos como los de subsunción formal y real, y fetichismo, que le sirven para determinar de mejor manera la enajenación. Por lo que también se hace una revisión e interpretación del fetichismo para comprender su relación y diferencia con la enajenación.

En el tercer capítulo, se pasa a problematizar la posibilidad de superar la enajenación. Para ello, se expone, en primer lugar, la concepción de la filosofía de Marx, como filosofía de la praxis, de Adolfo Sánchez Vázquez. Con ello, se

muestra que la finalidad de la obra de Marx es la transformación de la sociedad, cosa que sólo es posible mediante la *praxis*, entendida como acción consiente objetiva, por lo que la superación del capitalismo está íntimamente relacionada con la superación de la enajenación. En segundo lugar, se revisa el desarrollo y ampliación que hace Bolívar Echeverría del problema de la enajenación al mostrarla como enajenación de lo político. Además, se revisan los conceptos de forma natural, discurso crítico, subjetividad y politicidad, de Echeverría, para poder comprender en dónde y de qué manera ubica este filósofo la posibilidad de superar la enajenación.

Capítulo 1: El concepto de enajenación en las obras juveniles de

Marx

1.1 Sobre el origen del concepto en Marx

Antes de entrar directamente al uso y desarrollo que hace Marx de la enajenación, es importante hacer una revisión del origen o los antecedentes de dicho concepto en el pensamiento de Marx. Es importante porque, como se verá, aunque Marx retoma el concepto de otros filósofos, esto no significa que sólo lo haya desarrollado a partir de ellos, sino que le dará otro contenido y, por lo tanto, lo llevará a otras consecuencias. Para ello, se toma como fuente principal la visión de Adolfo Sánchez Vázquez en su obra *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, pues dicha interpretación es acorde a la que se muestra en el presente trabajo.

Sánchez Vázquez, en la Introducción, justifica la importancia del estudio del pensamiento en el joven Marx, dice: “por razones teóricas: para comprender un eslabón importante en la cadena del pensamiento de Marx, sin el cual no podremos comprender la génesis de ese pensamiento que alcanza la madurez en *El capital*; en segundo lugar, por razones prácticas, ideológicas.”¹ Ideológicas porque precisamente por tratarse de una obra juvenil ha sido expuesta a diferentes interpretaciones, incluso contradictorias.

Lo primero que hay que señalar es que Sánchez Vázquez afirma que: “El concepto de enajenación que utiliza Marx en los *Manuscritos* procede

¹ Sánchez Vázquez, Adolfo, *El joven Marx: los manuscritos de 1844*, UNAM, Itaca, México, 2018, p. 49.

directamente de Hegel y de Feuerbach.”², aunque también señala que no es en *los Manuscritos* donde Marx hace por primera vez uso de dicho concepto, pues ya antes los había utilizado en obras como la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* y *Sobre la cuestión judía*. Pero, veamos de forma breve cuál es el uso que dan Hegel y Feuerbach al concepto de enajenación, para establecer cuáles son las coincidencias y divergencias entre estas concepciones y las de Marx.

La enajenación en Hegel

La filosofía de Hegel es un idealismo absoluto; en ella el sujeto es el Espíritu³. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expone el proceso dialéctico mediante el cual el espíritu va autoconociéndose, y, al final de este autoconocimiento, llega al saber absoluto. En dicho proceso, el espíritu se objetiva a sí mismo o se enajena para poder conocerse, pues “Para que sea, de hecho, sí mismo y espíritu, debe ante todo devenir para sí mismo otro...”⁴ Por lo tanto, dicha enajenación tiene el carácter de necesaria, pues el espíritu tiene que objetivarse para poder conocerse, o mejor dicho, autoconocerse, pues ese otro al que conoce, es él mismo, sólo que objetivado. Este mismo proceso de auto-objetivación se dará en los diversos momentos del desarrollo del espíritu hasta llegar al saber absoluto. Incluso “la naturaleza y la historia forman parte de este movimiento...”⁵, ambos sólo serán objetivaciones del espíritu, medios por los cuales éste se llegará a su autoconocimiento. El fin de la enajenación o su superación, llega en el momento del saber absoluto, en el cual el Espíritu deja

² *Ibíd*; p. 73.

³ *Ibíd*; p. 74.

⁴ Hegel, G. *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, FCE, México, 1966, p. 447.

⁵ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, ob. cit; p. 74.

de extrañarse a sí mismo, deja de tomarse a sí mismo como otro, y llega a ser consciente de que todas sus objetivaciones eran él mismo, o sea: “el espíritu que da a su completo y verdadero contenido, al mismo tiempo, la forma del sí mismo y que, con ello, realiza su concepto a la par que en esta realización permanece en su concepto, es el saber absoluto...”⁶.

Así, para Hegel, nos dice Sánchez Vázquez⁷, la enajenación es: a) Enajenación del espíritu, no del hombre; b) Es una actividad espiritual y teórica, pues el espíritu se auto-conoce mediante un proceso puramente teórico; c) La objetivación es universal, el espíritu se objetiva en todos los ámbitos, sean estos espirituales o materiales; d) Toda objetivación es enajenación; e) La enajenación es superada al cancelarse la objetivación; f) Tiene un carácter positivo, pues es por medio de ella, es que el espíritu llega a auto-conocerse.

La enajenación en Feuerbach

Por otro lado, de acuerdo con Sánchez Vázquez, el principal cambio de Feuerbach respecto de Hegel es que “coloca como verdadero sujeto no ya al espíritu o al hombre como momento de su devenir, sino al hombre real, sensible.”⁸ Siendo ahora el hombre el centro del problema, Feuerbach realiza una crítica de la religión, pues es en ella donde el hombre padecería la enajenación, “Feuerbach ve al hombre en Dios, pues lejos de ser el hombre un producto de Dios, Dios es un producto del hombre, de su conciencia.”⁹ Dios sería sólo una proyección que los hombres hacen de sí mismos en otro, es su propia esencia, pero enajenada: “El ser absoluto, el dios del hombre, es su

⁶ Hegel, George. *Fenomenología del espíritu*, ob. cit; p. 466.

⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, ob. cit; p. 81.

⁸ *Ibíd*; p. 75.

⁹ *Ídem*.

propia esencia. El poder que ejerce el objeto sobre él, es por lo tanto, el poder de su propia esencia.”¹⁰ En Dios los hombres proyectan sus ideales de perfección humana, y, por lo tanto, la esencia humana –lo que el hombre tendría que ser– es puesta como esencia de Dios. Esta transferencia de esencia provoca que el hombre reconozca en Dios a su creador, pues le transfiere el poder de su actividad creadora; la capacidad del hombre de ser creador es otorgada al Dios todopoderoso y, con ello, el hombre aparece como un ser pasivo: “Solamente Dios es el Ser que actúa y obra por sí mismo [...] Dios es el Ser que obra en mí, conmigo, por mí, y para mí...”¹¹.

Además, Dios no sólo es concebido como el creador, sino que también es alguien que domina al hombre, que los castiga. Entonces, para Feuerbach, la superación o eliminación de la enajenación religiosa sólo podrá ocurrir cuando el hombre tome conciencia de lo que es, es decir, cuando recupere su esencia enajenada, cuando tome “conciencia de las verdaderas relaciones entre él como sujeto y Dios como predicado suyo.”¹².

Así, la enajenación bajo la concepción de Feuerbach, nos dice Sánchez Vázquez¹³, tendría como características: a) Que el sujeto de la enajenación es el hombre; b) La actividad enajenante se da en la conciencia, por lo tanto, también, como para Hegel, es teórica; c) La objetivación de la esencia humana se da en Dios; d) Tiene un carácter negativo, pues el hombre pierde su capacidad creadora; e) La eliminación de la enajenación se da cuando se cancela la objetivación religiosa.

¹⁰ Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*, Trad. Franz Huber, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1941, p. 19.

¹¹ *Ibíd*; p. 45.

¹² *Ibíd*; p. 76.

¹³ *Ibíd*; p. 81.

Lo que podemos observar, después de revisar las características principales de lo que es la enajenación, tanto para Hegel como para Feuerbach, es que, en ambas concepciones la enajenación se refiere a una objetivación, ya sea del Espíritu, en el caso de Hegel, o del hombre, en el caso de Feuerbach. Sin embargo, hay que notar que, en el caso de Hegel, toda objetivación es enajenación, mientras que, para Feuerbach, puede haber una objetivación no enajenada, a saber, “la que se daría en una verdadera relación del hombre consigo mismo.”¹⁴ Por otra parte, para Marx, como veremos, aunque la enajenación también está relacionada con la objetivación, ésta es una objetivación material que se da en el objeto del trabajo, además, objetivación y enajenación no son idénticas, pues “la objetivación deja de ser enajenada cuando, al desaparecer la fuente de la enajenación, el trabajo se convierte en verdadera manifestación del ser del hombre.”¹⁵

Si la enajenación en los tres casos está caracterizada por una objetivación, entonces existe una relación entre el sujeto y el objeto, aunque de forma distinta en cada uno. Para Hegel, la relación entre sujeto y el objeto no es entre dos seres distintos, pues ambos son espíritu. El objeto es el sujeto, pero extrañado, o sea, no deja de ser él mismo. En el caso de Feuerbach, sí hay una diferencia entre sujeto y objeto, y, por lo tanto, hay una relación de exterioridad, que se caracteriza porque en ella, el objeto (Dios) no sólo niega al sujeto (hombre), sino que también, en la medida en que el primero se afirma, el segundo es negado y, con ello, el objeto toma poder sobre el objeto. Por otro lado, Marx retomará esta concepción de Feuerbach, pero siendo el objeto el producto del trabajo, el sujeto empobrecido es el obrero.

¹⁴ *Ibíd*; p. 79.

¹⁵ *Ídem*.

Por ello, la superación de la enajenación es diferente en los tres casos. En Hegel, se supera con el fin de la objetivación, para Feuerbach la superación se da con el recobrar su esencia el hombre. Pero, para Marx, la superación de la enajenación no será un proceso ideal, no ocurrirá en el espíritu, ni en la conciencia del hombre, sino que deberá ocurrir en la realidad material: se dará en la superación del trabajo enajenado.

Teniendo presentes estas diferencias centrales entre los conceptos de enajenación de Hegel y Feuerbach, ahora veamos qué es la enajenación para Marx; su concepción, primero en sus textos juveniles (*Cuadernos de París*, y *los manuscritos del 44*), y, posteriormente, en *El capital*.

1.2 Enajenación en los *Cuadernos de París*

Los *Cuadernos de París* o *Notas de lectura de 1844* son –como su nombre lo indica– una serie de notas producto de la lectura que hace Marx entre enero y agosto de 1844, de los principales economistas de aquella época, principalmente de los ingleses. Esta primera lectura estuvo motivada por el trabajo de Engels *Esbozos para una crítica de la economía política*, pues, de acuerdo con Miguel Vedda, la lectura de éste “convencieron al filósofo de la necesidad de estudiar exhaustivamente la economía, ciencia que, por aquellos años, ignoraba casi por completo...”¹⁶ Así, en estas notas de lectura –como en los *Manuscritos económicos filosóficos*–, Marx realiza una crítica de la economía política desde el propio lenguaje y categorías de ésta y, con ello, busca la explicación de lo que los economistas no explican y sólo presuponen. La búsqueda de la explicación a las contradicciones en las que cae la

¹⁶ Vedda, Miguel. *Introducción a Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2010, p. xx.

economía política, es, nos dice Sánchez Vázquez, realizada por Marx “no sólo desde un nivel puramente económico, sino económico-filosófico, o más exactamente al nivel de la economía enfocada filosóficamente.”¹⁷ Los *Cuadernos* son en gran parte transcripciones de Marx de las obras económicas que iba leyendo, aunque incluyen también algunos desarrollos a las categorías de esos economistas. Además de la influencia del trabajo de Engels, los *Cuadernos*, al igual que los *Manuscritos*, responden a cuestiones vivenciales de Marx, pues durante su estancia en *La Gaceta Renana* tiene contacto con problemas sociales concretos; ve la importancia de los intereses particulares y la relación de estos con la propiedad privada. “He ahí el reconocimiento capital de Marx, o sea, el reconocimiento de la importancia de las relaciones materiales, económicas...”¹⁸, por ello, su crítica no podía quedarse en una crítica puramente filosófica, especulativa, sino que será una crítica de la economía política.

Por ello, la importancia de revisar estas primeras reacciones de Marx ante los postulados de la economía, radica en que sirve para observar la formación del pensamiento de Marx en ese período del primer acercamiento a la economía.

Relaciones enajenadas de los hombres

Marx analiza la comunidad humana según la economía política, es decir, bajo las condiciones de la propiedad privada. Bajo este presupuesto, las relaciones entre los hombres sólo son relaciones de intercambio, relaciones de propietario privado con propietario privado. El intercambio de propiedades privadas se realiza por la necesidad, uno necesita lo que el otro tiene. Cada individuo es

¹⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Economía y humanismo*, en Cuadernos de París, ob. cit; p. 14.

¹⁸ *Ibíd*; p. 19.

tomado sólo como un comerciante, como alguien que se relaciona con otro hombre sólo para intercambiar su propiedad privada. Así, el hombre sólo “se diferencia de los otros hombres y está en referencia a ellos en virtud de esa posesión exclusiva.”¹⁹. Si lo que permite a alguien relacionarse con los demás es sólo su propiedad privada, entonces, el hombre aparece como una propiedad privada, ésta es “su existencia personal, distintiva, y por tanto esencial.”²⁰

La exigencia de intercambiar permite reconocer en cada hombre la necesidad que tienen del producto del otro, con ello, se hacen conscientes de que tienen necesidad de enajenar su propiedad privada para obtener la del otro. Sin embargo, aunque cada uno renuncie a su propiedad privada, esto no quiere decir que desaparezca la propiedad privada, sino que, por el contrario, ésta se ve reafirmada –ambos confirman a la propiedad privada–, aunque enajenada, pues el objeto ha cambiado de poseedor, pero el objeto no cambia su estatus de privado, sólo se le adhiere la cualidad de enajenado: “la conexión o relación social entre ambos propietarios es la reciprocidad de la enajenación.”²¹

Así, la propiedad privada enajenada tiene como característica que: a) ha dejado de ser el producto del trabajo de su poseedor, deja de tener significación para quien la produjo y la toma para otro, y, b) es puesta en referencia a otra propiedad privada, materialmente diferente a ella. Por ello, una forma de la propiedad privada se convierte en equivalente de otra; la una se mide por la otra recíprocamente.

¹⁹ Marx, Karl, *Cuadernos de París*, ob. cit; p. 139.

²⁰ Ídem.

²¹ *Ibíd*; p. 141.

Con lo anterior, se muestra que lo que ocurre en la sociedad regida por la propiedad privada es una situación enajenada entre los individuos, que no sólo significa que se tenga que ceder el derecho al uso de un objeto, sino que implica –y esto es lo que está señalando Marx- la enajenación de una parte de la esencia humana, de sus relaciones y, por lo tanto, de toda la sociedad, pues la sociedad o comunidad son: “los hombres; no en una abstracción, sino como individuos particulares, vivos, reales. Y el modo de ser de ellos es el modo de ser de la comunidad.”²² Por lo tanto, en una comunidad donde lo característico del hombre es estar enajenado, ello significa que se está en una comunidad enajenada, en una comunidad que no es producto del hombre, sino del hombre enajenado: “mientras el hombre no se reconozca como hombre y, por tanto, organice al mundo de manera humana, esta comunidad aparecerá bajo la forma de la enajenación.”²³ Es decir, la comunidad no puede ser realmente humana mientras no sean la voluntad y la acción consciente de los hombres, las que organicen al mundo de forma humana; mientras el hombre se mantenga esclavizado bajo las leyes de la propiedad privada, su actividad se le seguirá presentando como algo ajeno a sus intereses.

La enajenación en el dinero

En el *Cuaderno IV*, Marx, al comenzar a tratar sobre el dinero, parte de la idea de que éste es el intermediario del intercambio. Lo esencial del dinero consiste en:

... el hecho de que la actividad mediadora –el movimiento o acto humano, social, mediante el cual los productos del hombre se complementan unos a otros— se

²² *Ibíd*; p. 137.

²³ *Ídem*.

encuentra enajenada en él y convertida en atributo suyo, como atributo de una cosa material, exterior al hombre.²⁴

Es decir, Marx está señalando que el intercambio, que en principio tendría que ser una actividad entre hombres está enajenado, o sea, que al estar mediado por una cosa, por el dinero, el intercambio aparece como propiedad del dinero y no de los hombres no se da como relación directa entre hombres, sino sólo mediante la mediación de una cosa, pues todo acto de intercambio, dentro del capitalismo, está necesariamente mediado por el dinero. Así, en esta primera caracterización de la enajenación, Marx la presenta como un problema social, como un problema que tiene que ver con la forma en la que los hombres se relacionan con las cosas y con otros hombres. Además, dentro de esta forma de intercambio, el hombre aparece como un ser pasivo, pues la actividad que ejecuta se le presenta como “un poder independiente de él y de los otros. Su esclavitud llega así al colmo”²⁵. El hombre está sujeto al dinero, sin él no puede intercambiar, no puede existir. El poder del dinero se vuelve el mayor poder: las cosas sólo valen mediante él, los hombres sólo se relacionan mediante él. Así, el dinero pasa a ocupar el lugar del hombre, pues si en un principio el dinero era sólo un medio en la actividad productiva del hombre, ahora es el fin de dicha actividad, relegando al hombre a ser sólo el medio mediante el cual el dinero aumenta su poder.²⁶

Pero, Marx se hace una pregunta: “¿por qué tiene la propiedad privada que avanzar hasta la institución del dinero?”²⁷ Es decir, ¿por qué la propiedad de

²⁴ *Ibíd*; p. 126.

²⁵ *Ibíd*; p.127.

²⁶ En esta concepción podemos observar la semejanza con la enajenación religiosa de Feuerbach, ya que el hombre no sólo enajena su poder a otro, sino que ese poder lo domina.

²⁷ *Ibíd*; p. 128.

las cosas tiene que llegar al intercambio y a la mediación del dinero? La respuesta se divide en dos partes: a) el hombre, como ser social, tiene que avanzar hasta el intercambio, y, b) el intercambio –bajo las condiciones de la propiedad privada– tiene que avanzar hasta el valor²⁸. La primera parte de la respuesta resulta un tanto evidente, pues los hombres, viviendo en sociedad, necesitan intercambiar bienes con los demás. Pero, la segunda parte es la que no es resultado de algo evidente, y es la que el propio Marx destaca, pues:

En efecto, el movimiento mediador del hombre que intercambia no es un movimiento humano, una *relación humana*; es la *relación abstracta* de la propiedad privada con la propiedad privada: esta relación *abstracta* es el *valor*, cuya existencia como valor es el *dinero*.²⁹

Lo primero que debemos notar es que esta respuesta está inscrita y, por lo tanto, es válida, bajo las condiciones de la propiedad privada, misma que, como veremos, no es una condición eterna o natural, sino una forma histórica. Y, es esta forma de intercambio, la que conduce necesariamente a la forma *valor*, pues los objetos intercambiados necesitan ser conmensurables aunque sean heterogéneos. El valor, entonces, surge necesariamente, ante el intercambio, no entre personas, sino entre propiedades privadas. Por ello, el dinero, también, es la enajenación de la propiedad privada, pues con la mediación del dinero, ésta pierde sus cualidades particulares, se da “la eliminación de su naturaleza personal, *específica*”³⁰ y se vuelve una propiedad privada general.

Enajenación en el sistema crediticio

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

³⁰ *Ibíd*; p. 129.

Posteriormente, Marx desarrolla el problema de la enajenación en el sistema crediticio, en el cual se da una enajenación más extrema e infame que la que se da en el intercambio mercantil. En el sistema crediticio lo que se intercambia no son mercancías, metales o papeles, “sino la existencia moral, la existencia social, el interior mismo del pecho humano.”³¹ En el crédito lo que se hace es prestar dinero a otro, pero no a cualquier otro, no se le presta a cualquier persona que necesite crédito, sino que se le otorga crédito a alguien que posea cualidades morales “buenas”; se le presta a alguien que se espera pagará. El prestamista ve en el otro, no a un hombre que necesita dinero, sino a alguien que va a acrecentar su dinero: “nada puede ser peor para quien concede el crédito que la muerte del pobre: es la muerte de su capital y sus intereses.”³². Estos aspectos presentados por Marx, deben de ser entendidos como una consecuencia del poder ejercido por el dinero, no se trata de juzgar la moralidad de una persona, sino de mostrar que la moralidad –el aspecto humano– queda bajo el aspecto económico. El hombre moralmente “bueno” será el que tenga las cualidades que permiten otorgarle crédito, o sea, las cualidades que permitan el pago de capital e intereses.

Sin embargo, nos dice Marx, no hay que confundir, no hay que pensar que en el crédito ha desaparecido el dinero como medio para otorgarle su lugar al hombre; no hay que pensar que lo que importa es el hombre, y que el dinero sería, ahora, el medio de la relación entre hombres, sino que se da una transmutación del hombre en dinero, el hombre se convierte, en la relación crediticia, en el poseedor de la esencia del dinero: “carne y corazón humanos

³¹ *Ibíd*; p. 132.

³² *Ibíd*; p. 133.

son la moneda en el que el crédito calcula sus valores.”³³ Es decir, la relación crediticia sólo es posible, siempre y cuando, el hombre sea moralmente bueno: “la individualidad humana, la moralidad humana se ha vuelto, por un lado, artículo de comercio y, por otro el material en el que existe el dinero”³⁴.

Trabajo enajenado

cuando el trabajo y, con él, su producto, son realizados con el fin de intercambiar, esto implica que ya no están relacionados de forma directa con las necesidades inmediatas del trabajador, sino que responden a las necesidades del mercado, a necesidades ajenas. Por lo tanto, el objeto del trabajo es producido como *valor*, como algo que es producido para ser intercambiado por el productor, y no para ser consumido por éste. Así, el trabajo lucrativo, dice Marx³⁵, incluye: 1) el carácter enajenado y casual del trabajo con respecto al sujeto trabajador; 2) el carácter enajenado y casual del trabajo con respecto a su objeto; 3) la determinación del trabajador por las necesidades sociales, las cuales, son para él –para el trabajador— ajenas e impuestas; 4) el hecho de que al trabajador se le presenta su actividad como medio para mantener su existencia.

Marx continúa con los efectos de la división del trabajo. Esta división lleva la enajenación a un nivel mayor, pues los productos del trabajo, al volverse más específicos, se convierten para el trabajador, cada vez más, en simples medios de intercambio. Con ello, se llega a una total indiferencia del trabajador con respecto al producto de su trabajo, de sus cualidades materiales naturales, y de

³³ *Ibíd*; p. 134.

³⁴ *Ídem*.

³⁵ *Ibíd*; p. 144.

la propia personalidad del trabajador, “se hace manifiesto el dominio completo de la cosa enajenada sobre el hombre.”³⁶. El hombre se ha convertido en medio para la adquisición de un producto. En la relación de intercambio se busca obtener el producto del otro, pero ello sólo se logra a través de la mediación del hombre; el hombre produce un objeto con el fin de obtener otro distinto al producido; el hombre queda esclavizado por su producto. El trabajo no es para el hombre, ni por el hombre, sino por y para el producto.

1.3 Enajenación en los *Manuscritos económico-filosóficos del 44*

Los *Manuscritos*, al igual que los *Cuadernos*, surgen por la lectura que realiza Marx de las obras de los economistas y responden a la necesidad de dar respuesta a problemas que la filosofía por sí misma no podía responder. Son redactados entre marzo y agosto de 1844, aunque fueron publicados hasta 1932. La intención de Marx era redactar una obra en la que realizaría una crítica de la política y la economía política, donde la parte política estaría constituida por la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, y la parte económica por los *Manuscritos*, sin embargo, este proyecto nunca se llevaría a cabo por problemas con el editor. Los temas abordados en los *Manuscritos* son semejantes a los de los *Cuadernos*, en ambos los temas principales son la crítica a la economía política y la enajenación. Sin embargo, en los *Manuscritos*, como veremos, el tema del trabajo enajenado es tratado con mucha mayor amplitud.

Las contradicciones de la economía política

³⁶ *Ibíd*; p. 146.

Marx comienza analizando los tres factores principales de la producción según la economía política: salario (trabajo), capital y tierra. Con ello, como veremos, muestra que siguiendo la teoría de los economistas se llega a contradicciones en la realidad, mismas que los economistas no reconocen.

Aceptando las leyes de la economía política, el obrero es representado como una mercancía, pues el salario es determinado por las mismas leyes que determinan el precio de cualquier otra mercancía. La existencia del obrero, por lo tanto, dependerá de la oferta y la demanda que se tenga de trabajo, “el obrero se ha convertido en un objeto y puede darse por satisfecho cuando encuentra comprador”³⁷. Entonces, la existencia del obrero no depende de su trabajo, de su iniciativa y voluntad de trabajar, sino de la demanda que se tenga de él como elemento de la producción. Pero incluso, la situación del obrero, aunque logre venderse, es una situación de miseria, pues “el salario normal es, según Adam Smith, el salario mínimo, compatible con la simple humanidad, es decir, con una existencia propia de bestias.”³⁸. Es decir, la economía política concibe el salario como lo indispensable para que el obrero pueda sobrevivir y reproducirse. No importa el estado de la economía, tanto si éste es decreciente o creciente, el obrero se encuentra en una situación de miseria. En el caso de una economía decreciente, la demanda de trabajo se reduce y, por lo tanto, el salario decae. Para el caso de una economía en crecimiento, el aumento de la demanda de trabajo provoca que los trabajadores sacrifiquen su tiempo, su libertad, y, con ello, se presenten “como esclavos al servicio de la avaricia.”³⁹.

³⁷ Marx, Karl. *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, Trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1968, p. 16.

³⁸ *Ibíd*: p. 15.

³⁹ *Ibíd*; p. 18.

Al tratar el tema del capital o la ganancia de éste, Marx comienza definiendo el capital como: “el poder de gobernar el trabajo y sus productos”⁴⁰, además, el capital es tal porque responde a la necesidad de valorizarse cada vez más; no tendría sentido invertirlo en un sector que no rendiría alguna ganancia. En este punto hay que destacar que el poder del capitalista queda subordinado a la necesidad de ganancia, es decir, el interés como persona, como individuo de una sociedad, queda relegado al interés como capitalista: “Lo que quiere decir que el interés de esta clase no se halla conectado del mismo modo que el de las otras con el interés general de la sociedad...”⁴¹. Pero, hay que añadir que los capitalistas siguen perteneciendo a la sociedad, por lo tanto, sus intereses como capitalistas están en contradicción con los de una sociedad humana.

En el análisis de la renta de la tierra, Marx comienza transcribiendo algunos pasajes de Adam Smith, en los que se muestra la parte teórica, pero, Marx no se detiene en lo teórico, sino que dice: “Pero fijémonos ahora en la renta de la tierra, tal y como se presenta en la práctica real.”⁴². Y, lo primero que observa es que: “La renta del suelo se establece mediante la lucha entre los arrendatarios y los propietarios de la tierra.”⁴³ Por lo tanto, existe una oposición entre intereses individuales, egoístas. Si la teoría llega a la conclusión de Adam Smith, de que el interés del terrateniente es siempre idéntico al de la sociedad, la realidad, nos dice Marx: “en economía política, bajo el régimen de la propiedad privada, el interés que uno tenga en la sociedad se halla siempre en razón inversa al que la sociedad tiene en él...”⁴⁴, o sea, el terrateniente no

⁴⁰ *Ibíd*; p. 33.

⁴¹ *Ibíd*; p. 38.

⁴² *Ibíd*; p. 55.

⁴³ *Ídem*.

⁴⁴ *Ibíd*; p. 59.

puede tener interés en la mejora de la sociedad en general, pues eso supondría la disminución del precio de la renta; si el aumento de la renta de la tierra hace que el arrendatario pague menor salario, es evidente que el terrateniente opone su interés al de los trabajadores, etc.

Así, la sociedad, en la realidad, es una sociedad de intereses contrapuestos, de clases, que, en la búsqueda de sus intereses particulares, necesariamente entran en contradicción.

El trabajo enajenado

Después de haber analizado la concepción de la economía política, de haber aceptado su lenguaje y sus supuestos, de haberla mostrado como una “ciencia” contradictoria que sirve más para ocultar que para explicar la realidad, Marx, buscará explicar:

... el entronque esencial entre la propiedad privada, la avaricia, la separación del trabajo, capital y propiedad de la tierra, el entronque del cambio y la concurrencia, de la valoración y la desvalorización de los hombres, del monopolio y la competencia, etcétera, de toda esta enajenación con el sistema monetario.⁴⁵

Para ello, no seguirá a los economistas, no acudirá a un estado primitivo, que dejaría sin explicar, precisamente lo que se quiere explicar, pues cualquier estado primitivo requiere de supuestos, y es ello lo que Marx quiere evitar. Así que partirá de un hecho económico actual, a saber:

El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y poder. El obrero se convierte en una

⁴⁵ *Ibíd*; p. 74.

mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se valoriza el mundo de las cosas se desvaloriza, en razón directa, el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se produce también a sí mismo y produce el obrero como una mercancía, y, además, en la misma proporción en la que produce mercancías en general.⁴⁶

En este hecho podemos observar el inicio de la teoría de la enajenación en el pensamiento de Marx, pues el trabajo, la actividad del hombre, está al servicio de la riqueza, pero de una riqueza ajena a su propio creador; cuanto más mercancías produce el trabajador, él mismo se va desvalorizando como hombre. El obrero se va transformado en mercancía. Entonces, lo que Marx buscará es explicar lo que ese hecho expresa. Y, lo primero que encuentra es que para el obrero:

... el objeto producido por el trabajo, su producto se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo como estado económico, se manifiesta como la privación de realidad del obrero, la objetivación como la pérdida y la esclavización del objeto, la apropiación como extrañamiento, como enajenación.⁴⁷

Entonces, lo que expresa el hecho, es la enajenación, caracterizada por: a) La objetivación del trabajo en un objeto⁴⁸, que no le pertenece al productor, por lo cual le resulta ajeno, y, b) no sólo el objeto del trabajo se vuelve algo ajeno al trabajador, sino que también se le opone como algo hostil, pues el obrero llega a ser despojado totalmente de lo que produce y de lo que tendría que consumir: cuanto más produce menos puede consumir.

⁴⁶ *Ibíd*; p. 74.

⁴⁷ *Ibíd*; p. 75.

⁴⁸ Para Marx, objetivación y enajenación no son idénticas, sino que lo que la caracteriza como enajenación es que, bajo la propiedad privada, la objetivación del trabajo, el objeto del trabajo, pertenece al capitalista y no al productor de dicho objeto. Entonces se da un extrañamiento, entre el objeto y su productor.

Formas del trabajo enajenado

Una vez establecido que la enajenación es el fenómeno que subyace al hecho del empobrecimiento del trabajador, Marx analizará este fenómeno desde diferentes ángulos. “No se trata de tres fenómenos distintos, sino de aspectos diversos de uno y el mismo fenómeno.”⁴⁹

a) Enajenación del obrero en el producto de su trabajo

Como ya vimos, el objeto –el producto del trabajo del hombre– se le presenta como algo ajeno, como un poder que está más allá de la voluntad de su creador. Sin embargo, en este punto hay que señalar, siguiendo la observación de Sánchez Vázquez⁵⁰, que Marx no dice que el objeto sea algo ajeno o extraño al hombre, sino que es “como algo extraño”; este *como* indica que el objeto no puede ser algo ajeno al hombre, pues, sea cual sea su relación, el objeto es producto del trabajo del hombre. Sin embargo, lo que sí se puede decir de este *como* extrañamiento, y de este poder independiente, es que el obrero se ve privado de su realidad como creador. El obrero, siendo el creador del producto, es alguien que sólo obedece bajo coacción de necesidades independientes a él: su producto no es creado por él mismo. El trabajador, bajo la forma lucrativa del trabajo, no sólo objetiva su trabajo, sino que, al mismo tiempo, lo enajena. Por lo tanto, cabe señalar que la objetivación a la que se refiere Marx no es la de la existencia externa del producto –que ocurre

⁴⁹ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, ob. cit; p. 83.

⁵⁰ *Ibíd*; p. 85.

necesariamente—, sino a la relación del objeto con el obrero, a su enajenación, y al poder que adquiere el objeto en contra de su creador.

La objetivación, tal como la concibe Marx, se puede ver desde dos aspectos: el subjetivo y el objetivo. El subjetivo se refiere a la manera en que el obrero no se reconoce en el objeto que ha producido; a verlo como algo ajeno, algo que no es suyo, aunque lo haya creado. El aspecto objetivo se refiere a la pérdida material del producto: el obrero es despojado de los productos que él crea, es despojado por el capitalista, y, también, surge el poder objetivo del mundo de las cosas en oposición al mundo del hombre.

Así, la relación entre el obrero y el producto de su trabajo es una relación de extrañamiento y de esclavitud, pues no sólo el producto de su trabajo se le opone como objetivado, sino que, el obrero no puede prescindir de esa relación. Por lo tanto:

El obrero se convierte, pues, en siervo de su objeto en dos sentidos: primero, en cuanto a la adquisición de un objeto de trabajo, es decir, de trabajo, y, segundo, en cuanto a la adquisición de medios de sustento. Dicho en otros términos, en cuanto a su posibilidad de existir como obrero, en primer lugar, y en segundo, en cuanto a la de existir como sujeto físico.⁵¹

Es decir, como obrero necesita de trabajo, necesita poder entrar en contacto con los objetos de trabajo. Y, como sujeto físico necesita de objetos para consumir, para subsistir como cualquier animal. Entonces, “el obrero sólo puede trabajar subsistiendo físicamente trabajando y sólo puede subsistir

⁵¹ Marx, Karl. *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, ob. cit; p. 76.

físicamente trabajando para obtener el salario indispensable para poder subsistir.”⁵².

b) Enajenación en el acto de producción

Ahora bien, la enajenación no sólo se da en el resultado del proceso de trabajo, no sólo está en el producto y su relación con el trabajador, sino que, también, se halla en el proceso mismo de producción, en la actividad del obrero.

“La economía política esconde la enajenación contenida en la misma esencia del trabajo por el hecho de que no considera la relación directa entre el obrero (el trabajo) y la producción.”⁵³. Es decir, cuando sólo se toma en consideración la producción desde el punto de vista del resultado, ésta aparece únicamente como positiva. Si sólo se consideran los avances tecnológicos, las mejoras en la productividad, la creación de nuevos bienes cada vez más eficientes, etcétera, éstos son vistos sólo desde el punto de vista inmediato; queda oculta la manera en la que se ha logrado, no se hace visible lo que ocurre con el obrero, no se ve el lado negativo de la producción. Este lado negativo es el que Marx mostrará, como veremos.

Lo primero que señala es que: “Si el producto del trabajo es la enajenación, la producción misma tiene que ser necesariamente la enajenación activa...”⁵⁴; si el producto del trabajo –el objeto– contiene la enajenación, esto sólo es posible porque ha sido creado mediante una actividad enajenante, mediante el trabajo enajenado. Si la relación obrero-objeto es enajenada, también lo es la relación

⁵² Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, ob. cit; p. 88.

⁵³ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ob. cit; p. 77.

⁵⁴ *Ibíd*; p. 77-78.

obrero-actividad; la actividad misma del obrero, al ser enajenada, es la que hace que el objeto, el resultado, aparezca como enajenado.

El trabajo, la actividad del obrero, es enajenado porque no pertenece a la esencia del hombre, es decir, no responde a sus propias necesidades y a su voluntad, sino que es efectuado a través de la coacción material. El hombre “No trabaja, por tanto, voluntariamente, sino a la fuerza, su trabajo es un trabajo forzado.”⁵⁵ Por lo tanto, el trabajo responde a necesidades extrañas al trabajador. “La exterioridad del trabajo para el obrero se revela en el hecho de que no es algo propio suyo, sino de otro, de que no le pertenece a él y de que él mismo, en el trabajo, no se pertenece a sí mismo, sino que pertenece a otro.”⁵⁶ El hombre, por lo tanto, en el trabajo, no se desarrolla como tal, sino, por el contrario, es limitado en su desarrollo, tanto físico como espiritual. No se realiza como humano, como creador, pues su trabajo no le pertenece, ni su actividad ni el objeto son suyos. Si la actividad del trabajador no le pertenece, si el objeto del trabajo no es suyo, si su trabajo no es voluntario, esto quiere decir que el trabajador no actúa para sí mismo, ni por sí mismo; su actividad no corresponde a su esencia, en su actividad deja de ser lo que esencialmente es, se pierde a sí mismo. Marx concluye con una de las consecuencias más negativas de la enajenación: “lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal.”⁵⁷ El hombre sólo se comporta como humano, es decir, libremente, cuando realiza las funciones básicas de cualquier animal: comer y dormir. Y, su humanidad se ve negada en la actividad propia del hombre, o sea, en el trabajo.

⁵⁵ *Ibíd*; p. 78.

⁵⁶ *Ídem*.

⁵⁷ *Ibíd*; p.79.

Entonces, la actividad enajenada del obrero en la producción tiene tres características: exterioridad, coercitividad y la pérdida de sí mismo del trabajador.

c) La enajenación del ser genérico

Marx afirma:

El hombre es un ser genérico no sólo, por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también –lo que no es más que una manera distinta de expresar lo mismo— en el sentido de que se comporta hacia sí mismo como hacia el género vivo y actual, como hacia un ente universal y, por tanto, libre.⁵⁸

Lo primero que hay que notar es que Marx afirma que el hombre es un ser genérico no sólo porque haga suyo al hombre de forma teórica, sino que lo hace de forma práctica. El hombre transforma el mundo objetivo, a la naturaleza, pero, teniendo conciencia de que pertenece a una especie, , en la transformación de la naturaleza, en el trabajo, es donde comienza a manifestarse como ser genérico; su ser genérico se objetiva en el producto de su trabajo: “La naturaleza aparece como obra suya, como su realidad.”⁵⁹

La esencia del hombre es el trabajo, pero el trabajo con miras al género, es el trabajo consciente y libre. La conciencia del género le permite actuar libremente, es decir, su actividad depende de su voluntad, de su libertad y no exclusivamente de su instinto, como lo haría cualquier otro animal. Lo esencial del hombre, su actividad propia es el trabajo. Sin embargo, bajo el trabajo enajenado, el hombre deja de actuar de acuerdo a su género, pues, al serle enajenado el producto de su trabajo, el hombre queda enajenado de su

⁵⁸ *Ibíd*; p. 79.

⁵⁹ *Ibíd*; p. 82.

esencia, de ser genérico, de su trabajo. La actividad productiva del hombre, el trabajo, al ser convertida en un simple medio de vida, hace que el trabajo ya no se realice con miras al género, sino teniendo como fin exclusivo la vida individual. El trabajo enajenado: “convierte el ser genérico del hombre, tanto la naturaleza como su capacidad genérica espiritual, en un ser extraño a él, en medio para su existencia individual. Enajena al hombre su propio cuerpo, lo mismo que la naturaleza fuera de él, como su ser espiritual, humano.”⁶⁰

d) Enajenación del hombre con respecto a los demás hombres

La enajenación del producto del trabajo tiene como consecuencia, no sólo el enfrentamiento entre el obrero y el objeto del trabajo, sino, también, el del obrero con otros obreros; el enfrentamiento del hombre con el hombre. Marx pasa del análisis puramente económico al cotidiano, dice: “Veamos ahora cómo tiene que manifestarse y representarse en la realidad el concepto de trabajo enajenado.”⁶¹ En la realidad, el producto del trabajo es algo que se enfrenta al obrero puesto que éste le es ajeno, pero esta ajenidad implica la apropiación por parte de otro. Pero, ¿quién es ese otro? La respuesta que da Marx es: “el ser ajeno a quien pertenece el trabajo y su producto, al servicio del cual se halla el trabajo y el que disfruta del producto de éste, no puede ser otro que el hombre mismo.”⁶² Tanto la naturaleza como los dioses son descartados. Si alguien se apropia del producto del trabajo, si alguien disfruta de los beneficios de ese trabajo, este sólo puede ser el hombre. En el mundo real, la enajenación sólo puede darse a través de la relación del hombre con otros hombres, no se puede dar simplemente en el plano teórico, ideal, sino que

⁶⁰ Ibíd; p. 82.

⁶¹ Ibíd; p. 83.

⁶² Ídem.

debe ocurrir en las relaciones materiales, cotidianas entre los hombres, en la práctica.

... mediante el trabajo enajenado el hombre no sólo engendra su relación con respecto al objeto y al acto de la producción como potencias hostiles y ajenas a él, sino que engendra, además, la relación en que otros hombre se mantienen con respecto a estos otros hombres.⁶³

Es decir, el trabajo enajenado no sólo es una cuestión de producción, no sólo afecta al hombre como obrero, sino que afecta a toda la socialidad humana, pues engendra una relación de extrañamiento, de hostilidad entre los hombres. La forma en la que éstos se relacionan está determinada por la forma enajenante del trabajo⁶⁴.

e) La enajenación del no-obrero

Ahora, Marx trata la enajenación desde el punto de vista del no-obrero. Hasta este punto sólo se ha tratado la enajenación desde el punto de vista del obrero, pero, como hemos visto, este aspecto sólo es una parte de la relación. La enajenación implica a alguien que enajene al obrero, pero este otro, el no-obrero, también es afectado por la enajenación, aunque de forma distinta al obrero, como veremos a continuación.

Lo que se verá es “cuál es la relación de este hombre ajeno al trabajo y al obrero con respecto al obrero, al trabajo y a su objeto.”⁶⁵ Sin embargo, lo que sobre ello dice Marx es muy poco, pues sólo son tres pequeños párrafos, pero en ellos se muestran los puntos esenciales de la relación del no-obrero. Lo

⁶³ *Ibíd*; p. 84.

⁶⁴ En este punto hay que advertir – como lo hace Sánchez Vázquez— que, aunque la forma de relacionarse los hombres está fundada en relaciones objetivas (trabajo), aun no se puede decir que sean las *relaciones de producción* tal como las definirá Marx, en sus obras maduras.

⁶⁵ *Ibíd*; p. 88.

primero que señala es que: “todo lo que en el obrero se manifiesta como actividad de enajenación, de extrañamiento, aparece en el no-obrero como un estado de extrañamiento, de enajenación”.⁶⁶ La diferencia y oposición entre obrero y no-obrero radica en la forma en la que ambos participan en la producción, pues el primero lo hace de forma activa, mientras que el segundo, lo hace de forma pasiva. Si el obrero sufre enajenación, la padece de manera activa, pues como hemos visto, la enajenación se produce activamente durante el proceso de producción, de transformación de los objetos del trabajo. Por otro lado, el no-obrero sólo puede padecer la enajenación, pero no a causa de su propia actividad, ya que no participa de forma directa en el proceso de trabajo, sino sólo de manera no activa. En el no obrero hay enajenación porque se relaciona con un objeto ajeno, “el producto no es su producto, el resultado de su propia actividad. Sin embargo le pertenece...”⁶⁷ Pero, cabe decir, que el producto, aunque es ajeno a ambos, lo es de forma distinta, pues para el no-obrero, aunque el objeto sea producto del obrero, termina apropiándose; mientras que al obrero, siendo él el creador del objeto, no le pertenece. Por lo tanto, ambos están bajo una relación enajenada respecto al producto del trabajo. La diferencia entre esta ajenidad, tanto del obrero como del no-obrero, está en que “el comportamiento real y práctico del obrero en la producción y ante el producto (en cuanto estado de ánimo) se manifiesta en el no-obrero al que se enfrenta como comportamiento teórico.”⁶⁸ Si para el obrero la enajenación se da a través de su actividad real, a través de su trabajo, para el no-obrero se da sólo de forma teórica. Al obrero le interesa el objeto como

⁶⁶ Ídem.

⁶⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, ob.cit; p. 102

⁶⁸ Marx, Karl. *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, ob. cit; p. 88.

medio de trabajo por el cual logra sobrevivir. Al no-obrero, el objeto no le interesa en su transformación, sino sólo como resultado, como una mercancía.

Sin embargo, aunque ambos padezcan la enajenación, esto no quiere decir que su realidad sea la misma, pues “el no-obrero hace contra el obrero todo lo que éste hace contra sí, pero no hace contra sí lo que hace contra el obrero.”⁶⁹

El trabajo enajenado y la propiedad privada

Como se ha visto hasta aquí, el análisis del trabajo enajenado aparece, necesariamente, relacionado con la propiedad privada. Ambos términos o aspectos son inseparables, pues “el extrañamiento del obrero con respecto a su producto es inseparable de la apropiación (privada) de éste por otro.”⁷⁰ La enajenación hacía el obrero es, por el otro lado, por el del no-obrero, una apropiación, entonces, la propiedad privada, la apropiación por parte de un capitalista del producto del trabajo de otro, es la enajenación misma.

En esta relación inseparable, la prioridad la lleva el trabajo enajenado, pues es éste el que engendra a la propiedad privada, es el obrero el que engendra al no-obrero: “La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado...”⁷¹. El análisis del trabajo enajenado ha mostrado que la propiedad privada no es el fundamento de toda la economía, sino que aparece como consecuencia. Aunque se haya partido de la propiedad privada, pues Marx parte de los supuestos de la economía política, siendo el de la propiedad privada el más importante, lo que se ha mostrado es que la propiedad privada sólo “aparece” en la superficie, en la

⁶⁹ *Ibíd*; p. 88.

⁷⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, ob. cit; p. 106.

⁷¹ Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, ob. cit; p. 85.

inmediatez, como fundamento, pero en realidad es una consecuencia. Marx, agrega:

Es al llegar al punto último y culminante del desarrollo de la propiedad privada cuando vuelve a revelarse este secreto suyo, a saber: de una parte, que la propiedad privada es el producto del trabajo enajenado, y, en segundo lugar, el medio a través del cual se enajena el trabajo, la realización de esta enajenación.⁷²

Por ello, la propiedad privada parece ser el fundamento del trabajo enajenado, pues es a través de ella que éste se realiza. Sin embargo, cuando la propiedad privada alcanza su máximo desarrollo, es decir, en su forma general de capital, se revela el secreto de que en realidad, es ella, la consecuencia del trabajo enajenado.

El desarrollo de la propiedad privada, que va desde el terrateniente hasta el capitalista, desde la renta de la tierra al capital, es un proceso en el cual ésta se va perfeccionando, perfecciona la forma en la que enajena el trabajo y en la que éste se realiza. Cuando logra perfeccionarse, entonces:

Toda riqueza se convierte en riqueza industrial, en riqueza del trabajo, y la industria es el trabajo acabado, lo mismo que el régimen fabril es la esencia desarrollada de la industria, es decir, del trabajo, y el capital industrial la forma objetiva acabada de la propiedad privada.⁷³

Es decir, la propiedad privada se ha desarrollado desde la propiedad territorial hasta perfeccionarse como capital industrial. El trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada, se ha desarrollado hasta aparecer como trabajo en general, y, con ello, la propiedad privada como capital industrial “puede llevar a

⁷² *Ibíd*; p. 85.

⁷³ *Ibíd*; p. 107.

su término la dominación del hombre y convertirse [...] en una potencia histórica universal.”⁷⁴

La superación de la propiedad privada

Tras haber llegado a este punto, Marx pasa a tratar la contradicción entre propiedad privada (capital) y trabajo. Dice:

El trabajo, la esencia subjetiva de la propiedad privada, como exclusión de la propiedad, y el capital, el trabajo objetivo, como exclusión del trabajo, es la propiedad privada como la relación en la que la contradicción aparece ya desarrollada, y por ende, una relación dinámica, que impulsa a su solución.⁷⁵

Es decir, la relación contradictoria entre capital y trabajo, entre esencia objetiva y subjetiva, reclama, por sí misma, por la relación antagónica, una solución.

La solución a dicha contradicción es el comunismo, pero no cualquier comunismo, pues antes de definir lo que es el comunismo, Marx critica los “comunismos” que en realidad no lograrían superar la contradicción. Ni el comunismo en el cual se pretende generalizar la propiedad, pues este al querer universalizar la propiedad, no la elimina y, por lo tanto, mantiene el carácter enajenante de la producción. Tampoco el comunismo “político” que, según Sánchez Vázquez⁷⁶, estaría basado en la problemática tratada en *la cuestión judía*, la cual está caracterizada por confundir la emancipación política con la emancipación en general humana, lograría superar la enajenación.

El comunismo que superaría positivamente la propiedad privada está caracterizado por ser una:

⁷⁴ Ídem.

⁷⁵ *Ibíd*; p. 111.

⁷⁶ Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, ob. cit; p. 139

Real apropiación de la esencia humana por y para el hombre [...] es la verdadera solución al conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la consciencia de ser esa solución.⁷⁷

Es decir, la solución es una solución universal, que abarca a toda la humanidad, y no sólo a un cierto grupo. Por ello, resulta imprescindible la abolición de la propiedad privada, pues, como hemos visto, ella implica la división de la humanidad en dos grupos.

La importancia de la abolición de la propiedad privada radica en que en ésta, donde se materializa el comportamiento social de los hombres, “esta propiedad privada material, directamente sensible, es la expresión sensible material de la vida humana enajenada.”⁷⁸ La vida del hombre está en función del estado y del movimiento de la propiedad privada, pues ésta es el fundamento de la forma en la que se organiza la reproducción de la vida del hombre: “Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etcétera, no son más que modos especiales de la producción y se hallan sujetos a la ley general de ésta.”⁷⁹ Por ello, la superación de la enajenación no puede ser sólo en una esfera, sino de la enajenación en general, o sea de la enajenación como propiedad privada, pues cada esfera particular, depende, en última instancia, de las relaciones económicas, de la propiedad privada.

⁷⁷ Marx, Karl. Manuscritos económico-filosóficos de 1844, ob. cit; p. 114.

⁷⁸ *Ibíd*; p. 115.

⁷⁹ *Ibíd*; p. 115.

1.4 Concepción del joven Marx

Como hemos podido observar, el problema de la enajenación en los textos juveniles de Marx aquí tratados, tiene una importancia central, pues es mostrado como un hecho que acontece en las relaciones entre los hombres, en la producción y el intercambio. Ha mostrado cómo el hombre enajenado no actúa de acuerdo a su esencia, no trabaja por sus necesidades, sino por otras ajenas. La enajenación, además, no resulta ser un fenómeno aislado, sino que es inherente a la forma de producción regida por la propiedad privada. Con ello, también, se muestra que si la enajenación es producto de condiciones específicas de producción, entonces no es una cuestión natural, sino histórica, que ha alcanzado su nivel más generalizado en el capital como forma desarrollada de la propiedad privada. Pero, en este nivel de desarrollo, la contradicción entre trabajo y capital reclama una solución que sólo se puede realizar mediante la superación “positiva” de la propiedad privada.

Por otra parte, si bien es cierto que los descubrimientos a los que ha llegado Marx, en este periodo de su labor teórica, no aparecerán del mismo modo en sus trabajos posteriores, esto no quiere decir que los haya dejado de lado o que hayan perdido importancia, pues como veremos, siguen presentes a lo largo de toda su obra hasta *El capital*. Sin embargo, lo que aquí importa es señalar que, aunque no estén desarrollados en su totalidad, Marx ha logrado ponerlos en el lugar que les corresponde. Aunque, todavía se adhiera al lenguaje filosófico de Hegel y Feuerbach, y retome el concepto de enajenación, sobretudo de este último, ha logrado transportar el problema de la enajenación de lo ideal a lo material, ya no es un problema del hombre que ocurre en su conciencia, sino que es un problema que ocurre en la vida material de los

hombres; es un problema que está en la reproducción material de los hombres, y, por lo tanto, requiere una solución, una transformación real. La crítica filosófica, a partir de estos descubrimientos, tiene que ser una crítica de la economía política, ya no puede ignorar la base material de la vida de los hombres.

Capítulo 2: Enajenación en la obra posterior de Marx

En las obras posteriores a los *Manuscritos del 44*, como veremos, la enajenación se mantendrá como un problema imprescindible dentro de la crítica a la economía política, sin embargo, su lugar ya no será el principal, sino que aparecerá como un problema que caracteriza a la economía capitalista en su conjunto. Dentro de las nuevas investigaciones de Marx, el concepto de enajenación no permanecerá igual a lo largo del tiempo, sino que se seguirá desarrollando y enriqueciendo. Veamos cómo ocurrió este desarrollo.

2.1 Después de los *Manuscritos del 44*

Inmediatamente después de los *Manuscritos* y los *Cuadernos de París*, Marx utilizará el término enajenación en algunos pasajes de *La Sagrada familia*, obra escrita en colaboración con Engels, publicada en 1845. Sin embargo, el uso que hacen de dicho término sigue manteniendo una visión antropológica, sigue insistiendo en la contradicción con la esencia humana. Por ejemplo, cuando están tratando el asunto de la propiedad privada y su consecuencia, a saber, la existencia de una clase poseedora y el proletariado, dicen de éstas que:

... representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma con 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.⁸⁰

⁸⁰ Marx, Karl y Engels, Federico. *La sagrada familia*, Trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1967, p. 101.

La enajenación se reafirma como un fenómeno que padecen no sólo los proletarios, sino también la clase dominante. Sin embargo, la contradicción con lo humano no es padecida de igual forma entre todos los hombres, ya que una clase, la de los proletarios, es la que padece de forma más negativa este fenómeno. De igual manera, se sigue insistiendo en el carácter real, material, de la enajenación, y en relación con el proletariado, se dice:

Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar*, entre la *conciencia* y la *vida*. Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc; no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación, que sólo podrían ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material, para que el hombre se convierta no sólo en un hombre en el *pensamiento*, en la *conciencia*, sino en el *ser* real, en la vida.⁸¹

Así, en estos pasajes podemos ver cómo se hace énfasis en el carácter material de la enajenación y en el poder transformador del proletariado.

2.2 La ideología alemana y las Tesis sobre Feuerbach

En la evolución del pensamiento de Marx, aparecen *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach* –obras escritas casi simultáneamente– como punto de partida del materialismo propiamente marxista⁸². En estas obras se da una ruptura con la filosofía anterior, se critica tanto la concepción materialista tradicional como también al idealismo. En *La ideología alemana*, escrita entre 1845 y 1846 en conjunto con Engels, se elaboran los conceptos clave para interpretar la historia y a la sociedad capitalista.⁸³ Por su parte, las *Tesis sobre*

⁸¹ *Ibíd*; p.118.

⁸² Según Sánchez Vázquez, es en *La ideología alemana*, en donde Marx “tratará de superar la limitaciones de carácter antropológico, utópico o ideológico que revelan sus obras de juventud” (Sánchez Vázquez, Adolfo. “Filosofía de la praxis”, México, Grijalbo, 1980, p. 166.)

⁸³ Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, ob. cit; p.167.

Feuerbach fueron anotadas por Marx en marzo de 1845 o a principios de 1846, y, en ellas, se hace una crítica al materialismo y a la filosofía de Feuerbach. Es dentro de este contexto que la enajenación pasará a ser tratada bajo nuevos aspectos; debe ser explicada bajo la nueva concepción materialista de Marx.

Si bien en *La ideología alemana* el tratamiento del fenómeno de la enajenación no ocupa el lugar principal, éste no deja de ser expuesto por Marx, sólo que, como ya mencionamos, aparece dotado de nuevas determinaciones, es visto desde una nueva perspectiva. Veamos:

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.⁸⁴

Podemos observar cómo el problema de la enajenación, aunque no aparezca esta palabra, hecho que puede deberse al propósito de alejarse de la filosofía especulativa y su terminología⁸⁵, es explicado como un poder social, cuya fuerza reside en la manera en que están organizadas las fuerzas productivas, que se han desarrollado a partir de la división del trabajo. Sin embargo, estas fuerzas no han sido obra de la voluntad de los individuos, sino que se les aparece como algo que está más allá de sí mismos, y que, por lo tanto, no pueden dominar, sino que los domina. Así, la enajenación es ahora explicada

⁸⁴ Marx, Karl y Engels Federico, *La ideología alemana*, ob. cit; p.36.

⁸⁵ Pues hay que notar que Marx dice: “Con esta “enajenación” para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos...”, (Marx, Karl; Engels Friedrich, *La ideología alemana*, ob. cit; p.36.) queriendo con ello, no renegar de la enajenación, sino del uso especulativo que se hace de dicha palabra.

desde categorías históricas y sociales, desde la división del trabajo, no desde la idea de una esencia humana, sino desde el acontecer histórico, desde la forma en la que los hombres se han asociado y desarrollado. Marx prosigue:

...La división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, [...] los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine. [...] Esta plasmación de las actividades sociales, esta consolidación de nuestros propios productos en un poder material erigido sobre nosotros, sustraído a nuestro control, que levanta una barrera ante nuestra expectativa y destruye nuestros cálculos...⁸⁶

La división del trabajo como proceso histórico es la muestra de cómo, con el desarrollo de las fuerzas productivas, éstas se convierten en un poder sobre los productores. Los trabajadores, en el proceso de producción, gracias a la división del trabajo, ya no entran en él como individuos particulares, como portadores de capacidades personales, sino que lo hacen de una forma impersonal, abstracta, “son despojados de todo contenido real de vida, se han convertido en individuos abstractos...”⁸⁷. El trabajo objetivado en los productos se convierte en un poder contra los productores, no es un poder psicológico, sino un poder material; es el poder de las fuerzas productivas, poder ajeno a los hombres, pues se impone a lo que éstos esperan o planean.

Por otra parte, en las *Tesis sobre Feuerbach*, el problema de la enajenación será criticado en relación con la forma en la que éste es abordado por Feuerbach. Por lo tanto, lo que se dice en las *tesis* no debe ser tomado como algo aislado, “sino complementario con respecto al mensaje aportado por los *Manuscritos de París y La ideología alemana*.”⁸⁸ Pues lo dicho en ellas, permite

⁸⁶ *Ibíd*; p.34-35.

⁸⁷ *Ibíd*; p. 78.

⁸⁸ Echeverría, Bolívar. *El discurso crítico de Marx*, Itaca, México, 2017, p.31.

comprender cuál es la forma en la que Marx abordará sus investigaciones. En relación con la enajenación y la crítica que hace Marx a Feuerbach, podemos ver, comenzando con la *tesis IV*, que:

Feuerbach parte del factum de la autoenajenación religiosa, de la duplicación del mundo en uno religioso y otro mundano. Su trabajo consiste en disolver [auflosen] el mundo religioso en su base [Grundlage] mundana. Pero el [hecho de] que la base mundana se desprende [abhebt] de sí misma y se fija [como] un reino independiente en las nubes sólo es explicable a partir del autodesmembramiento [Selbstzerrissenheit] y [del] autocontradecirse de esta base mundana. Es ésta entonces, en sí misma, la que debe ser tanto comprendida [verstanden] en su contradicción como revolucionada prácticamente. Es decir, por ejemplo, una vez que la familia terrenal [irdische] ha sido descubierta como el misterio de la Sagrada Familia, debe ahora ser aniquilada [uernichtet] teórica y prácticamente.⁸⁹

Es decir, Feuerbach sólo establece una separación entre el mundo espiritual y el mundano, en cuya separación el último es origen del primero, el mundo religioso estaría fundado en el hombre. Pero la explicación del porqué de dicha separación no es explicada por Feuerbach, y es eso, precisamente, lo que debe ser explicado, y debe serlo desde la base mundana. Para comprender el porqué de dicha separación (enajenación), es necesario comprender la base en que se funda dicha separación, o sea, al hombre mismo, pero no al hombre abstracto, sino al real. Por ello, Marx prosigue en la *Tesis VI*:

Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es un abstractum inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, que no entra en la crítica de esta esencia real, está obligado, por tanto: 1) a hacer abstracción del acontecer histórico y a fijar como independiente al ánimo religioso, y a presuponer un individuo humano abstracto -aislado-.

⁸⁹ Marx, Karl. "Tesis sobre Feuerbach" trad. Bolívar Echeverría, en *El materialismo de Marx*, ob. cit; p.114.

2) por lo tanto, la esencia sólo puede ser captada como "género", como universalidad interior, inexpressiva, que conecta naturalmente a los muchos individuos.⁹⁰

Entonces, la base mundana no se puede referir a algo abstracto, a una esencia eterna de lo humano, sino que se refiere al conjunto de las relaciones sociales, a los hombres concretos. Feuerbach, al tomar la esencia humana como algo abstracto, establecida desde siempre, eterna, deja de lado el acontecer histórico, deja de lado a los individuos en su relacionarse cotidiano, y sólo toma al hombre como si fuera un individuo aislado. Por ello, Marx concluye, en la *Tesis VII*:

Feuerbach no ve, por tanto, que el propio "ánimo religioso" es un producto social, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una forma determinada de sociedad.⁹¹

Así, podemos observar que la crítica de Marx hacía la concepción de la enajenación de Feuerbach es una crítica contra la concepción del hombre como un individuo abstracto. Lo que Marx está criticando es que Feuerbach deja sin explicar por qué se da esa separación entre el mundo religioso y el mundano, y lo deja sin explicar porque no concibe al hombre en su concreción, es decir, bajo el conjunto de las relaciones sociales existentes en una determinada sociedad.

Como hemos podido observar, en este periodo del pensamiento de Marx, el problema de la enajenación sigue manteniendo relevancia, pero comienza a ser abordado desde la visión materialista propia de Marx, es decir, bajo una

⁹⁰ *Ibíd*; p. 116.

⁹¹ *Ibíd*; p. 117.

concepción de la materialidad como “actividad *práctica* humano-material”⁹². La enajenación, por lo tanto, ahora tiene que ser explicada bajo las condiciones concretas de la vida de los hombres, bajo la forma en la que éstos se relacionan realmente.

Posterior a *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx volverá tratar el problema de la enajenación en *Trabajo asalariado y capital*, el cual se publicó en *La nueva gaceta Renana*, a partir del 4 de abril de 1849.⁹³ En esta obra, la palabra “enajenación” tampoco aparece como tal, pero esto se podría deber a que era una obra destinada a ser una conferencia para los trabajadores y, de acuerdo con Marcello Musto: “al no poder dirigirse al movimiento obrero con un concepto que habría parecido demasiado abstracto, decidió no utilizar esta palabra.”⁹⁴

En un pasaje, en el cual Marx se refiere al trabajo, dice: “es la actividad vital del obrero”⁹⁵, pero esta actividad tiene que ser vendida a otro para asegurarse los medios de vida.

Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir. El obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien sacrificio de su vida. Es una mercancía que ha adjudicado a un tercero. Por eso, el producto de su actividad no es tampoco el fin de esta actividad. Lo que el obrero produce para sí [...] es el salario. [...] Para él, la vida comienza allí donde terminan esas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama.⁹⁶

⁹² *Ibíd*; p. 115.

⁹³ Marx, Karl. “Trabajo asalariado y capital”, en Karl Marx y Friedrich Engels, obras escogidas en dos tomos, T.1, Progreso, Moscú, 1977, p. 57.

⁹⁴ Musto, Marcello. “Revisitando la concepción de la alienación de Marx”, en *De regreso a Marx*, trad. Francisco Sobrino, Editorial Octubre, Buenos Aires, 2015 p. 196.

⁹⁵ Marx, Karl, “trabajo asalariado y capital” ob. cit; p.69.

⁹⁶ *Ibíd*; p. 69-70.

Es claro que aunque no se haga uso de la palabra enajenación, el contenido es muy semejante a lo expuesto en los *Manuscritos del 44*, pero ahora la enajenación es equiparada al trabajo asalariado, es decir, a una relación social proveniente de la producción.

Posterior a este trabajo, la problemática de la enajenación vuelve a aparecer hasta finales de la década de 1850⁹⁷ en los manuscritos preparatorios para *El capital*. Durante el período intermedio, Marx sólo publicó libros de carácter histórico, y es hasta cuando se concentra nuevamente en trabajos de carácter económico; es en los *Grundrisse* donde vuelve a tratar el problema de la enajenación, como veremos a continuación.

2.3 Los Grundrisse

Los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)* son unos manuscritos redactados por Marx en la década de 1850. Son la primera síntesis de las investigaciones que Marx iniciará en noviembre de 1850, después de retirarse de la escena pública tras la derrota de la revolución de 1848, y retomar sus estudios de economía política.⁹⁸ En ellos, el tema de la enajenación vuelve a aparecer, pero ahora el tratamiento es diferente al que se le dio en los escritos juveniles, pues, como señala Carver⁹⁹, la terminología utilizada en los *Grundrisse* se refiere más a la economía política, a la historia de los modos de producción y a las condiciones sociales de ese momento. Veamos cómo es que Marx determina en los *Grundrisse* la enajenación.

⁹⁷ Musto, Marcello ob. cit; p. 197.

⁹⁸ José Arico, “presentación”, en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. I, Traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 2011, p. VII.

⁹⁹ Carver, Terrell. “Marx’s conception of alienation in the *Grundrisse*” en Marcello Musto (editor) *Karl Marx’s Grundrisse*, Taylor & Francis e-library, 2008, p. 62.

Intercambio mercantil como universalización de la enajenación

En la sociedad capitalista, el intercambio mercantil es un elemento fundamental, pues es a través de éste que las mercancías no sólo cambian de manos como ocurriría en cualquier forma de intercambio, sino que es a través de éste que el valor puede realizarse. El intercambio mercantil, entonces, se presenta como un medio para la realización del valor, y no como un fin para la satisfacción de necesidades de reproducción humanas, por ello, las mercancías se presentan como valores de cambio y no simplemente como valores de uso. Pero, veamos qué implica esta forma de intercambio. Dice Marx:

La apropiación a través y mediante la enajenación y la venta es un supuesto fundamental. La circulación como realización de los valores de cambio implica: 1) que mi producto es tal sólo en cuanto es para otro; por consiguiente es un individual separado, un universal; 2) que es un producto para mí sólo en la medida en que ha sido enajenado y se ha convertido en un producto para otro; 3) que es un producto para otro sólo en la medida en que este último enajena su producto, lo cual implica 4) que la producción no se presenta para mí como un fin en sí misma, sino como medio. La circulación es el movimiento en que la enajenación general se presenta como apropiación general y la apropiación general como enajenación general.¹⁰⁰

Lo primero que se observa es que la circulación, bajo su forma capitalista, es decir, como realización de valor, tiene como inherente la ajenidad del producto del trabajo con respecto a su productor, ya que un producto sólo es tal en tanto que está hecho para otro, en tanto que ha sido enajenado, y, en tanto que el otro (comprador) tiene que enajenar su producto para apropiarse de otro producto. Así, siendo la enajenación la característica principal del intercambio,

¹⁰⁰ Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse), Vol. I, Traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 2011, Tomo I, p. 130.

la producción resulta ser sólo un medio, no sólo para la realización del valor, sino para los propios productores, pues producen directamente para intercambiar y no para consumir. Y, siendo la circulación, el intercambio mercantil, un elemento necesario y universal del sistema capitalista, entonces, la enajenación aparece como algo universal e inherente al capitalismo. La circulación mercantil se presenta a los hombres como algo que, aunque individualmente parezca ser un acto voluntario y calculado, sin embargo, al entrar en el proceso general, resulta ser una actividad que está más allá de su propia voluntad. Ese actuar individual, como comportamiento universal de la sociedad produce para los individuos: “un poder social ajeno situado por encima de ellos; su acción es recíproca como un proceso y una fuerza independiente de ellos.”¹⁰¹

Intercambio trabajo-capital

Dentro de este proceso general de intercambio, se puede considerar un intercambio particular que ocurre dentro de la producción misma. Es el intercambio que se da entre el capital y el trabajo, entre el salario y la capacidad de trabajo. Pero, lo peculiar de este intercambio es que no se intercambian equivalentes, veamos cómo es qué ocurre esto.

Aunque lo que se intercambien sean tiempos de trabajos objetivados, ya sea en forma dineraria o en la propia persona del trabajador, el capitalista no adquiere un valor de cambio, sino un valor de uso, a saber: el de la capacidad del trabajo, adquiere el “derecho” a disponer del trabajo de otro. En su forma aparente, el capitalista paga el tiempo de trabajo contenido en la capacidad de

¹⁰¹ *Ibíd*; p. 131.

trabajo, esto es, “el tiempo necesario para producir la capacidad laboral viva, [...] para reproducirla, o sea conservarla.”¹⁰² Pero, siendo que la capacidad de trabajo que ha adquirido el capitalista excede en valor a la reproducción del trabajador, es decir, que el trabajador puede, y así lo hace por obligación, objetivar más valor del que se le ha pagado, entonces, “el capitalista se ha apropiado de tiempo de trabajo ajeno, y ello por medio de la forma de intercambio.”¹⁰³ Entonces, el intercambio entre trabajo y el capital resulta ser sólo formal, pues, en realidad, el capitalista no intercambia ningún equivalente; el intercambio, que aparenta ser la muestra de la libertad, pues pareciera que cada uno intercambia libremente y en igualdad, resulta ser lo contrario, como dice Marx:

En este intercambio, pues, el obrero da por el equivalente del tiempo de trabajo objetivado en él, su tiempo de trabajo vivo, creador y acrecentador de valor. Se vende como efecto. Como causa, como actividad, es absorbido por el capital y se encarna en éste. De tal modo el intercambio se trueca en su contrario y las leyes de la propiedad privada –libertad, igualdad, propiedad, la propiedad sobre el trabajo propio y la libre disposición del mismo— se truecan en el desposeimiento del obrero y la enajenación de su trabajo, su relacionarse con este como con una propiedad ajena y viceversa.¹⁰⁴

Así, lo que debería de ser un intercambio a través del cual el trabajador pudiera disponer de su propia capacidad de trabajar, es bajo las leyes del intercambio mercantil capitalista, en realidad, un acto en el que esa capacidad le es enajenada, y, como resultado de ello, su propio trabajo se le enfrenta como algo ajeno.

¹⁰² *Ibíd*; t.2. p.196.

¹⁰³ *Ídem*.

¹⁰⁴ *Ídem*.

La producción basada sobre el valor de cambio, en cuya superficie ocurre ese cambio libre e igual de equivalentes es, en su base, intercambio de *trabajo objetivado* como valor de cambio por el trabajo vivo, como valor de uso o, expresado esto de otra manera, comportamiento del trabajo con sus condiciones objetivas –y, en consecuencia, con su objetividad creada por él mismo— como con una propiedad ajena: *enajenación del trabajo*.¹⁰⁵

Como podemos ver en estos pasajes, el tema principal es el trabajo enajenado, y es muy parecido a la manera en que es tratado en los *Manuscritos del 44*, pero ahora la explicación de cómo ocurre el fenómeno de la enajenación se ha enriquecido con las categorías de valor de uso y valor de cambio. Gracias a estas nuevas categorías explicativas, Marx puede desarrollar el concepto de enajenación desde el punto de vista de las relaciones económicas, pero no sólo desde las relaciones aparentes, sino desde las reales, de la sociedad capitalista.

Enajenación como dominio de las cosas

La relación entre el capitalista y trabajador está basada en la carencia de propiedad del trabajador. Esto significa que las condiciones objetivas del trabajo, al ser propiedad privada del capitalista, se le oponen al trabajador: son causa de su situación enajenada.¹⁰⁶ Pero, además, dicho poder, no sólo mantiene al obrero como trabajador enajenado, sino que es creciente, se va desarrollando y perfeccionando. El poder que se va objetivando en las condiciones de trabajo no se mantiene constante, la relación entre capital

¹⁰⁵ *Ibíd*; T.1. p.478.

¹⁰⁶ Hay que observar que para Marx, a diferencia de lo que pensara en sus escritos juveniles, donde el trabajo enajenado, o sea una determinada forma de trabajo sería el fundamento de ciertas relaciones entre los hombres, ahora, una relación de producción, la propiedad privada, aparece como fundamento del trabajo en su forma enajenada. Dicho cambio en la concepción de Marx se va gestando desde *La ideología alemana*, donde se dice: “...un determinado modo de producción [...] lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación...” (Marx, Karl; Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, ob.cit; p.30.)

constante y capital variable tiende a ser una relación inversa, pues “el trabajo objetivado tiene que aumentar con relación al trabajo vivo...”¹⁰⁷, y esto significa que el trabajo objetivado tiende a desplazar, a dejar inutilizado, cada vez más, al trabajo vivo. El desarrollo, el incremento de las fuerzas productivas, provoca que:

...las condiciones objetivas del trabajo asumen respecto al trabajo vivo una autonomía cada vez más colosal que se ofrece a la vista por su propia extensión, y la riqueza social se contraponen al trabajo en segmentos cada vez más formidables como poder ajeno y dominante. [...] esta distorsión e inversión es real, esto es, no meramente mental, no existe solamente en la imaginación de los obreros y los capitalistas.¹⁰⁸

El propio desarrollo de las fuerzas productivas provoca que el trabajo vivo se vea desplazado; la producción es cada vez más una creación del trabajo objetivado. Dicho poder se muestra en la vida real de los trabajadores, en su propia existencia, no es algo que imaginen, sino algo que experimentan. Sin embargo, aclara Marx que: “no se pone el acento sobre el *estar-objetivado*, sino sobre el *estar-enajenado*, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no-pertenecer-al-obrero, sino a las condiciones de producción personificadas...”¹⁰⁹. El problema no radica en la objetivación del trabajo social, sino en el que esta objetivación tome un carácter enajenado, es decir, que el trabajo objetivado esté al servicio del capital y no de los hombres, que se convierta en un poder que actúa más allá y en contra del hombre.

¹⁰⁷ *Ibíd*; T.2. p. 394.

¹⁰⁸ *Ibíd*, T.2. p. 394-395.

¹⁰⁹ *Ibíd*; T.2. p. 394.

El dinero como relación social enajenada

Los individuos necesitan relacionarse mutuamente, necesitan intercambiar sus productos, pues, en una sociedad donde la producción es atomizada, sin ese intercambio no pueden satisfacer sus necesidades. Pero, el intercambio mercantil tiene como característica principal el que las mercancías se presenten como valores de cambio, y, además, es necesario que se expresen en un precio determinado, o sea en dinero. Se intercambian productos por dinero o dinero por productos. Así, el nexo social dentro del capitalismo es el dinero. Es el dinero el que como medio general de intercambio controla las relaciones entre los hombres. Veamos cómo ocurre esto.

Los individuos para poder relacionarse con otros, para poder entrar en el intercambio, deben producir un producto que sea universal, es decir, un producto como valor de cambio, sin importar sus cualidades físicas. Pero esto implica también la igualdad abstracta de la actividad de los hombres, ya que si un producto es intercambiable por otro de diferentes características, lo es porque se ha establecido como valor, como producto que contiene trabajo abstracto y es medible, es magnitud del valor. Las actividades particulares de los productores se vuelven indiferentes, pues lo que determina el valor es una abstracción. Con ello, las relaciones entre los individuos se transforman en una relación entre hombres como productores, como poseedores de valores de cambio. Es el producto como portador de valor, el que permite la relación entre los productores, y, por lo mismo, entre los hombres.

El carácter social de la actividad, así como la forma social del producto y la participación del individuo en la producción, se presenta aquí como algo ajeno y con carácter de cosa frente a los individuos. No como su estar recíprocamente

relacionados, sino como su estar subordinados a relaciones que subsisten independientemente de ellos [...] En el valor de cambio el vínculo social entre las personas se transforma en relación social entre cosas; la capacidad personal, en una capacidad de las cosas.¹¹⁰

La producción de objetos como valores de cambio, entonces, no sólo hace que la actividad, el producto y el productor aparezcan en una relación de ajenidad entre éstos, sino que, además, dicha relación parece estar establecida por las cosas mismas y no por los productores. Las cosas aparecen como si fueran ellas las que tienen la capacidad de socializar a las personas, pues toda relación de los individuos, queda necesariamente mediada por las cosas. Los individuos sólo pueden ejercer algún influjo sobre los demás en la medida en que son poseedores de valores de cambio. Pero para poder intercambiar, no sólo deben ser poseedores de cualquier valor de cambio, sino que, en algún momento, lo deben de poseer en su forma de dinero: "Su poder social, así como su nexa con la sociedad, lo llevan consigo en el bolsillo."¹¹¹

Por otra parte, esta necesidad de poseer dinero está relacionada con la división del trabajo. Al particularizarse cada vez más la producción, el intercambio se hace necesario, cambio y división del trabajo están mutuamente condicionados. Los productores, al no producir para su consumo inmediato, requieren del intercambio, pues su producto debe convertirse en medio de cambio para que puedan adquirir los productos necesarios para vivir. Y, si existe la necesidad de transformar el producto del trabajo en dinero, entonces, el dinero se hace necesario; el dinero se convierte en el medio universal de cambio. Por lo tanto, esta forma del dinero, de medio universal del intercambio, tiene implícita la

¹¹⁰ *Ibíd*; T.1. p. 85.

¹¹¹ *Ibíd*; p. 84.

cualidad de ser una prenda que se da a cambio de cualquier producto. Ante ello, Marx se pregunta ¿qué significa esta confianza en el dinero?, es decir, ¿por qué los individuos depositan su confianza en el dinero?, y responde:

Evidentemente sólo porque ella es una relación reificada entre las personas, o sea un valor de cambio reificado; un valor de cambio no es más que una relación recíproca de la actividad productiva de las personas. [...] Pero el dinero es tal prenda de garantía sólo en virtud de su (simbólica) cualidad social; y puede tener una cualidad social sólo porque los individuos han enajenado, bajo la forma de objeto, su propia relación social.”¹¹²

Es decir, en el dinero, la enajenación alcanza un nivel en el cual las relaciones sociales han quedado cosificadas, se han hecho cosa en el dinero. Ahora es el dinero el medio por el cual los hombres se relacionan, lo han dotado de un poder que les pertenecía, han enajenado su capacidad de socializar.

Como hemos visto, en los *Grundrisse* la enajenación vuelve a aparecer como un problema central de la sociedad capitalista, sólo que ahora es presentado con categorías como valor de cambio, valor de uso, relaciones sociales de producción, etcétera. Así, la enajenación como apareció en los escritos juveniles, no es que haya desaparecido de la problemática de Marx, sino que ahora es desarrollada desde sus descubrimientos en el campo de la economía política, por lo que incluso se puede decir que, siguiendo a Carver¹¹³, en los *Grundrisse* se aprende más sobre la enajenación desde el punto de vista económico e histórico que en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pues no sólo está mejor determinada desde el punto de vista económico, sino desde la historia de los procesos de producción y las sociedades. Además,

¹¹² *Ibíd*; p. 89.

¹¹³ Carver, Terrell. *Ob.cit*; p.62.

como veremos a continuación, este análisis no quedó sólo en estos manuscritos preparatorios, sino que continuará en *El capital*.

2.4 Enajenación y fetichismo en *El capital*

El capital comienza con el análisis de la mercancía, pues es ella la forma más elemental de la producción capitalista. Es a partir de la mercancía, en su análisis, donde Marx encontrará el secreto de la producción capitalista. El iniciar por el análisis de la mercancía no es casual, pues como dijera Lukács acerca del misterio de la mercancía y el capitalismo “... no hay ningún problema de ese estadio evolutivo de la humanidad que no remita en última instancia a dicha cuestión, y cuya solución no haya de buscarse en la del enigma de la *estructura* de la mercancía.”¹¹⁴ Y, es que es en la mercancía en donde se encuentra la forma fundamental en que se organiza la sociedad capitalista.

El fetichismo de la mercancía

En el capítulo 1.4 de *El capital*, Marx realiza una explicación, como dice Bolívar Echeverría, de la “forma de existencia doble y deformada del objeto práctico mercantil [...] la explicación de por qué hay una socialidad cosificada como propiedad “milagrosa” de los ‘fetiches’ mercancías.”¹¹⁵. Es decir, después de haber analizado las determinaciones de la mercancía (valor de uso, valor de cambio) y los dos caracteres del trabajo (abstracto y concreto) que permiten esa dualidad mercantil, Marx pasa al análisis de la mercancía en su función

¹¹⁴ Lukács, Georg. “La cosificación y la consciencia del proletariado” en *Historia y consciencia de clase*, Trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, México, 1969, p. 89.

¹¹⁵ Echeverría, Bolívar. “Comentario sobre el punto de partida de *El capital*, en *El discurso crítico de Marx*, FCE/Itaca, México, 2017, p. 104.

global, a la manera en que las mercancías, como “fetiches”, son las que organizan la socialidad de los hombres. Veamos cómo ocurre esto.

A primera vista, dice Marx¹¹⁶, los productos parecen ser cosas de comprensión inmediata, pues como valores de uso, no contienen nada de misteriosos, son productos que satisfacen necesidades humanas de acuerdo a sus propiedades físicas. Pero, cuando entran en escena como mercancías, como portadoras de valor de cambio, transmutan en “cosa sensorialmente suprasensible.”¹¹⁷ Ese carácter místico claramente no proviene de su determinación como valor de uso. Pero, tampoco proviene de su determinación como valor, pues, aunque el valor esté determinado por el trabajo abstracto, éste tiene su fundamento en el organismo humano, en algo físico. Entonces, ¿de dónde proviene el carácter enigmático de las mercancías? Marx responde¹¹⁸ que cuando los hombres tienen que trabajar unos para otros, entonces el trabajo adquiere una forma social, y es de esta forma social que brota el carácter enigmático de la mercancía.

La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humano por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

Entonces, el fetichismo de la mercancía se refiere al poder que los hombres adjudican a las cosas; poder que pareciera les permite a éstas relacionarse

¹¹⁶ Marx, Karl, *El capital*, Tomo I, Vol.1, Trad. Pedro Scaron, Siglo XXI, México, 2013, p. 87.

¹¹⁷ *Max capital t.1 vol. 1 p. 87.*

¹¹⁸ *Ibíd; p. 88.*

más allá de la voluntad humana. Las cosas-fetiches se autonomizan de la voluntad humana. El carácter social del trabajo humano aparece como propiedad, no de la actividad humana, sino de las cosas por sí mismas. Las relaciones sociales son realizadas mediante las cosas. La relación social queda cosificada o enajenada. Las mercancías parecen tener vida autónoma, pues son ellas las que configuran la socialidad humana, son ellas las que deciden sobre el quehacer humano.

El trabajo social global es el conjunto de todos los trabajos privados. Pero, los productores no se relacionan directamente entre ellos hasta que sus productos son intercambiados. Además, si los productores sólo se relacionan mediante el intercambio, esto quiere decir que es el intercambio mercantil el que pone las condiciones para la relación entre los productores.

A éstos, por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y las relaciones sociales entre las cosas.¹¹⁹

El mundo mercantil se le aparece al hombre como un mundo ya establecido, con sus propias leyes, mismas que están más allá de su voluntad. Los productos mercantiles, las mercancías, deben cumplir ciertas normas, deben cumplir con un doble carácter: 1) Deben satisfacer una necesidad social determinada, pues aunque contengan tiempo de trabajo objetivado, para entrar en el intercambio, deben de estar hechas para satisfacer una necesidad social, y 2) deben ser pasibles de intercambio. Pero, para que sean pasibles de intercambio, deben presentarse como valores de cambio. Entonces, las

¹¹⁹ *Ibíd*; p. 89.

mercancías sólo pueden intercambiarse porque los trabajos pueden ser igualados, y “*la igualdad de trabajos totalmente diversos sólo puede consistir en una abstracción de sus desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano.*”¹²⁰ Los productos del trabajo, entonces, son comparados e intercambiados como valores, pero el valor sólo se efectiviza en la práctica como magnitud de valor. Pero, las leyes que rigen esta magnitud de valor, sin embargo, son cambiantes “independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio.”¹²¹ Así, el intercambio no está regido por una decisión personal, sino que, para que pueda ocurrir, debe adecuarse al mundo mercantil, a las leyes de la oferta y la demanda, las cuales no dependen del deseo o necesidad de los individuos.

Por ello, las mercancías son caracterizadas por Marx como “fetiches”, es decir, parecen ser como los fetiches arcaicos, que son al mismo tiempo comunes y milagrosos, profanos y sagrados. Las mercancías también aparecen como teniendo este doble carácter, aparecen en dos formas: 1) En su forma “natural”, como productos de valor de uso, y 2) como valores que se muestran en valores de cambio, o en su forma institucional. Por lo que, siguiendo a Bolívar Echeverría: “Estas dos formas de objetividad, presencia o vigencia de la mercancía la constituyen en fetiche debido a la peculiar relación que ellas guardan entre sí.”¹²² Veamos esa relación.

¹²⁰ *Ibíd*; p. 90.

¹²¹ *Ibíd*; p. 91.

¹²² Echeverría, Bolívar. “El problema de la nación desde la “crítica de la economía política”, en *El discurso crítico de Marx*, ob. cit; p. 261.

La mercancía en su forma natural tendría que ser un objeto socializador entre los productores y consumidores, pues ambos consumirían dicho objeto como un bien, es decir, como un objeto para su consumo. Pero, bajo la forma mercantil, la forma natural se encuentra imposibilitada “su unidad está escindida en sus dos aspectos, el de producto y el de bien.”¹²³ Los objetos como mercancías son producidas de forma atomizada, sin importar las necesidades de consumo de la sociedad. Y, aunque exista la necesidad de que las mercancías circulen, pues tienen que ser intercambiadas ya que para su productor no tienen valor de uso, esta circulación, sin embargo, no la realizan bajo su forma natural, como bienes de consumo, sino que lo hacen sólo como productos, como valores de cambio. Circulan como valores de cambio porque como valores de uso, como bienes que satisfacen necesidades sociales, no hay ninguna organización social que controle su distribución en toda la sociedad, no circulan para satisfacer necesidades, sino para realizarse como valores. Por lo tanto, el vínculo social sólo es realizado por las mercancías como valores de cambio, es decir, no como una necesidad humana, sino como una necesidad del valor, del capital.

...la mediación socializadora que en su forma natural la mercancía no puede cumplir de manera “común” o “profana” la cumple en cambio –y con exageración, en su modalidad capitalista– de modo “milagroso” o “sagrado”, en su forma puramente institucional.[...] El movimiento del “mundo de las mercancías”, la circulación mercantil, la “vida social de las cosas” es la que posibilita, así, una peculiar re-socialización de los propietarios privados o individuos sociales en situación de a-socialidad. La vida de los fetiches “decide” sobre la vida de los hombres.¹²⁴

¹²³ Ídem; p. 261.

¹²⁴ Ibíd; p. 262.

Así, el fetichismo de la mercancía no es algo distinto a la enajenación, sino un aspecto de ella. Las mercancías se convierten en fetiches porque en ellas aparece enajenada la capacidad de la humanidad de organizar su vida social, su producción y reproducción. El mundo de las cosas domina al mundo del hombre. El fetichismo mercantil pone una forma de socialidad peculiar, una socialidad enajenada por las cosas. El concepto de enajenación, es más amplio que el de fetichismo, pues el primero “le permite a Marx describir el carácter peculiar de esa socialidad puesta por el mundo de los “fetiches” mercantiles, desentrañar la forma moderna de esa reproducción política de la sociedad.”¹²⁵

Después del capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, Marx seguirá tratando el problema de la enajenación, sigue desarrollando el problema del trabajo enajenado y sus condiciones objetivas. Veamos.

Si el proceso capitalista de producción está fundado en la separación entre el producto del trabajo y el trabajo mismo, esta relación debe de seguirse reproduciendo para que el sistema siga funcionando.

Como antes de ingresar al proceso su propio trabajo ya se ha convertido en *ajeno*, ha sido apropiado por el capitalista y se ha incorporado al capital, dicho trabajo se objetiva constantemente, durante el proceso, en *producto ajeno*. Como el proceso de producción es, al mismo tiempo, consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista, el producto del obrero no sólo se transforma continuamente en *mercancía*, sino además en *capital* [...] El obrero mismo, por consiguiente, produce constantemente la riqueza objetiva como capital, como poder que le es ajeno, que lo domina y lo explota, y el capitalista, asimismo, produce la fuerza de trabajo como fuente subjetiva y abstracta de riqueza, separada de sus propios medios de objetivación y efectivización...¹²⁶

¹²⁵ Echeverría, Bolívar. “Lukács y la revolución como salvación” en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El equilibrista, México, 1997, p. 104.

¹²⁶ Marx, Karl. *El capital*, T.1 Vol.2, Trad. Pedro Scarón, Siglo XXI, México, 2013. p.701-702.

El proceso de reproducción capitalista, por lo tanto, tiene uno de sus fundamentos en la enajenación del trabajador, pues es esa enajenación, ese separarlo del producto de su trabajo, lo que permite la existencia del capital, es decir, es lo que permite que éste se reproduzca, se valore. Bajo las condiciones enajenadas de producción, el obrero produce no sólo la riqueza objetiva, sino que, al mismo tiempo, la produce como algo que lo domina y explota; el obrero reproduce las condiciones de su propia explotación. Asimismo, el capitalista, al enajenar el trabajo, al apropiarse del trabajo objetivado, de los medios de producción, reproduce al obrero como trabajador como asalariado, es decir, como un trabajador que no puede hacer efectivo su propio trabajo. Los medios objetivos de trabajo se aparecen ante el obrero como un poder que se le enfrenta y lo empobrece más.

En cuanto máquina, el *medio de trabajo* se convierte de inmediato en *competidor del propio obrero*. La autovalorización del capital por la máquina está en razón directa al número de obreros cuyas condiciones de existencia aquella aniquila.¹²⁷

Es decir, la máquina no es un avance o un beneficio en las condiciones de trabajo, sino por el contrario, al ser un instrumento más del capital, ésta se presenta al obrero como su competidor directo. La máquina desplaza a los trabajadores. “La figura autonomizada y enajenada que el modo capitalista de producción confiere a las condiciones de trabajo [...] se desarrolla con la maquinaria hasta convertirse en *antítesis radical*.”¹²⁸ El medio de trabajo se convierte en el enemigo directo del trabajador. El desarrollo tecnológico se presenta, entonces no como la aplicación de la ciencia al proceso productivo

¹²⁷ *Ibíd*; p. 524-525.

¹²⁸ *Ibíd*; p. 526.

para mejorar las condiciones del obrero, sino que aparece como un perfeccionamiento de la explotación.

Como vemos, existe una relación hostil entre el trabajador y los medios de su trabajo, relación que es inherente al modo de producción capitalista. Con ello, debe ser notado que los medios objetivos del trabajo no son en sí mismos hostiles, sino que es gracias a la enajenación que éstos se presentan como algo en constante lucha contra el obrero. Entonces, es la manera en la que el capital subsume estos medios, la que ocasiona dicha relación hostil. Para entender esto de mejor manera, a continuación veremos a qué se refiere el concepto de subsunción del trabajo al capital, o sea el modo que adquiere el proceso de trabajo bajo el sistema capitalista, la relación entre el proceso natural y el proceso capitalista.

Subsunción formal y real del trabajo en El capital

Para entender cómo es que el trabajo adquiere una forma peculiar bajo el capitalismo, es necesario entender qué es el trabajo en general. Marx, nos dice: “El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza.”¹²⁹ Es decir, el hombre se tiene que apropiarse de la naturaleza transformándola, pues para poder existir tiene que transformar lo que lo rodea, tiene que darle una forma específica para poder satisfacer sus necesidades. La diferencia entre la labor de cualquier animal y el humano radica en que éste hace uso de su voluntad, es decir, no actúa por instinto, sino que antes de realizar alguna actividad, el resultado ya está en su mente. Entonces, el

¹²⁹ Marx, Karl. *El capital*, T.I, Vol.1, ob. cit; p.215.

proceso de trabajo bajo su forma “natural” es: “una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas...”¹³⁰.

Ahora bien, ¿qué caracteriza al proceso de trabajo en su forma capitalista? Para responder a esta pregunta, hay que recurrir a la distinción que realiza Marx de la subsunción formal y real del trabajo al capital, pues es aquí donde podemos observar cómo el capital transforma al proceso de trabajo, es decir, podemos observar qué es lo específico de la forma capitalista del trabajo.

a) Subsunción formal

La subsunción formal del trabajo al capital se refiere al cambio “formal” que se opera en el proceso de trabajo cuando éste es subsumido por un capital. El proceso de trabajo no registra en este momento ninguna transformación esencial, sino que manteniéndose igual en su forma de producir, sólo es absorbido por un capital. Con ello, lo que ocurre es que el trabajo se realiza bajo el control y el mando de un capitalista. El trabajo, entonces, ya no responde directamente a las necesidades de producción/consumo del trabajador, sino que responde a las órdenes del capitalista. El proceso de trabajo, ahora, le pertenece al capitalista, tanto los medios de producción como la fuerza de trabajo son dirigidos por éste. El trabajador queda bajo la dirección del capitalista y, por lo tanto, queda convertido en un medio para la valorización del capital. En palabras de Marx:

El proceso de trabajo se subsume en el capital (es su *propio* proceso) y el capitalista se ubica en él como dirigente, conductor; para este es al mismo

¹³⁰ *Ibíd*; p. 223.

tiempo, de manera directa, un proceso de explotación del trabajo ajeno. Es esto a lo que denomino *subsunción formal del trabajo al capital*.¹³¹

Entonces, este proceso transforma al trabajador en empleado asalariado, y con ello, el trabajo se convierte en un proceso de explotación, pues el capitalista obtendrá ganancias por medio del trabajo que realizan sus empleados. La subsunción formal no ha modificado esencialmente el proceso laboral, sólo se lo ha apropiado tal como lo ha encontrado. Esta forma, la del proceso de trabajo dirigido por el capitalista:

Es la forma general de todo proceso capitalista de producción, pero es a la vez una forma particular respecto al modo específicamente capitalista, desarrollado, ya que la última incluye a la primera, pero la primera no incluye necesariamente a la segunda.¹³²

Esta subsunción formal tiene como consecuencia una transformación en la manera en que se relacionan los individuos, pues la relación entre trabajadores y capitalistas, es ahora, una relación cosificada, ya no es una relación entre dos individuos que poseen cada uno un producto, sino que:

se hacen frente como agentes personificados de los factores que intervienen en el proceso: el capitalista como “capital”, el productor directo como “trabajo”, y su relación está determinada por el trabajo como simple factor del capital que se autovaloriza.¹³³

Ya no son los individuos el sujeto del proceso de producción, sino que son personificaciones de cosas; ya no son seres libres, pues ni capitalista ni trabajador responden a su propia voluntad, sino que se comportan como objetos, como factores o instrumentos al servicio del capital. “Hace su aparición

¹³¹ Marx, Karl. *El capital*, Libro I, capítulo VI, (Inédito), Trad. Pedro Scarón, Siglo XXI, México, 2011, p. 54.

¹³² Ídem.

¹³³ *Ibíd*; p. 55.

asimismo la mistificación inherente a la relación capitalista.”¹³⁴ Si el trabajo tiene la facultad de crear y conservar valor, bajo el control del capital, estas facultades aparecen como facultades del capital. El proceso de producción se convierte en un medio, mediante el cual el sujeto (capital) hace uso de los objetos (capitalista y trabajador), para la valorización del capital.

Sin embargo, a pesar de este cambio, de la subsunción formal del trabajo al capital, el proceso de trabajo en sí mismo no se ha modificado esencialmente. “El capital se subsume determinado proceso laboral existente”¹³⁵, pero sin modificarlo. Lo que sí ha ocurrido con esta subsunción formal es que, bajo la dirección del capitalista, bajo su dirección, el trabajo se vuelve más productivo, pero por una mayor extracción de plusvalor, es decir, por la extensión de la jornada laboral. Por ello, se puede decir que la subsunción formal corresponde al modo de la plusvalía absoluta.

b) Subsunción real

Una vez establecida la forma general del proceso capitalista de producción, o sea, la subsunción formal, ésta se desarrolla hasta alcanzar su forma específicamente capitalista. Veamos cómo ocurre.

Sobre esta base, empero, se alza un *modo de producción* no sólo tecnológicamente específico que metamorfosea la naturaleza real del proceso de trabajo y sus condiciones reales: el modo capitalista de producción. Tan sólo cuando este entra en escena se opera la *subsunción real del trabajo en el capital*.¹³⁶

¹³⁴ Ídem.

¹³⁵ Ídem.

¹³⁶ *Ibíd*; p. 72.

“La fuerza productiva que resulta de la cooperación es gratuita.”¹³⁷. En la fábrica, donde se trabaja colectivamente, o sea, cuando en el proceso de trabajo los trabajadores se hallan organizados, cada uno en una labor específica, ello no quiere decir, que ante el aumento de la fuerza productiva, el trabajador sea remunerado de mejor forma. La fuerza productiva proveniente de la asociación, de la unión de varios trabajadores bajo un mismo proceso productivo, no es un poder de los trabajadores, sino que “se presenta como fuerza productiva del capital”¹³⁸, pues en cuanto individuos, sólo son instrumentos para la producción, y sólo son una fuerza productiva gracias al capital, gracias a que han sido contratados por el capitalista; la propia unificación de los trabajadores se les aparece como un poder ajeno, el poder de capital.

Esto es ya una transformación real del proceso de trabajo. Se da un aumento de la productividad debido a la organización de la fuerza colectiva de los trabajadores; se da una producción de plusvalía relativa, y esto, dice Marx¹³⁹, se puede considerar como expresión de la subsunción real del trabajo al capital. Con este uso de las fuerzas productivas colectivas, acontece una transformación del proceso productivo, con ello se establece un modo específicamente capitalista. Este modo específicamente capitalista de producción aprovecha la fuerza colectiva de los trabajadores, pero también los avances tecnológicos, las mejoras en la maquinaria y los instrumentos de trabajo.

¹³⁷ Marx, Karl., *La tecnología del capital*, Trad. Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2005, p. 21.

¹³⁸ Marx, Karl. *El capital*, Libro I, capítulo VI, (Inédito), ob. cit; p. 59.

¹³⁹ *Ibíd*; p. 60.

Dentro de esta fuerza productiva colectiva, que va acompañada de la división del trabajo, división que significa la especialización del trabajador en una sola función dentro del conjunto de actividades del proceso productivo, el trabajador queda reducido en sus capacidades individuales:

La productividad y la complejidad incrementadas del conjunto del proceso productivo, su enriquecimiento, se pagan con la reducción de la capacidad de trabajo, en cada función particular, a una mera abstracción marchita, a una cualidad simple que se manifiesta en la inacabable monotonía de un mismo efecto y en provecho de la cual está secuestrada la totalidad de la capacidad productiva del trabajador, la pluralidad de sus disposiciones.¹⁴⁰

El trabajador experimenta un cambio en su ser, pues sus potencialidades, lo que él tiene de particular, son limitadas por el hecho de que sólo debe realizar una actividad establecida de antemano. No queda lugar para que se desarrolle, sino que debe perfeccionarse en una actividad monótona, como individuo particular con ciertas cualidades específicas; es convertido en una abstracción; en una herramienta como cualquier otra dentro del proceso de producción. Y esta especialización que ocurre con el limitar al trabajador a una única función, implica la disminución del tiempo de trabajo necesario para producir una mercancía, por lo tanto, “no sólo aumenta el número de mercancías completas o terminadas en un tiempo dado, sino el número total de mercancías terminadas que salen del taller.”¹⁴¹ Así, no sólo los medios de trabajo objetivos se le enfrentan al trabajador, sino que también la forma en que realiza su trabajo se le aparece como perteneciendo al capital: “Ya no es sólo la falta de medios de trabajo, ahora es su propia capacidad de trabajo, el tipo y modo de

¹⁴⁰ Marx, Karl. *La tecnología del capital*, Trad. Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2005, p. 28.

¹⁴¹ *Ibíd*; p. 29.

su trabajo, lo que hace que se encuentre subsumido bajo la producción capitalista.”¹⁴²

En un estado ya desarrollado, el taller de producción se transforma en un taller automático, es decir, en un taller donde la producción está regida por máquinas automáticas. Esta modalidad de producción revela de forma más clara la oposición, la relación antagónica entre el trabajo objetivado y el trabajo vivo. Si antes, en un estado menos desarrollado del taller, el trabajador individual podía mostrarse como alguien que manejaba el instrumento de trabajo con mayor eficiencia debido a sus cualidades personales, en el taller automatizado, esta posibilidad queda anulada, pues:

No se trata aquí de una capacidad de trabajo especialmente desarrollada que se sirve del instrumento especial con virtuosismo; se trata del instrumento auto actuante, que necesita servidores acoplados a él de manera especial y continua. Allí el trabajador se sirve del instrumento especial; aquí, grupos especiales de trabajadores sirven a distintas máquinas que ejecutan los procesos especiales.¹⁴³

La abstracción del trabajador aumenta. Si antes podía especializarse en el uso de una determinada máquina, ahora no lo puede hacer, y eso ocurre porque es la máquina quien usa al trabajador. El trabajo se convierte en pasividad, es la máquina quien maneja al trabajador, “Trabajo aniquilante, como el de la división manufacturera del trabajo, que exige una subsunción total del individuo a la máquina.”¹⁴⁴. El trabajador queda inserto, no sólo como instrumento para el capital, sino también como una función de la máquina: sirve a través de la máquina; y no ésta, a través de él.

¹⁴² *Ibíd*; p. 33.

¹⁴³ *Ibíd*; p. 42.

¹⁴⁴ *Ibíd*; p. 45.

Ahora bien, la maquinaria automática, también reduce el tiempo de trabajo necesario para la producción de mercancías, sin embargo, no se reduce la jornada laboral, sino que se reduce la cantidad de trabajadores que se requieren para la producción. La contradicción entre capital y trabajo se muestra claramente. El capital hace que el trabajo vivo se vuelva superfluo. Con la tendencia a introducir mayor y mejor maquinaria, se va creando, al mismo tiempo, una masa de trabajadores sobrante desplazados por ésta. “Esta disminución del trabajo humano se presenta aquí como *especulación capitalista*, como medio para incrementar el plusvalor.”¹⁴⁵

“...La enajenación que adoptan las condiciones objetivas del trabajo –el trabajo del pasado– contra el trabajo vivo se presenta aquí como una contraposición directa...”¹⁴⁶ Con la maquinaria “el trabajador combate por primera vez, directamente, la fuerza productiva desarrollada por el capital...”¹⁴⁷

La maquinaria se le presenta al trabajador como lo que le quita la posibilidad de existencia. Las condiciones objetivas del trabajo se presentan “como fuerzas hostiles y avasalladoras, dirigidas contra el trabajador individual en interés del capitalista.”¹⁴⁸ El trabajo pasado, incluido los avances científicos, en tanto que están objetivados en las máquinas, se enfrentan de forma directa a los trabajadores. En la fábrica, el trabajo muerto aparece como si fuera él quien dotara de vida al proceso productivo. “El edificio está terminado. El trabajo

¹⁴⁵ *Ibíd*; p. 49.

¹⁴⁶ *Ibíd*; p.55-56.

¹⁴⁷ *Ibíd*; p. 50.

¹⁴⁸ *Ibíd*; p. 15.

muerto está dotado de movimiento y el trabajo vivo no es más que un órgano consciente suyo.”¹⁴⁹

Así, con la subsunción real del trabajo en el capital, “todas las *fuerzas productivas sociales del trabajo* se presentan como *fuerzas productivas del capital*”¹⁵⁰. Las relaciones de producción aparecen mistificadas, el trabajo individual, las fuerzas productivas y las condiciones objetivas, se presentan como algo que no proviene del propio trabajador, sino del capital. El sujeto de la producción capitalista es el capital. Las fuerzas productivas sociales del trabajo que se desarrollan bajo el modo de producción específicamente capitalista, “aparecen como algo inmanente a la relación del capital e inseparable de la misma”¹⁵¹, y las condiciones objetivas del trabajo se “presentan como algo absolutamente autónomo, existente separadamente del obrero, como un modo de existencia del capital...”¹⁵²

Entonces, como hemos observado, bajo el poder del capital, las relaciones de producción resultan ser relaciones que operan en contra de los trabajadores. Esto resulta porque la producción no responde a las necesidades de producción humanas, sino a las necesidades de valorización del capital. El mundo humano queda totalmente empobrecido, su forma de socializar, de actuar y, por lo tanto, de organizar su existencia quedan relegados a una cosa mística, al capital como organizador de la vida humana. Es el hombre el que queda subsumido por el capital, “los medios de producción, las condiciones objetivas del trabajo, no aparecen subsumidos en el obrero, sino éste en ellas.

¹⁴⁹ *Ibíd*; p. 57.

¹⁵⁰ Marx, Karl. *El capital*, Libro I, capítulo VI (Inédito) ob. cit; p. 93.

¹⁵¹ *Ibíd*; p. 94.

¹⁵² *Ibíd*; p. 94.

El capital emplea el trabajo. Ya esta relación es, en su sencillez, personificación de las cosas y reificación de las personas.”¹⁵³

2.5 La persistencia de la enajenación en la obra de Marx

Como hemos podido observar, el problema de la enajenación recorre la obra teórica de Marx, desde sus escritos juveniles hasta sus obras de madurez. Hay que señalar que el concepto de enajenación, sin embargo, no se mantuvo siempre igual, cosa que es comprensible, pues el periodo de tiempo que pasa desde los *Manuscritos del 44* a *El capital* es de más de 20 años. Pero, ello no significa que dicho concepto sea uno en el Marx joven y otro en el Marx maduro, sino que, por el contrario, el concepto se fue desarrollando, fue adquiriendo nuevas determinaciones. Desde sus escritos juveniles, Marx dota al concepto de un carácter concreto, lo fundamenta en el trabajo enajenado, el cual no desaparecerá en sus obras de madurez, aunque es explicado por medio de las relaciones sociales de producción. El fetichismo, como pérdida de la capacidad del hombre de controlar su propia socialidad, como poder de las cosas sobre el hombre, nos ha mostrado cómo el problema de lo humano no desaparece, sino que se mantiene en los escritos de madurez. En *El capital*, la enajenación, si bien no es el concepto central de la obra, si es visto como la característica de la sociedad capitalista, de su modo de producción. En la economía capitalista el hombre sólo es medio para el capital, su existencia se ve reducida y empobrecida por la enajenación, hecho que desde los *Manuscritos del 44* hasta *El capital*, Marx no deja de señalar.

Así, la enajenación no podía desaparecer de la obra de Marx, pues enajenación y capitalismo son inseparables. La producción capitalista es

¹⁵³ *Ibíd*; p. 96.

producción de plusvalor, explotación del obrero. Marx, al querer desentrañar este modo de producción, lo descubre y muestra como un modo de producción necesariamente enajenado.

Capítulo 3: La superación de la enajenación: Sánchez Vázquez y

Bolívar Echeverría

Después de haber revisado en los capítulos anteriores el concepto de enajenación de Marx, de haber visto su importancia y sus determinaciones, ahora, en este tercer capítulo, revisamos algunos aspectos de la obra, por una parte de Sánchez Vázquez y, por otra, de Bolívar Echeverría, en relación con el problema de la enajenación y su posible superación. Dichas concepciones, como se verá, no son idénticas, pues estos autores parten de horizontes explicativos distintos, pero, a pesar de ello, el revisar sus concepciones permite comprender la necesidad de superar la enajenación, además de problematizar en su posible solución.

3.1 Sánchez Vázquez: La filosofía de la praxis como desenajenación

Significado de praxis

Lo primero que señala Sánchez Vázquez en la introducción a su *Filosofía de la praxis* es que se debe aclarar el uso que tendrá el término praxis en su obra, pues en el idioma español se pueden utilizar los términos práctica y praxis para designar una acción. Sin embargo, ha elegido el término praxis porque trata de “librar al concepto de ‘práctica’ del significado predominante en su uso cotidiano...”¹⁵⁴, que se utiliza para referir cualquier acto humano, por lo que está asociado a lo que se conoce comúnmente como: hombre “práctico”. También aclara que el término *praxis* que utiliza no debe confundirse con el término griego *praxis*, no se deben tomar como si fueran sinónimos, ya que el

¹⁵⁴ Sánchez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1980, p. 19-20.

término griego se refiere a la acción de llevar a cabo algo, pero en cuya acción no se realiza nada que no esté ya contenido en el agente, es decir, éste tiene en sí mismo la potencialidad del cambio.

Entonces, el término *praxis* será usado por Sánchez Vázquez para “designar la actividad consciente objetiva”¹⁵⁵, es decir, debe entenderse como una acción objetiva, no meramente ideal y que, además, debe de ser una acción consciente. En *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*, Sánchez Vázquez define la praxis en el sentido de la *Tesis I sobre Feuerbach*, como:

“Actividad humana como actividad objetiva”, es decir, real; “actividad revolucionaria... crítico-práctica”. Actividad, pues, orientada a la transformación de un objeto (naturaleza o sociedad), como fin, trazado por la subjetividad consciente y actuante de los hombres y, por consiguiente, actividad —en unidad indisoluble— objetiva y subjetiva a la vez. Lo determinante en este proceso práctico no es la transformación objetiva (separada de la subjetividad) ni la actividad subjetiva (separada de la objetividad) sino la unidad de ambos momentos.¹⁵⁶

Por lo que praxis es actividad crítico-práctica, es decir, es una actividad objetiva, no sólo ideal, pero, además, es una actividad que no puede estar separada de la subjetividad humana. La praxis no puede prescindir de ninguno de estos dos elementos, no puede ser sólo transformación objetiva o sólo teoría.

¹⁵⁵ Ídem.

¹⁵⁶ Sánchez, Adolfo, “La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía”, en Cuadernos Políticos, número 12, editorial Era, México, D.F., abril-junio, 1977, p. 2.

El desarrollo de la concepción de la praxis

La praxis, entonces, entendida como actividad consciente-objetiva, implica una crítica tanto a la concepción idealista, como a una concepción ingenua. Sánchez Vázquez señala que no es posible entender la praxis mediante una conciencia ordinaria. Es decir, no se puede pretender captarla desde la concepción del hombre común y corriente, del hombre que, por el sólo hecho de vivir en el mundo de lo práctico, cree tener, por ello, una clara concepción de la praxis. Ante esta creencia, Sánchez Vázquez nos recuerda: “Con esto se olvida que también aquí, como en cualquier esfera del conocimiento, la esencia no se manifiesta directa e inmediatamente en su apariencia, y que la práctica cotidiana –lejos de mostrarla de un modo transparente– no hace sino ocultarla.”¹⁵⁷ Pero, por otra parte, tampoco se debe creer que una actitud puramente filosófica, contemplativa, pueda mostrar lo que la praxis es realmente, ya que eso sería recaer en la concepción idealista, dejando de lado la acción objetiva, material.

Por lo tanto, para llegar a una verdadera concepción de la praxis, es necesaria la superación tanto del punto de vista idealista como del regreso a un estado prefilosófico. La verdadera significación de la praxis “sólo puede mostrarse a una conciencia que capte el contenido de la praxis en su totalidad como praxis histórica y social.”¹⁵⁸ Y, es esta conciencia la que se ha ido desarrollando a lo largo de la historia, desde la conciencia empírica hasta la conciencia filosófica.

La concepción de la praxis, entonces, tal como la entiende Marx, no es una concepción que haya surgido de forma espontánea, sino que procede de un

¹⁵⁷ Sánchez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, ob. cit; p. 22-23.

¹⁵⁸ *Ibíd*; p. 29.

desarrollo histórico. La de Marx es una concepción que proviene directamente de la superación del idealismo alemán. Veamos, a grandes rasgos, los momentos de ese desarrollo histórico, que presenta Sánchez Vázquez.

En la antigua Grecia, la praxis estaba asociada con la formación de la *polis*, pero esta actividad sólo estaba relacionada con una actividad teórica. Era a través, de la contemplación, del pensamiento, como se mejoraría la *polis*. Por lo que la actividad práctica, y, en particular, el trabajo, era considerado como actividad propia de esclavos, indigno para los hombres libres.

Para la época del renacimiento, la praxis sufre un cambio radical, pues “el hombre deja de ser un mero animal teórico para ser también sujeto activo...”¹⁵⁹, es decir, el hombre al ser concebido como alguien que posee razón, es por ello, alguien capaz de configurar su mundo. Pero, persistía la separación entre trabajo intelectual y físico, para la que el segundo seguía considerándose una actividad servil.

Para la época de la revolución industrial y con el dominio de la burguesía, “se eleva más y más el valor del trabajo humano y la técnica...”¹⁶⁰, pero la praxis es concebida como praxis productiva, como dominio del hombre sobre la naturaleza. El trabajo humano es puesto por la economía burguesa como el creador de todo valor. Pero la praxis, al ser considerada sólo como trabajo productivo, no es desarrollada totalmente, sino que sólo es concebida como categoría económica.

¹⁵⁹ *Ibíd*; p 38.

¹⁶⁰ *Ibíd*; p.43.

Es, ante y mediante esta concepción burguesa, que Marx desarrollará su concepción de la praxis, y la tomará como una categoría central de su filosofía, para hacerla una filosofía de la praxis.

La filosofía de la praxis

Para Sánchez Vázquez, la filosofía de Marx es una filosofía de la praxis, pues es en ella donde “la praxis como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa al primer plano.”¹⁶¹ Pero, la praxis no sólo como objeto contemplativo, es decir, no es sólo su objeto de estudio, sino que la misma actividad filosófica pasa a ser un momento de la praxis, y no algo separado, pues la finalidad de la filosofía de la praxis, no sólo es comprender el mundo, sino transformarlo.

Para poner más en claro que significa o qué es lo peculiar de la filosofía de Marx, Sánchez Vázquez, en su *Filosofía de la praxis*, analiza el concepto de praxis en las diferentes obras de Marx. Sin embargo, aquí nos centraremos en lo que se dice en algunas de las *Tesis sobre Feuerbach*, pues es en ellas donde “Los rasgos esenciales de esta filosofía aparecen ya con gran nitidez.”¹⁶² Y, es en ellas donde Marx “define su filosofía como la filosofía de la transformación del mundo.”¹⁶³

El conocimiento de la realidad

Si el objeto de estudio de la filosofía de la praxis es la praxis misma, entonces, esto quiere decir que no lo son ni los objetos en sí mismos ni las ideas por sí solas. En la *tesis* / dice Marx:

¹⁶¹ *Ibíd*; p. 115.

¹⁶² *Ibíd*; p. 152-153.

¹⁶³ *Ídem*.

La principal insuficiencia de todo el materialismo tradicional (incluido el de Feuerbach) es que [, en él] el objeto I, la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del objeto II¹⁶⁴ o de la intuición sensible; y no como actividad humana material, [como] praxis; no subjetivamente.¹⁶⁵

En este fragmento podemos ver cómo la crítica que realiza Marx al materialismo tradicional radica en que éste toma al objeto como algo que está dado y que, por lo tanto, no requiere del sujeto para su conformación. Es decir, para el materialismo tradicional el sujeto es un ser pasivo en su relación con el objeto. Pero lo que aquí está señalando Marx es que en esa manera de captar el objeto es en donde está el error del materialismo tradicional, pues en realidad: “El objeto del conocimiento es producto de la actividad humana, y como tal –no como mero objeto de la contemplación– es conocido por el hombre.”¹⁶⁶ Y, por otro lado:

De ahí que, en oposición al materialismo, el aspecto activo [haya sido] desarrollado de manera abstracta por el idealismo -el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, material en cuanto tal-. Feuerbach quiere [referirse a] objetos materiales, realmente diferentes de los objetos pensados: pero no capta la propia actividad humana como actividad objetiva.¹⁶⁷

Es decir, el lado activo del sujeto que el materialismo ignora es reconocido por el idealismo, para el cual, el conocimiento es producto de un objeto, pero cuyo objeto es producido por el hombre. El problema aquí es que esa producción del hombre sólo es concebida como una actividad teórica, abstracta.

La actividad real, nos dice Marx, es la actividad material, objetiva. El conocimiento es de esta actividad real. El idealismo olvidó esta forma de la

¹⁶⁴ El objeto II se refiere “al objeto en sí, exterior al hombre y a su actividad” (Sánchez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, ob. cit; p. 155.)

¹⁶⁵ Marx, Karl, Tesis sobre Feuerbach, en *El materialismo de Marx*, ob. cit; p. 111.

¹⁶⁶ Sánchez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, ob. cit; p. 155.

¹⁶⁷ Marx, Karl, Tesis sobre Feuerbach, ob. cit; p. 111.

actividad humana. El conocimiento es producto de una actividad práctica del hombre, pero también es mediado por la conciencia; ésta no puede ser separada.

De ahí [-de la insuficiencia de su materialismo-] que [Feuerbach], en *La esencia del cristianismo*, sólo considere al comportamiento teórico como el auténticamente humano, mientras la praxis sólo es captada y fijada en su forma suciamente judía de manifestación. De ahí que no comprende la significación de la actividad "revolucionaria", "crítico-práctica".¹⁶⁸

Entonces, tanto el materialismo tradicional, como el idealismo, tienen que ser superados; el primero por no captar la actividad material del hombre, y, el segundo, por sólo captarla de forma abstracta. La verdadera actividad es revolucionaria, pues al ser una actividad material es transformadora de lo real, y, además, es crítico-práctica porque es "teórica sin ser mera contemplación, ya que es teoría que guía la acción; y práctica o acción guiada por la teoría."¹⁶⁹

Autoemancipación: práctica revolucionaria

La filosofía de la praxis es una filosofía que tiende a la práctica, que se asume a sí misma como transformadora, pero ¿cómo se realizaría dicha transformación? Veamos que dice Marx en la *Tesis III*:

La doctrina materialista acerca de la transformación de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias deben ser transformadas por los hombres y que el propio educador debe ser educado. Tiene por tanto que dividir a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de ella.

La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o [la] autotransformación sólo puede ser captada y comprendida racionalmente como praxis revolucionaria.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Ídem.

¹⁶⁹ Sánchez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, ob. cit; p. 157.

¹⁷⁰ Marx, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, ob. cit; p. 113.

Marx se refiere aquí a la idea de que el hombre es un producto de las circunstancias y la educación, idea que fue central en la Ilustración, pues se concebía al hombre como un ser racional que, para cambiar el mundo, sólo necesitaba hacer uso de su propia razón, o sea, abandonar los prejuicios y las concepciones religiosas. Entonces, para lograr que todos los hombres hicieran uso de su propia razón, bastaba con educarlos.

Pero, ante esta concepción, Marx hace notar que es el propio hombre el que tiene que transformar las circunstancias y que el educador debe ser también educado. Aceptar la idea de la transformación sólo a través de la educación es aceptar al hombre como un ser pasivo, que sólo es formado por alguien más, y a su vez, es aceptar que existen dos clases de hombres, el educador y el educado, alguien que está por encima de otro.

Pero lo que ocurre realmente es que las circunstancias son transformadas por los hombres, estos y aquellas están mutuamente condicionados: el hombre es un ser activo. También, al reconocerse que los educadores tienen que ser educados; se rechaza que el cambio radique sólo en una parte de la humanidad, es decir, se rechaza la idea de que se pueda dividir a los hombres en activos y pasivos. “Es el hombre, en definitiva, quien hace cambiar las circunstancias y se cambia a sí mismo.”¹⁷¹ Por lo tanto, una verdadera transformación social sólo puede ser producto de la coincidencia entre cambio de circunstancias y cambio del hombre en sí mismo. Ni la educación por sí misma, dejando intocadas las circunstancias, ni las circunstancias, dejando en

¹⁷¹ Sánchez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, ob. cit; p. 163.

pasividad al hombre, pueden transformar la sociedad, sino que “La unidad de uno y otro cambio define, a su vez, la praxis revolucionaria”.¹⁷²

De la interpretación a la transformación

“Los filósofos sólo han interpretado el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de transformarlo.”¹⁷³ Esta tesis señala la relación entre la filosofía y la acción. El mundo aparece en ella como un objeto a transformar, y no solamente como un objeto de interpretación. En ello radica el rompimiento de la filosofía de Marx con toda la filosofía anterior, pues tradicionalmente la filosofía sólo se había encargado de interpretar el mundo. Y, aunque una filosofía puramente interpretativa haya podido tener consecuencias prácticas, estas filosofías se han caracterizan por aceptar el mundo tal como es y, por lo tanto, lo justifican. Así, la concepción de Marx, según Sánchez Vázquez, de la relación de la filosofía con el mundo, es que:

Si el hombre conoce el mundo en la medida en que actúa sobre él, de tal manera que no hay conocimiento al margen de esta relación práctica, la filosofía en cuanto teoría no puede desvincularse de la práctica para reducirse a mera visión, contemplación o interpretación.¹⁷⁴

Concepción que está sustentada por lo que el propio Marx había dicho en las Tesis II y III, que ya revisamos. Por ello, podemos observar un ataque de Marx contra la filosofía desvinculada de la práctica, no es un rechazo de toda filosofía, sino que ésta tiene que ser una filosofía que tome al mundo como objeto de la praxis, pues de lo que se trata es de transformarlo. La filosofía para Marx, por lo tanto, es filosofía de la praxis en el sentido de que, aunque no deja de ser teoría, es una teoría que hace posible la transformación del mundo.

¹⁷² *Ibíd*; p. 164.

¹⁷³ Marx, Karl, Tesis sobre Feuerbach, ob. cit; p. 121.

¹⁷⁴ Sánchez, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, ob. cit; p. 164.

Ambas, teoría y práctica, deben estar unidas. La teoría no puede ser sólo para interpretar, sino para transformar, y la praxis debe estar basada en esa interpretación filosófica. “Así, pues, ni mera teoría ni mera praxis; unidad indisoluble de una y otra.”¹⁷⁵

En resumen, la filosofía de la praxis:

... considera en unidad indisoluble el proyecto de emancipación, la crítica de lo existente y el conocimiento de la realidad a transformar. El gozne en que se articulan estos tres momentos es la praxis como actividad real orientada a un fin. Se trata de transformar el mundo (proyecto o fin) con base en una crítica y un conocimiento de lo existente. El problema teórico (filosófico) fundamental es, por tanto, el problema práctico de la transformación del mundo humano, social; o sea: el de la autoproducción o cumplimiento del hombre, en un contexto histórico-social dado, *en y por* la praxis.¹⁷⁶

Entonces, el marxismo, entendido como filosofía de la praxis, es ruptura en relación con la forma de hacer filosofía hasta su surgimiento. Su novedad radica en el modo de hacer filosofía. No es la novedad los cambios prácticos que alcance, pues muchas filosofías, aunque indirectamente, han contribuido a fines prácticos, ni tampoco es el hacer de la praxis el objeto de estudio filosófico, sino que lo novedoso radica en el motor, en lo que impulsa a obrar a la filosofía de forma distinta a como se había practicado. Este motor, nos dice Sánchez Vázquez¹⁷⁷, está fuera de la teoría: está en la praxis, específicamente, en la lucha de clases. Es decir, la filosofía de la praxis no lo es porque reflexione acerca de la praxis, sino que ella misma se concibe como momento de la praxis, como algo que está al servicio de la praxis.

¹⁷⁵ *Ibíd*; p.166.

¹⁷⁶ Sánchez, Adolfo, *La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía*, ob. cit; p.1.

¹⁷⁷ *Ibíd*; p. 5.

Además, añade Sánchez Vázquez¹⁷⁸, esta nueva forma de proponerse practicar la filosofía, implica una opción ideológica, a saber: de lo que se trata es de transformarlo. Si bien, esta toma ideológica no es exclusiva de esta filosofía, pues otras optan por conservar el mundo tal cual es, o sólo reformarlo, lo que sí le es específico, es que la transformación de la que trata la filosofía de la praxis es de una transformación radical.

Por lo tanto, la filosofía de la praxis implica diversas funciones: a) crítica, como crítica de la realidad existente, y además, como crítica de las ideologías conservadoras; b) política, pues no puede abstraerse de las condiciones reales, no puede ser sólo un debate ideológico; c) gnoseológica, es decir, tiene que elaborar los conceptos que permitan la comprensión de la realidad, los cuales son indispensables para plantear una transformación real; d) de conciencia de la praxis, pues la filosofía no es sobre la praxis, sino que es la praxis misma, es decir, contribuye su propio autoconocimiento; y, e) autocrítica, pues al ser la praxis algo en constante cambio, no se puede caer en dogmatismos; darla como algo ya dado, sino que se tiene que mantener como capaz de captar la realidad.

La filosofía de la praxis y la enajenación

Entonces, como hemos observado, para Sánchez Vázquez la filosofía de Marx es una filosofía de la praxis, cuyo fin último es la transformación del mundo, la emancipación humana del poder del capital, es decir, su finalidad es la de alcanzar un mundo en el cual el ser humano se pueda desarrollar bajo su

¹⁷⁸ Ídem.

propia voluntad, y, no, como ocurre en el mundo capitalista, de forma enajenada.

Concebida así, la filosofía de Marx tiene en el concepto de enajenación un concepto que se presenta como un concepto que contribuye a la transformación del mundo. Es decir, dicho concepto juega un papel central en la crítica de la economía política porque muestra la realidad de la producción capitalista (conocimiento de la realidad a transformar), pero no sólo la muestra, sino que la crítica al mostrar los efectos negativos que tiene sobre el hombre (crítica de lo existente), y, con ello, se muestra la necesidad de transformar esa realidad (emancipación). Como vemos, los tres momentos indisolubles de la filosofía de la praxis se hallan en el concepto de enajenación.

Ahora bien, una verdadera transformación del mundo, la emancipación humana, para Sánchez Vázquez, sólo se da a través de la praxis, entendida ésta, no sólo un ejercicio teórico, sino también práctico. Por lo que, plantear una transformación dejando de lado el conocimiento de la realidad existente, es caer en un practicismo inconsciente. Pero también pretender transformar el mundo con la sola teoría es insuficiente, aunque sea necesario: el trabajo teórico es incapaz de transformar la realidad.

Por lo que, la superación de la enajenación para Sánchez Vázquez radicaría en la toma de conciencia de las clases oprimidas, pero sería una toma de conciencia acompañada de la teoría, ya que la toma de conciencia tendría que ir acompañada de un proyecto y una acción emancipadora. Una verdadera praxis emancipadora es una praxis revolucionaria, es decir, una acción consciente-objetiva, una lucha política y social de los individuos como clase.

Así, Sánchez Vázquez dota de capacidad y, por lo tanto, de responsabilidad al sujeto individual y colectivo. La transformación, la emancipación, sólo es posible por la praxis de los humanos mismos; no es algo que este determinado por leyes históricas o que tenga que ocurrir necesariamente, sino que es la praxis del hombre, como sujeto social, el que puede emanciparse a sí mismo.

3.2 Bolívar Echeverría: La enajenación de lo político

Bolívar Echeverría extiende la comprensión de la enajenación, ya que no sólo la presenta como inherente a la reproducción capitalista, sino que además la muestra como un fenómeno que al mismo tiempo configura la forma en la que el sujeto social se organiza, es decir, muestra que bajo la reproducción capitalista, el humano ha enajenado su politicidad, su capacidad de decidir sobre su forma de reproducción social. Veamos como muestra esto Echeverría.

Discurso crítico

Bolívar Echeverría entiende la obra de Marx como un discurso, pero un discurso fundamentalmente crítico. Es decir, si se considera que existen discursos que no solamente defienden al capitalismo, sino que lo muestran como el mejor de los sistemas, entonces, el de Marx es un discurso que surge desde y en contra de estos discursos “positivos”. Así, nos dice, que el discurso de Marx es crítico porque “se realiza como un proyecto científico y revolucionario...”¹⁷⁹ Veamos qué significa esto.

Revolucionario porque surge en la práctica misma de las clases oprimidas – Marx era un militante comunista, su discurso tenía ahí su exigencia–. El comunismo, el movimiento revolucionario, se ha ido construyendo lentamente a

¹⁷⁹ Echeverría, Bolívar, “Definición del discurso crítico” en *El discurso crítico de Marx*, ob. cit; p .58.

través de la lucha de los proletarios contra la explotación de los capitalistas, es decir, no surge como algo teóricamente acabado, sino que sufrió de errores en su proyecto. “La intervención de Marx parte precisamente de la constatación de una insuficiencia decisiva del movimiento proletario revolucionario y culmina en la solución de la misma.”¹⁸⁰ La insuficiencia radicaba en que su actividad se hallaba todavía sometida al mecanismo reproductor capitalista, por lo que el movimiento se desviaba hacia el reformismo o hacia el utopismo. Ante esta deficiencia, la solución que da Marx es el desarrollo de un saber científico de las condiciones capitalistas y, con ello, la posibilidad del tránsito a la sociedad comunista. Pero este saber científico implica un rompimiento en el campo ideológico capitalista o, como dice Echeverría¹⁸¹, ocurre un acontecimiento discursivo. Por lo tanto: “Realizarse como teoría revolucionaria quiere decir realizar la revolución también como revolución en el terreno específico del discurso teórico.”¹⁸²

Por lo que hay una doble necesidad: 1) de la teoría, para volverse teoría de la revolución, y, 2) de la revolución, para también ser revolución en la teoría. Y ambas necesidades se resuelven, nos dice Echeverría¹⁸³, en la realización del proyecto teórico comunista marxista como discurso teórico esencialmente crítico. Esencialmente crítico porque no puede ser positivo, es decir, tiene que surgir como lo que está en contra de la ideología capitalista, como lo negativo. Ello implica que no puede surgir de la nada, sino que surge dentro de la propia ideología capitalista. Así que veamos cómo entiende Echeverría ese dominio ideológico.

¹⁸⁰ *Ibíd*; p. 60.

¹⁸¹ *Ídem*.

¹⁸² *Ibíd*; p. 60-61.

¹⁸³ *Ídem*.

El dominio ideológico y el lenguaje

Las ideas de las clases dominantes no son sólo dominantes por el hecho de que son expuestas por medios de difusión de mayor alcance que los medios que pueden utilizar las clases dominadas que protestan, sino que, además, se vuelven dominantes porque la burguesía:

Puede demostrar fácilmente con el lenguaje de la época la “identidad” entre las “relaciones individuales o humanas en general” y las “relaciones mercantiles”. Y puede hacerlo porque “este propio lenguaje es un producto de la burguesía y, por tanto, igual que en la realidad, también en el lenguaje las relaciones de intercambio valorizador han sido convertidas en la base de todas las demás.” La lucha ideológica y el dominio ideológico son hechos que ocurren, en primer lugar y de manera determinante, en la esfera profunda del “lenguaje de la vida real”, allí donde se produce el discurso, el “lenguaje propiamente dicho”, es decir, “la conciencia y las ideas”.¹⁸⁴

Entonces, como vemos, para Echeverría, el dominio ideológico de la clase burguesa, es un hecho que se juega en el propio lenguaje. Las ideas dominantes aparecen como verdaderas, pues son demostradas por medio del lenguaje, lenguaje que es producto de la burguesía misma. Las categorías burguesas se presentan como la base a partir de la cual se desarrolla todo discurso y, por lo tanto, encuentra en ellas la corroboración de su verdad. El discurso burgués es el discurso dominante porque la “verdad” está de su lado, cuenta con todo el apoyo del lenguaje (burgués), lo que lo hace aparecer como natural, y que, por lo tanto, adquiere mayor fuerza en contra de los discursos de las clases oprimidas.

¹⁸⁴ *Ibíd*; p. 62.

Así, el discurso comunista necesariamente debe ser crítico, debe oponerse a las ideas dominantes burguesas. En tanto discurso, el comunista-marxista no puede ser a-crítico, no puede operar desde el propio discurso burgués, bajo sus mismas categorías, pues con ello lo haría bajo sus reglas, y esto lo convertiría en un discurso a favor del orden burgués. De esto, nos dice Echeverría, se desprenden dos ilusiones que deben ser desechadas:

Primera: “que el significar revolucionario puede constituirse en un discurso positivo, similar u homogéneo respecto del discurso burgués aunque alternativo frente a él y con mayor capacidad de verdad.”¹⁸⁵Dicha ilusión se disipa en cuanto se comprende que el significar revolucionario comunista se compone desde una concepción de unas relaciones sociales de producción que pertenece a un mundo nuevo, diferente del mundo capitalista. La necesidad de este nuevo discurso no es el rectificar el discurso burgués, sino de superarlo radicalmente, pues sus proyectos sólo pueden realizarse en la medida en que los humanos recobren su capacidad de organizar su vida social por sí mismos.

Una segunda ilusión se refiere a que el significar comunista puede realizarse como discurso científico independiente del discurso científico burgués. Pero las relaciones de producción comunistas se encuentran ya formadas en el interior de las relaciones de reproducción capitalistas, sólo que están reprimidas. Por lo que la posibilidad real de un orden nuevo no implica que éste haya de ser creado de manera espontánea, desvinculado totalmente del existente, sino, al contrario, sólo puede ser creado a partir de lo realmente existente.

¹⁸⁵ *Ibíd*; p. 71.

Por lo tanto, concluye Echeverría¹⁸⁶, el discurso teórico comunista científico sólo puede ser un discurso como el de Marx en *El capital*, pues ahí se apropia del saber formado desde la burguesía, lo desestructura y recompone para que sea el saber necesario para la revolución. El discurso crítico de Marx es una forma del discurso que tiene como objetivo el desmitificar o desnaturalizar el discurso burgués. Dicho discurso muestra la realidad de la reproducción capitalista; se enfrenta a la concepción dominante, a la ideología de la producción burguesa y, con ello, muestra las posibilidades desde las cuales es imaginable la revolución, la transformación del mundo burgués.

La reproducción social: contradicción entre valor de uso y valor

Dentro de su discurso crítico, Echeverría analiza el proceso natural de reproducción o proceso general de reproducción. Esto lo hace porque parte de la idea de que el aporte central del discurso de Marx a la comprensión de la civilización moderna radica en el “descubrimiento, la formulación y el análisis crítico de un comportamiento estructurador de esa vida civilizada en el plano de la economía”¹⁸⁷ Es decir, es un aporte a la explicación científica del comportamiento humano desde su aspecto económico, el cual es, para Echeverría, no sólo un proceso de producción, sino también un proceso de consumo de bienes.

Lo característico de la reproducción capitalista es que es una relación contradictoria: es producción/consumo de valores de uso, pero, por otro lado, es un proceso de valorización de los mismos. Pero esta contradicción sólo

¹⁸⁶ *Ibíd*; p. 74.

¹⁸⁷ Echeverría, Bolívar, “El valor de uso: Ontología y semiótica” en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 2017, p.154.

puede ser comprendida cabalmente si se tiene una “concepción de lo que son los objetos de la vida práctica en su forma fundamental o ‘natural’...”¹⁸⁸

Según Echeverría¹⁸⁹, el concepto de “producción en general” que Marx utiliza, implica la idea de que la producción posee una estructura esencial, que está más allá de su forma histórica, pero que sólo adquiere realidad cuando es dotada de situaciones particulares concretas, históricas y étnicas. Sin embargo, en el capitalismo esta producción en general, su concreción, ocurre de forma distinta en épocas anteriores, pues la estructura de la reproducción no es simple, sino doble: “no obedece únicamente al condicionamiento ‘natural’ a partir de lo étnico y lo histórico, sino que se somete también a un condicionamiento pseudo-natural...”¹⁹⁰.

Lo característico de la forma de reproducción capitalista es, pues, que la organización de las relaciones entre los individuos “deja de ser un orden puesto por la formación ‘natural’ de la estructura y se establece como una fuente autónoma de determinación –de sobredeterminación- de la figura concreta de la sociedad.”¹⁹¹ En el capitalismo la producción/consumo es realmente organizada por un ente autónomo distinto del sujeto, es organizada por el capital y sus necesidades.

Así, la concreción de la vida social es determinada bajo la dualidad contradictoria de la forma “social-natural” y la forma de “valorización del valor”. Contradictorias porque la primera “tiene su meta en una imagen ideal de la

¹⁸⁸ Ídem.

¹⁸⁹ *Ibíd*; p.157.

¹⁹⁰ Ídem.

¹⁹¹ *Ibíd*; p.158.

sociedad como totalidad cualitativa.”¹⁹²; mientras que la segunda “tiene por meta justamente la acumulación de capital”¹⁹³ Pero, además, no sólo están en relación contradictoria, sino que la realización de la forma natural se encuentra en función de la realización de la segunda:

La meta de la primera, la única que interesa al sujeto social en cuanto tal, sólo puede ser perseguida en el capitalismo en la medida en que, al ser traducida a los términos que impone la consecución de la segunda, es traicionada en su esencia.¹⁹⁴

Es por ello que el análisis de la “forma natural”, asociada al “valor de uso” es una cuestión central en el discurso crítico de Marx, pues es ella la que se opone directamente a la forma capitalista. Es por medio de ella que se puede criticar al capitalismo a la vez que se pueden pensar formas distintas de reproducción que no estén dominadas por la voluntad ajena al hombre.

La forma social-natural de reproducción: Libertad y politicidad

El ser humano es un ser gregario. Su reproducción no sólo es una reproducción individual, sino que depende de la reproducción de los demás individuos de su especie, es decir, se da a través de un conjunto de relaciones que conectan a los miembros del sujeto gregario. Sin embargo, esto no es algo particular del humano, pues esta forma de reproducción es característica también de otros animales.

El ser humano comparte con otros animales la necesidad de organizar su reproducción en conjunto con los otros seres de su especie, pero, lo específico, lo propio del humano, es que “la determinación de su figura concreta está sin

¹⁹² *Ibíd*; p. 159.

¹⁹³ *Ídem*.

¹⁹⁴ *Ídem*.

embargo entregada a la libertad.”¹⁹⁵ El humano no está definido de antemano, ni en su actuar ni en su organizarse, sino que “Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente.”¹⁹⁶ Por ello, el ser humano es un sujeto, es decir, es un ser capaz de dar forma a su reproducción. Por ello, la relación del humano con la naturaleza no es una relación directa, como la de otros animales, sino que está mediada por su socialidad, por la forma en que está organizada la reproducción social. Transformar la naturaleza significa transformar la socialidad. Dice Echeverría:

...en la reproducción del ser humano, la reproducción física de la integridad del cuerpo comunitario del sujeto sólo se cumple en la medida en que ella es reproducción de la forma política (*polis*) de la comunidad (*koinonía*).¹⁹⁷

Producción y consumo

El sentido peculiar de la reproducción del humano, nos dice Echeverría¹⁹⁸, se manifiesta en la estructura de interconexión de los diferentes elementos del proceso. Por lo que el comportamiento reproductivo puede analizarse desde dos aspectos: desde la fase productiva o de objetivación y desde la fase consuntiva o de subjetivación.

Desde el punto de vista de la objetivación, el sujeto, al transformar la naturaleza no sólo ejecuta el acto mismo, sino que al mismo tiempo está dotando, está eligiendo una forma peculiar para el objeto, la cual “no es nunca neutral ni inocente; tiene siempre un valor de uso concreto que determina, a su

¹⁹⁵ *Ibíd*; p.166.

¹⁹⁶ *Ídem*.

¹⁹⁷ *Ibíd*; p. 167.

¹⁹⁸ *Ibíd*; p. 168.

vez, la forma que habrá de tener el sujeto que la consume.”¹⁹⁹ Por lo que el acto de producción es un llevar a cabo un proyecto, es crear una forma tanto del objeto como una forma en la que éste será consumido. Por lo que la producción es del objeto, pero también es producción del sujeto.

Por otra parte, desde el punto de vista del consumo o subjetivación, el sujeto no es un simple receptor del objeto, no tiene ninguna obligación de consumirlo de una determinada manera, sino que debe elegir entre las distintas posibilidades de uso que puede dar al producto que consume. Por lo que, el acto de consumo satisface dos necesidades, la de consumo del sujeto, pero también la necesidad que tiene el objeto de asumir una forma determinada.

Así, la sujetividad del sujeto, lo que lo determina como sujeto es: “su capacidad de dar una forma identificada a su socialidad, capacidad que ejerce fundamentalmente al reproducir su integridad física como organismo animal gregario.”²⁰⁰ Es decir, el sujeto social tiene la capacidad de otorgar a los individuos que componen el organismo gregario un lugar dentro del sistema de relaciones de producción y consumo. Dar forma a la socialidad quiere decir que se establece un equilibrio entre las necesidades de consumo y las capacidades de producción del sujeto social, cosa que se realiza a través de la circulación de los objetos, lo cual implica un proyecto de distribución. Y, por lo tanto:

La “politicidad” del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa “armonía” entre su sistema de capacidades y su sistema de necesidades, mediante la

¹⁹⁹ Ibíd; p. 170.

²⁰⁰ Ibíd; p. 171.

determinación del acceso efectivo de los individuos sociales, como productores y como consumidores, al bien/producido global.²⁰¹

Entonces, producir y consumir objetos resulta ser un constante reproducir la forma de relaciones sociales, las relaciones de producción y consumo. Razón por la cual, la identidad del sujeto comunitario, no puede ser algo “natural”, abstracto, sino que está en juego constantemente.

Por su parte, “la objetividad del objeto reside en su practicidad, en su carácter de elemento natural integrado en un peculiar proceso de reproducción vital que, al mismo tiempo que es físico, es también ‘político’.”²⁰² La objetividad del objeto está constituida por dos niveles. El primero, es el natural, el que permite la reproducción animal satisfaciendo las necesidades vitales del organismo vivo, esta objetividad sólo es naturaleza transformada. Pero, desde el segundo nivel, el objeto natural se encuentra refuncionalizado, no sólo cumple su función natural sino una función política. Pero, estos dos niveles sólo se sintetizan en el encuentro de la producción y el consumo, sólo en este momento se efectiviza la intención de la forma dada al objeto y la expectativa que tiene el consumidor.

Reproducción social y semiosis

Lo característico del proceso de reproducción humano no sólo está en su estructura y funcionamiento, sino que se muestra en una dimensión semiótica, es decir que: “Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones.”²⁰³ El proceso de reproducción social es un proceso práctico y semiótico, pues no sólo es un producir/consumir, sino que también es un

²⁰¹ *Ibíd*; p. 172.

²⁰² *Ibíd*; p. 174.

²⁰³ *Ibíd*; p. 181.

cifrar/descifrar. No sólo se cumple con la reproducción física, sino que esta contiene en sí misma una función política. Esta es la característica del proceso social de reproducción humano. Pero, además, señala Echeverría²⁰⁴, este fenómeno sólo puede producirse en la medida en que esa producción/consumo de significaciones se realiza de acuerdo a un código, que está basado en la estructura tecnológica del campo instrumental, pues es este el que da las condiciones bajo las cuales el sentido se une al objeto.

Sin embargo, el uso que se hace de este campo instrumental no es únicamente un uso tal cual, sino que, al usarlo, se incurre en un acto de obediencia o de rebeldía; se confirma o se niega el proyecto que éste contiene. Elegir una forma para el objeto es a la vez un ratificar o modificar lo que es la forma en general de lo que no lo es. Por ello, la dimensión semiótica del proceso de reproducción social, el código mediante el cual se dota de significaciones a los objetos, no es algo establecido e inmutable, sino que se va reconstituyendo necesariamente, pues “cada vez que el código es usado en la producción/consumo de significaciones, su proyecto de sentido se pone en juego y puede entrar en peligro de dejar de ser lo que es.”²⁰⁵

Entonces, se puede concluir que la forma social-natural es un proceso de transnaturalización de la reproducción natural, ya que el ser humano toma la naturaleza y la dota de un sentido social, que está más allá de lo natural. El ser humano al estar condenado a hacer uso de su libertad, ratifica y/o crea nuevas formas, no sólo de los objetos, sino, como hemos observado, de su socialidad. Para el ser humano hay un predominio de lo “político” sobre lo físico. La forma

²⁰⁴ *Ibíd*; p. 185.

²⁰⁵ *Ibíd*; p.190.

social-natural es la forma 'natural' en que el humano se reproduce, su naturaleza radicaría en el estar constantemente transformándose.

Por lo que, si la reproducción capitalista es un proceso específico, que tiene como característica principal la enajenación, entonces, es un proceso que se opone o domina al proceso social-natural, pues bajo la producción capitalista el sujeto, el humano, no ejerce su libertad, sino que ésta le es enajenada por el capital, y, con ello, su politicidad resulta, también, organizada por el capital.

Liberar a la forma social-natural del dominio del capital no quiere decir que entonces se alcanzaría un mundo ideal, pues el análisis de la forma social-natural nos ha mostrado que ésta es un constante reconstituirse, para el humano no hay una naturaleza animal, no se puede elegir entre una y otra forma de socialidad. Por lo que una forma de reproducción desenajenada "no sería el acceso a un mundo angelical, sino la entrada en una historia en la que el ser humano viviría él mismo su propio drama y no, como ahora, un drama ajeno que lo sacrifica día a día y lo encamina, sin que él pueda intervenir para nada, a la destrucción."²⁰⁶

La enajenación de lo político

Para Bolívar Echeverría, como acabamos de ver, la cualidad específica del sujeto social, del humano, es su carácter político, es decir, "la capacidad de decidir sobre los asuntos de la vida en sociedad, de fundar y alterar la legalidad que rige la convivencia humana, de tener a la socialidad de la vida humana como una sustancia a la que se le puede dar forma."²⁰⁷ Sin embargo, la historia

²⁰⁶ *Ibíd*; p. 196-197.

²⁰⁷ Echeverría, Bolívar, "Lo político en la política" en *Valor de uso: Ontología y semiótica*, ob. cit; p. 77-78.

de la humanidad se nos muestra como la historia de la negación de la libertad; del humano para darse a sí mismo una forma de socialidad acorde a su propia voluntad, pues precisamente, “para no dejar de existir, la libertad del ser humano ha tenido, paradójicamente, que negarse como libertad política...”²⁰⁸. En la historia de la humanidad, la libertad política, la capacidad de auto-gobernarse de los hombres, sólo ha aparecido como algo ajeno a ellos mismos, como algo que no depende de su voluntad, sino de la de otros. El gobierno ha aparecido como lo otro, como una institución independiente de la voluntad general, en la cual no se participa directamente, y a la cual sólo se critica o se le alaba.

La capacidad política de los humanos, del sujeto social, sólo ha sido ejercida de manera esporádica y negativa, es decir, sólo se ha ejercido como rebeldía en contra de los poderes establecidos, religiosos o económicos, que dominan sobre los hombres. Entonces, han sido estos poderes los que, a lo largo de la historia, han monopolizado la capacidad política de la sociedad; son ellos los que han decidido sobre la existencia de los hombres.

La enajenación política capitalista

En general, nos dice Echeverría²⁰⁹, en las sociedades donde se produce y consume mediante el mercado, son sociedades cosificadas, es decir, son sociedades en las que las relaciones de convivencia entre los individuos se realiza a través de las mercancías. Sin embargo, en el capitalismo –bajo el predominio de la forma mercantil-capitalista–, la cosificación asume una forma

²⁰⁸ Echeverría, Bolívar, “Modernidad y capitalismo (Once tesis)” en *Las ilusiones de la modernidad*, ob.cit; p. 172.

²⁰⁹ Echeverría, Bolívar, “La nación posnacional” en *Vuelta de siglo*, Ediciones Era, México, 2006, p. 145.

diferente, se transforma en una cosificación que implica la enajenación política de la sociedad. Esto ocurre porque:

La enajenación mercantil simple de la politicidad humana no implica una sustitución de la voluntad humana de darse forma a sí mismo por otra voluntad ajena a la suya, sino solamente una paralización de ésta [...] Sólo la enajenación mercantil-capitalista introduce un “sujeto sustitutivo” en lugar del sujeto humano.²¹⁰

Es decir, el simple hecho de que las relaciones sociales estén mediadas por las cosas no es suficiente para que exista enajenación. La politicidad, bajo la forma mercantil simple no es otorgada a ningún otro sujeto, sino que sólo es dejada a una organización casual, no consciente. Pero, en cuanto la mercancía específicamente capitalista, asume la primacía en el intercambio, entonces, la enajenación aparece; pues, en ese momento, el sujeto –el hombre- no sólo deja de ejercer su politicidad, sino que esta es ejercida, es enajenada, por el valor valorizándose.

En la modernidad capitalista²¹¹, el sujeto que decide sobre la forma de reproducirse de la sociedad es el valor valorizándose, el capital. Por lo que la pérdida de la capacidad política del sujeto social es una de las consecuencias más negativas de la enajenación. La esencia humana, que como hemos visto es identificada por Echeverría con la capacidad política, es lo que está siendo enajenado por el capital: “esa politicidad o capacidad de configuración del ser humano está siendo usurpada instante a instante por las cosas, entendiendo

²¹⁰ *Ibíd*; p. 145-146.

²¹¹ Hay que señalar que para Bolívar Echeverría modernidad y capitalismo no son idénticos. “Por modernidad habría que entender el carácter peculiar de una forma histórica de totalización civilizatoria de la vida humana. Por capitalismo, una forma o modo de reproducción de la vida económica del ser humano...” (Echeverría, Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, ob. cit; p.138.)

por “cosas” el funcionamiento automático del mercado dominado por el capital.²¹²

Pero, esta forma enajenada de organizar la reproducción humana bajo el capitalismo, no es algo accidental, sino que: “La socialidad humana en la modernidad capitalista es una socialidad que sólo se constituye bajo el modo de la enajenación.”²¹³. Esto ocurre necesariamente porque las relaciones sociales están mediadas por las cosas, pero no por cualquier cosa, sino por las mercancías-fetiches que, como hemos visto, aparecen como dotadas de una autonomía frente a la voluntad humana.

Así, la voluntad que organiza a la sociedad es la voluntad del capital, la necesidad de que éste tenga de valorizarse es la que dictamina el actuar de los humanos. El liberalismo económico, que propugna el la organización económica basada en las decisiones de los agentes económicos, sin intervención estatal, y que, por lo tanto, tiene como una de sus máximas la libertad, no es más que una apariencia, pues, al igual que la idea moderna de que el hombre se ha desprendido del poder “divino”, la realidad muestra que sólo ha ocurrido una sustitución de Dios por el capital. Dice Echeverría:

Confiar en la mano oculta del mercado como la conductora última de la vida social implica creer en un Dios, en una entidad metapolítica, ajena a la autarquía y la autonomía de los seres humanos, que detenta sin embargo la capacidad de instaurar para ellos una socialidad política, de darle a ésta una forma y de guiarla por la historia.²¹⁴

Por lo que, mientras los humanos sigan reproduciéndose bajo la forma mercantil capitalista, su vida seguirá siendo dirigida por una entidad

²¹² *Ibíd*; p. 145.

²¹³ Echeverría, Bolívar, “La religión de los modernos” en *Vuelta de siglo*, ob. cit; p. 46.

²¹⁴ *Ibíd*; p. 47.

suprahumana. Y, aunque la vida, o mejor dicho, la supervivencia pueda estar garantizada, esto no quiere decir que sea una vida humana, pues el organizador de dicha vida es un sujeto distinto al hombre. Bajo estas condiciones, la vida de los seres humanos “nunca será efectivamente suya; nunca se organizará realmente de acuerdo a las necesidades concretas de su perfeccionamiento como entidad comunitaria.”²¹⁵. Y, este hecho, de que el sujeto social se reproduzca de una manera en la que no interviene de forma positiva, sino sólo como medio para la valorización del valor: “permite reconocer en su plena radicalidad la necesidad de la revolución comunista.”²¹⁶

Pero, el hecho de plantear la revolución comunista implica que la enajenación de lo político no es un hecho consumado, sino que se trata de un hecho en proceso, “un proceso de pérdida, por parte del sujeto, y de adquisición, por parte de la mercancía-capital, de la capacidad decisoria sobre la forma de la socialidad.”²¹⁷

La superación de la enajenación

Entonces, como hemos visto, para Bolívar Echeverría, la enajenación es un concepto central de la crítica de la economía política, pues dicho concepto muestra la realidad de la producción capitalista; le quita el velo ideológico que la presenta como un modo de producción ‘natural’. El discurso crítico de Echeverría amplía la comprensión de la enajenación y, con ello, la muestra no sólo como un dominio del sujeto automático sobre el sujeto humano, sino que, además, es un dominio que se muestra en la enajenación de la politicidad.

²¹⁵ Echeverría, Bolívar, “Cuestionario sobre lo político”, en *El discurso crítico de Marx*, ob.cit; p. 292.

²¹⁶ *Ibíd*; p.294.

²¹⁷ *Ibíd*; p. 298.

El análisis de la forma social-natural nos ha permitido entender con mayor amplitud y profundidad cómo es que bajo el dominio de la forma de valor, la reproducción social humana se encuentra en constante contradicción, es decir, nos muestra que lo social-natural queda subsumido bajo la forma artificial de la lógica del valor. Bajo el dominio de la forma de valor, la libertad humana, que se ha mostrado como el carácter específico de la reproducción social, queda negada, suspendida, pues la actividad del hombre sirve a necesidades ajenas a él mismo.

También se ha visto que el ser humano es un ser semiótico, es decir, un ser que en su proceso reproductivo no sólo produce/consume objetos materiales, sino que, al mismo tiempo, produce/consume significaciones. Es a través de este proceso semiótico que el humano va reproduciéndose, no sólo físicamente, sino políticamente. Así, su socialidad está en juego constantemente, se da forma en el acto de reproducción. Y, es justo ahí, en esa necesidad de estar constantemente reconfigurándose donde, por lo tanto, se está reafirmando o negando un proyecto reproductivo, el lugar en el que radica la posibilidad de transformar la realidad. En el humano, en su forma de reproducción, no está nada decidido de antemano; para el humano no existe una naturaleza que condicione ontológicamente la forma de reproducir su socialidad.

La superación de la enajenación, para Echeverría, por lo tanto, se da mediante la constante lucha y resistencia entre la forma natural y la forma de valor, ya que ninguna aniquila a la otra. Echeverría señala: “la vitalidad de la cultura política moderna se basa en el conflicto siempre renovado entre las pulsiones que restauran y reconstituyen la capacidad política ‘natural’ del sujeto social y

las disposiciones que la reproducción del capital tiene tomadas para la organización de la vida social”²¹⁸ Es decir, que lo que se está planteando es una lucha contra la enajenación, pero incluyéndola, pues la superación de la enajenación no puede ser pensada como “el resultado de un acto fechado de expropiación de un objeto o una cualidad perteneciente a un sujeto, y por tanto como estado de parálisis o anulación definitiva (mientras no suena la hora mesiánica de la revolución) de la politicidad social.”²¹⁹ No se puede pensar que la superación de la enajenación se dará de un instante a otro, pues debe tenerse en cuenta que lo importante es recuperar la politicidad para con ello luchar contra la enajenación.

Cabe aclarar que esta concepción no debe pensarse como un abandono de la idea de revolución, pues Echeverría sigue teniéndolo presente. Sin embargo, dentro de su discurso crítico, dicha idea debe de ser precisada y reformulada, ya que la idea de “revolución”, nos dice Echeverría, está presa de una concepción mítica. Por lo que se debe abandonar el ‘mito de la revolución’, el cual “...supone que el ser humano está en capacidad de crear y re-crear ex nihilo no sólo las formas de socialidad sino la socialidad misma, sin necesidad de atenerse a ninguna determinación natural o histórica preexistente...”²²⁰, es decir, la revolución no puede ser pensado como un acto espontáneo que cambiaría de un momento a otro la realidad, sino que sólo puede realizarse desde la realidad misma, desde la enajenación: desde las condiciones de reproducción existentes.

²¹⁸ Echeverría, Bolívar, “Modernidad y capitalismo”, ob.cit; p. 175.

²¹⁹ Ídem.

²²⁰ Echeverría, Bolívar, “Modernidad y revolución” en *Valor de uso: Ontología y semiótica*, ob. cit; p. 68.

3.3 Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría: comparación

Después de haber visto algunos aspectos de las concepciones tanto de Sánchez Vázquez como de Bolívar Echeverría, ahora podemos señalar algunos de los puntos en los que, nos parece, se diferencian y en los cuales puede decirse que concuerdan.

Lo primero que hay que señalar es que sus respectivas concepciones deben ser interpretadas desde lo que es su principal diferencia, a saber, para Sánchez Vázquez la obra de Marx es una filosofía de la praxis, mientras que para Bolívar Echeverría la obra de Marx debe ser entendida como un discurso crítico. Esta diferencia es importante porque permite entender la importancia que da cada uno a diferentes aspectos de la obra de Marx y su crítica a la sociedad capitalista. Así, teniendo en cuenta esta forma diferente, pero no por ello excluyente o contradictoria, es que se pueden tratar de establecer algunos puntos de coincidencia y diferencia entre ambos filósofos.

Un primer punto de coincidencia, y que es motivo de que se hayan sido tratados en el presente trabajo, es que estos dos filósofos tienen una interpretación de la obra de Marx anti-dogmática, es decir, no asumen la obra de Marx como una obra acabada, en la que esté ya todo dicho y en la que nada pueda ser cuestionado, pues, como hemos visto, tanto Sánchez Vázquez como Bolívar Echeverría, interpretan a Marx desde él mismo, directamente de sus textos. Además, no interpretan a Marx de forma abstracta, es decir, no lo interpretan dejando de lado la realidad concreta, a los sujetos y a la sociedad en su actuar material, por lo que no encuentran que el marxismo sean una serie de leyes que deban cumplirse necesariamente, sino que al tomar la

sociedad en su concreción, entonces, también la interpretación y crítica de la obra de Marx debe ser re-interpretada y si es necesario re-actualizada.

Así, la crítica al capitalismo de Marx es tratada por Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría desde la realidad social, por lo que el conocimiento de ésta es esencial para ambos filósofos. Lo que es la sociedad y sus relaciones no es, para estos autores, algo que se muestre de forma inmediata, no es algo diáfano ni evidente. Por ello, Sánchez Vázquez insiste en la relación entre teoría y práctica como elementos necesarios dentro del proceso de conocimiento, pues ninguno de estos aspectos es por sí sólo suficiente para conocer la realidad. Por su parte, Echeverría entiende que la realidad está, además, velada por el propio lenguaje, por el discurso dominante, por el discurso burgués, que hace que la comprensión de la realidad esté fundada en presupuestos y creencias naturalizadas mediante el propio discurso. Por ello, el discurso de Marx es crítico, es el discurso que des-vela esa realidad y la hace aparecer tal como es realmente.

Otro punto de coincidencia es la concepción que tienen del hombre como un ser libre, es decir, como un ser capaz de crear y transformador su mundo, que se construye a sí mismo y a su entorno. Tanto para Sánchez Vázquez como para Echeverría, el hombre es un sujeto porque tiene la capacidad de proyectar y transformar su mundo. Aunque, también, entienden que la libertad, no por ser esencial al hombre, se ejerce en todo momento, pues la libertad humana bajo las relaciones capitalistas está subyugada a un poder objetivo, al capital. Por ello, el problema de la enajenación es visto por ambos filósofos como un problema del que no se puede prescindir en la crítica al capitalismo, pues es gracias a este concepto que se comprende cabalmente la crítica de Marx a la

sociedad capitalista, y, con ello, se entiende la radicalidad del proyecto de emancipación comunista-marxista. El hombre, al ser un sujeto, tiene la posibilidad de transformar su socialidad. El problema de la enajenación es posible plantearlo y pensar su superación debido a la libertad humana.

Ahora bien, también hay diferencias entre estos filósofos. Aunque ambos tengan presente el problema de la enajenación y la necesidad de superar el capitalismo, la forma de plantear esta última es distinta. Para Sánchez Vázquez, siendo la obra de Marx una filosofía de la praxis, la transformación de la realidad capitalista es planteada como una acción colectiva consciente; como una lucha en el campo de la actividad política. La praxis debe llevar a los hombres a organizarse para llevar a la sociedad a un nuevo estado, al socialismo. Para Sánchez Vázquez, la superación de la enajenación, del capitalismo, es vista como un proceso político, en el sentido de que es la organización colectiva la que al asumir un proyecto político lucha por emanciparse.

Por su parte, Bolívar Echeverría plantea la superación de la enajenación desde aspectos más particulares. Gracias a su análisis de la contradicción entre la forma de valor y la forma natural encuentra que en la reproducción capitalista existen lugares, momentos en los que es posible romper con el actuar enajenado. Si el hombre reconfigura su socialidad constantemente, entonces, eso quiere decir que la superación de la enajenación puede pensarse desde esos momentos más particulares, que lo que supondría una acción necesariamente global. Así, la superación de la enajenación es planteada desde la enajenación misma, pues es en las actividades cotidianas, en el

actuar de los sujetos sociales, en donde se puede encontrar un resquicio de libertad o actuar no enajenado.

CONCLUSIONES

La enajenación dentro de la obra de Marx se nos ha mostrado como un problema persistente y de vital importancia para comprender la crítica al capitalismo realizada por este filósofo. A lo largo de la presente investigación, se ha mostrado que la enajenación no es un concepto de segundo orden o superfluo dentro de la crítica al capitalismo realizada por Marx, sino que está siempre presente a lo largo de la obra de Marx, y que, por lo tanto, no puede ser soslayado, ya que ello provocaría una comprensión limitada de la crítica de la economía política y de su radicalidad, es decir, no se podría comprender la necesidad de transformación, de superación de la sociedad capitalista. Ahora bien, también hemos visto que para tener una comprensión completa de la enajenación en Marx, se debe atender a las determinaciones de dicho concepto, no sólo de sus obras juveniles, sino de toda su obra en general, pues sólo así es posible entender en qué aspectos Marx cambió y enriqueció su concepción de la enajenación.

La enajenación se nos ha mostrado como un fenómeno que no sólo afecta a un determinado grupo social; que no sólo se refiere al proletariado, es decir, a ese grupo de trabajadores que realizan su actividad en las peores condiciones materiales, sino que se ha presentado como un fenómeno que está más allá del grupo social al que se pertenece o a la actividad que se realice. Es decir, la enajenación es un fenómeno social, pues va penetrando en todos los ámbitos en que se relacionan los seres humanos. Además, la enajenación, hemos visto, es un fenómeno que tiene su fundamento en relaciones sociales objetivas, es decir, en la forma en la que se producen los objetos, en la forma en que se reproduce la sociedad, bajo condiciones específicamente

capitalistas. Así, el concepto de enajenación de Marx no puede concebirse como algo subjetivo o ideal, pues aquello que lo distingue de otras concepciones es su fundamento material. Por lo que no debe confundirse con estados psicológicos o intelectuales, que harían posible eliminar la enajenación mediante terapias o mediante luchas ideales, de orden puramente intelectual.

Así, comprendiendo que la enajenación es un problema global de la sociedad capitalista, plantear liberarse del estado enajenado no puede ser concebido como un acto individual, sino que, por el contrario, la única manera de pensar la des-enajenación es pensarla desde el hombre como género, como comunidad; sólo es posible mediante acciones materiales, mediante la transformación de las relaciones sociales de producción que permiten y causan el estado de enajenación humana. Plantear una solución para el problema de la enajenación pasa a ser una cuestión práctica, una cuestión de la *praxis*, en el sentido que revisamos dado por Sánchez Vázquez. Sólo una verdadera praxis aspira a superar la enajenación, pues no puede solucionarse un problema material sólo mediante el pensamiento, ni sólo cambiar la realidad sin comprender qué es lo que se quiere cambiar. Así, se ha mostrado la importancia de interpretar a Marx, teniendo siempre en cuenta que se trata de transformar la realidad, no sólo de interpretarla.

Pero, con todo ello, también hay que señalar que la enajenación, su conceptualización y problematización no debe quedar enclaustrada sólo en lo que ha dejado dicho Marx, es decir que, aunque gracias a sus investigaciones podamos entender qué es la enajenación, ello no debe limitarnos a pensarla sólo bajo el tratamiento que le dio Marx, sino que se debe pensarla bajo nuevos aspectos. Esto debe ser así porque la enajenación, al ser un fenómeno

fundado en relaciones concretas, en el mundo real, implica que es un fenómeno cambiante, si bien no esencialmente, sí en sus manifestaciones y alcances. Eso fue lo que hizo Marx, pues no se limitó a dar una definición desde el principio y para siempre, sino que al comprender que los conceptos y las teorías deben tener su fundamento en lo material, en las relaciones sociales, sabía que toda problemática va cambiando con el mundo, por lo que no se pueden establecer principios o leyes que sean intocables e incuestionables. Así, la enajenación es un concepto, entre muchos otros, que Marx tiene siempre presente; ello no significa que sea el único o el más importante, pero sí significa que no se puede dejarlo de lado, sino que debe tenerse en cuenta como el problema universal del capitalismo. Universal porque, como creemos haber mostrado, es un fenómeno que se introduce en todos los ámbitos sociales, que afecta desde el trabajador al capitalista, desde las relaciones personales hasta las relaciones más generales de la producción y organización sociales

Así, el conocimiento del fenómeno de la enajenación debe servir, no para lamentarnos de la fatalidad a la que el capitalismo nos está condenando, sino como un elemento que nos permite entender el funcionamiento real del capitalismo y sus consecuencias más profundas, y, teniendo eso en cuenta, plantear soluciones que contengan ese conocimiento de cómo es que una forma de producción tiene consecuencias necesarias, que no se pueden quitar por medio de buenas intenciones, dejando intocadas las causas materiales. Hemos visto, con Bolívar Echeverría, cómo esta forma de producción capitalista implica que la forma de reproducción de la vida humana está dominada, no por las necesidades humanas, sino por las necesidades del

capital y que, entonces, mientras sea la forma valor la que domine al valor de uso, mientras sea la riqueza, el dinero por sí mismo el objetivo de la reproducción humana, los seres humanos seguirán enajenados. No tocar esa forma de valor, no atacar contra ella, es dejar intocado el fundamento de la sociedad capitalista. Mientras las soluciones planteadas por los gobiernos no tengan en cuenta eso, se seguirán encontrando con una sociedad que sufre el dominio del capital sobre el hombre. Sin embargo, tampoco puede pensarse que superar la enajenación, que el hombre obedezca a su voluntad y no a una ajena, implicaría la solución a todas las problemáticas del capitalismo, pero sí significaría el camino para que el ser humano retome su subjetividad, su libertad, es decir, su capacidad de construirse un mundo de acuerdo a su voluntad.

Así, lo realizado en la presente investigación es relevante porque, al hacer una interpretación de la enajenación en la obra Marx, al acudir principalmente a los textos del propio Marx, contribuye a una comprensión de la enajenación desde sus diversos aspectos, sobre qué ocurre dentro de la sociedad capitalista y cuáles son sus consecuencias, pues se han mostrado sus fundamentos materiales y, con ello, los efectos en los diversos ámbitos sociales. Sin embargo, hay que señalar y reconocer las limitaciones que tiene el presente trabajo, pues quedan por profundizar algunos aspectos o problemáticas. Por ejemplo, la superación de la enajenación, que aunque fue planteada, no fue tratada con la amplitud deseada. Si bien en el tercer capítulo se hizo una aproximación muy general a los planteamientos tanto de Sánchez Vázquez como de Bolívar Echeverría, que sirvió para profundizar en la enajenación y en su posible superación, el tratamiento de dichas concepciones no fue realizado de manera tan amplia como quisiéramos, pero que, al no ser el tema principal

del trabajo, hubiera rebasado los límites del mismo. Aunque sí se pudo –como ya mencionamos–, entender que la posibilidad de superar la enajenación sólo puede darse de forma material, por otra parte, no se profundizó en cuales podrían ser los caminos hacia esa des-enajenación. En general quedó asociada la superación de la enajenación a la de la superación del capitalismo. Sin embargo, este planteamiento resulta demasiado abstracto, pues si bien podría pensarse que se plantea como solución la revolución comunista marxista, este tema tampoco fue tratado, incluso no hemos abordado el problema de si es posible que la enajenación persista en una sociedad post capitalista. Por lo que esa es una de las grandes deficiencias del presente trabajo, pero que también sabemos que es uno de los grandes problemas, y que, intentar abordarlo, hubiera superado nuestro actual conocimiento y reflexión. Sin embargo, por lo menos plantearlo, aunque de forma muy abstracta, nos ha servido para hacernos ver y comprender la dificultad de abordar dicho problema.

Otro punto que no quedó fuera, y que se presentó en el desarrollo de la investigación, fue el problema de la libertad, que aunque fue visto en el análisis de la “forma natural”, sin embargo, no fue tratado de forma particular y más profunda. Pues, como pudimos ver, la enajenación al ser un problema histórico, al ser un problema que no puede ser concebido como algo esencial al hombre o a la sociedad, debe ser pensado como algo factible de superar, es decir, como una forma de existencia que el hombre puede modificar mediante sus acciones, mediante el uso de su voluntad y de su libertad. Por lo que en el fondo de la concepción marxista de la enajenación, lo que está en juego es la libertad del hombre, lo que está implícito es la concepción del hombre como ser

esencialmente libre, pero cuya libertad, sin embargo, ha existido y existe como algo limitado. Limitado no sólo por las condiciones físicas (naturales), sino también por las relaciones sociales en las que existe. Así, el tratamiento de la enajenación nos permitió ver que la libertad del hombre no es algo abstracto, sino que está adherida a las condiciones materiales en las que produce y reproduce su vida. Por lo que la libertad no puede plantearse sólo como una cuestión subjetiva. La libertad no es algo que alcanza cada hombre por sí sólo y por su esfuerzo, sino que depende de todo el conjunto social, del hombre como género y no como individuo; depende de condiciones materiales y de la organización social. Entonces, la libertad ha quedado planteada en términos materiales y, por lo tanto, como algo dependiente. Y, es esta aparente contradicción, la de una libertad que no es totalmente libre, la que ha quedado fuera de la presente investigación. Problema que no es de menor importancia si tenemos en cuenta que la superación de la enajenación, al sólo poder ser planteada como un acto de libertad, requiere tener en claro qué significa que el ser humano sea un ser libre, y si esa libertad le es suficiente para poder modificar bajo su voluntad el mundo de un momento a otro.

BIBLIOGRAFÍA

Carver, Terrell. "Marx's conception of alienation in the *Grundrisse*" en Marcello Musto (editor) *Karl Marx's Grundrisse*, Taylor & Francis e-library, 2008, p. 48-66. Recuperado de: <https://www.yumpu.com/en/document/view/50074374/karl-marxs-grundrisse-afoiceeomartelocomb>

Echeverría, Bolívar, "Definición del discurso crítico" en *El discurso crítico de Marx*, Itaca, México, 2017, p. 57-74.

_____, "Cuestionario sobre lo político" en *El discurso crítico de Marx*, Itaca, México, 2017, p. 285-308.

_____, "El valor de uso: ontología y semiótica" en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 2017, p. 153-197.

_____, "Modernidad y revolución", en *Valor de uso y utopía*, Siglo XXI, México, 2017, p. 61-76.

_____, "La religión de los modernos" en *Vuelta de siglo*, Ediciones Era, México, 2006, p. 39-58.

_____, "La nación posnacional" en *Vuelta de siglo*, Ediciones Era, México, 2006, p. 143-154.

_____, "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/ El equilibrista, México, 1997, p. 133-198.

_____, “Comentario sobre el “punto de partida” de El capital, en *El discurso crítico de Marx*, FCE/ Itaca, México, 2017, p. 93-122.

_____, “Lukács y la revolución como salvación” en *Las ilusiones de la modernidad*, UNAM/El equilibrista, México, 1997, p. 97-110.

_____, *El materialismo de Marx, discurso crítico y revolución*, Itaca, México, 2011.

_____, “El materialismo de Marx” en *El discurso crítico de Marx*, FCE/ Itaca, México, 2017, p. 29-56.

_____, “El problema de la nación desde la crítica de la economía política” en *El discurso crítico de Marx*, FCE/ Itaca, México, 2017, p. 247-284.

Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. Trad. Franz Huber, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1941.

Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, Trad. Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica, México, 1966.

Lukács, Georg. “La cosificación y la consciencia del proletariado” en *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Trad. Manuel Sacristán, Grijalbo, México, 1969, p. 89-232.

Marx, Karl, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Trad. Wenceslao Roces, Grijalbo, México, 1968.

_____, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Trad. Miguel Vedda, Fernanda Aren y Silvana Rotemberg, Colihue, Buenos Aires, 2010.

_____, *Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844)*, Trad. Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2011.

_____, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital*, tomo I, vol. 1-2, Trad. Pedro Scarón, Siglo XXI, México, 2013.

_____, *El capital*, Libro I, Capítulo VI (inédito), Trad. de Pedro Scarón, Siglo XXI, México, 2011.

_____, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, tomos 1-3, Trad. Pedro Scarón, Siglo XXI, México, 2011.

_____, "Trabajo asalariado y capital", en *Karl Marx y Friedrich Engels, Obras escogidas en dos tomos*, tomo I, Editorial Progreso, Moscú, 1977, p. 57-91.

_____, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. (Extracto del Manuscrito de 1861-1863)* Trad. Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2005.

_____, "Tesis sobre Feuerbach" en *El materialismo de Marx*, Trad. Bolívar Echeverría, Itaca, México, 2011, p. 109-121.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *La ideología alemana*, Trad. Wenceslao Roces, Ediciones cultura Popular, México, 1979.

Musto, Marcello. "Revisitando la concepción de alienación de Marx" en *De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual*, trad. Francisco Sobrino, Editorial Octubre, Buenos Aires, 2015, p. 171-208.

Sánchez Vázquez, Adolfo. *El joven Marx: Los manuscritos de 1844*, UNAM/Itaca, México, 2018.

_____, *Economía y humanismo*. En Cuadernos de París (Notas de lectura de 1844), Itaca, México, 2010, p. 13-97.

_____, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1980.

_____, "La filosofía de la praxis como nueva práctica de la filosofía", en Cuadernos Políticos, número 12, editorial Era, México, D.F., abril-junio, 1977. Consultado en: <http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.12/C.P.12.6.SanchezVazquez.pdf>

Vedda, Miguel. *Introducción*, en Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Colihue, Buenos Aires, 2010. p. VII-XXXIII.